विद्यावैजयन्तीनिबन्धमाला

प्रथमभाग

दार्शनिकनिबन्धमाला

संस्कृत-हिन्दी

54/

लेखक तथा सम्पादक

केदारनाथ ओझा

प्रकाशक—केदारनाथ ओझा

मुमुक्षुभवन, काशी

[माघ विक्रम २०३४] [फरवरी १९७८]

आवश्यक सूचना

उत्तर प्रदेश संस्कृत अकादमी, लखनऊ ने पत्राङ्क २०४७ सं. अ. लखनऊ, दिनांक २८ २-७८ के पत्र से सूचित किया है कि इस पुस्तक के प्रकाशन हेतु विशेष सहायता सात हजार ७०००।- स्वीकृत हुई है, इस सहायता के लिए मैं उसका आभारी हूँ, तथा पाठक भी आभारी हो क्योंकि सहायता द्रव्य मिलने पर इसका मूल्य ३८) अड़तीस रुपया होगा, खरीदने वाले ३१ जुलाई तक अपने खरीद की रसीदों को सुरक्षित रखें।

प्रकाशक

प्रकाशक :—
केदारनाथ ओझा
मुमुक्षुभवन, अस्सी
वाराणसी—५

प्रथम संस्करण : ११००

इस ग्रन्थ का प्रकाशन उत्तर प्रदेश संस्कृत अकादमी द्वारा प्रदत्त आर्थिक सहायता से किया गया है।

मुद्रक :—
आचार्यबन्धु मुद्रणालय,
ए १/१२ गायघाट, वाराणसी ।

VIDYĀVAIJAYANTĪ NIBANDHAMĀLĀ

Part I

DĀRŚANIKA NIBANDHAMĀLĀ

OR

Essays on Indian Philosophy

[A collection of research and critical articles]

(In Sanskrit & Hindi Languages)

KEDARNATH OJHA

Emeritus Professor

Sampurnannda Sanskrit Vishvavidyalaya

Varanasi

MUMUKSHU BHAVANA

ASSI

VARANASI-221005 (India)

February, 1978

Publishers
KEDARNATH OJHA
MUMUKSHU BHAVANA
ASSI, VARANASI
INDIA

First Edition 1100

Printers
Acharya Bandhu Mudranalaya
A 1/12, Gaighat
VARANASI-1

PREFACE

The present work, Vidyā Vaijayantī Nibandhamālā Vol. I, is a collection of various articles written by Pandit Kedarnath Ojha, Emeritus Professor, Sampurnananda Sanskrit University, Varanasi, on various topics and problems of Indian Philosophy. Most of the articles are originally written in Sanskrit and their Hindi rendition is also provided here. Shri Ojha is one of the foremost traditional oriental scholars, who following the dictum and style of ancient Indian thought, continue to add something in the field critically examining the various positions propounded by ancient thinkers and expose them in a lucid style explaining subtle points in detail in the modern context. The articles collected here reflect the banner of knowledge and so it has been assigned the name 'Vidyā Vaijayantī'.

In the opening article Atomism (परमाणुवाद) has been elucidated in detail exploring the various thoughts established according to the tenets of Nyāya Vaiśeṣika School and its critics.

The article on word reality (शब्दतत्त्वम) discusses whether it is a matter or quality; does it differ from the seven categories established by Nyāya-Vaiśeṣika thinkers and how it is connected with the knowledge; whether it is eternal or non-eternal. These problems are explained in detail with all the view-points proposed by different Indian schools of thought, taking into consideration the use of modern scientific instruments like radio and gramophone too.

For establishing unanimity (एकवाक्यता) in Indian thought explaining its mutual sequence three steps (भूमिका) have been enumerated under which all Indian Philosophical Schools following Vedic traditions come. The sequence is of Nyāya-Vaiśeṣika and Pūrva Mīmāṃsā, Sāṃkhya-yoga and Vedānta. Thus according to this view Nyāya-Vaiśeṣika is the first step of the thought development depicting the soul independent of Indriyas as well as body and as a permanent consciousness. The learned author in one of the articles proves this theory to be futile by furnishing various arguments and determines an independent place to Nyāya in the stream of Indian thought. While doing so he takes into consideration the viewpoints putforth by other systems and accords an unique position to Nyāya in this context.

Shri Ojha further discusses in detail the problems of establishing unanimity in different schools of Indian Philosophy in a separate article and substantiates that this tendency is not a new one. He traces its history and brings forward the view propounded by Ācārya Udayana in his well known treatise Ātmatattva-viveka in this concern. He further elucidates that it is one of the oldest illustration of the problem where Vedānta has been demonstrated as a part (अङ्ग) of Nyāya. The views expressed by Shri Vijñana Bhikṣu and Gauḍa Brahmānanda on the subject have been examined in detail in the historical prospect and in the end the author draws the conclusion that all the Indian schools of thought following the Vedic dictum are of independent significance and no one of them is the part of the other. Thus according to the author the very idea of establishing unanimity is unavailing.

One of the articles expounds the परिष्कार (ornamental) style of exposition prevalent in schools of Indian thought and explains it with the intention how it can be grasped by an enquirer not well versed in it. It has been introduced here in a most lucid and clear mode in reference to an example of घटसामान्याभाव.

The author has dealt in detail in some of the articles the question of false attribution (अध्यास) and subjective idealism (दृष्टिसृष्टिवाद) keeping different Indian schools in mind as well as western thinkers like George Berkeley and Gottfried Wilhelm Leibnitz etc. He also expounds the Cārvāka school adding new informations and elaborates the views propounded by Mahāmahopādhyāya Pandita Rāmāvatāra Śarma in his original treatise परमार्थदर्शन with all its niceties. Subjects like birth and manifestation of God (जन्मावतार) has been explained fully providing philosophical investigation in the creation of the body, the causes in it and the attribution of the divine faculties of omnipotence. He has proposed that Indian schools of thought help the development in human society and they create no hindrance to it as viewed by some writers. In another article empiricism has been explained in the context of western thinkers like George Berkeley, David Hume, John Locke and Herbert Spencer etc. Here the author opines that we find full glimpse of the thoughts propounded by western thinkers in our own Indian schools. He is so confident that he advances a challenge whether any one is to refute him in this respect.

The doctrine of the validity of knowledge (प्रामाण्यवाद); one of the most important subjects of Indian thought, is explained and elucidated here in detail providing views on it from different Indian systems of thought and the article

is a fine example of illustration of difficult and knotty problems of minutest type.

In the end, three articles by other scholars are also included as the author has provided a critical examination of them.

Thus, this collection through its various articles illuminates the magnificence of Indian thought in the history of ideas of highest order. Pandit Kedarnath Ojha, through his deep knowledge of minutest details of the oriental traditional learning, provides a clear picture of the subjects which are obscure even to the special readers. I am sure, such a work of immense value will be of much help to the enquirers engaged in research in different subjects pertaining to Indian thought specially with a comparative tinge as it has come from an oriental Pandit who has devoted his whole life in understanding the traditional Indian learning propounded by our ancient thinkers. I hope that scholars engaged in academic investigations will derive enormous benefits from these articles, which, depicting the various problems reflect the development of Indian thought occurred in past several centuries.

LAKSHMI NARAYAN TIWARI
LIBRARIAN

Sarasvati Bhavana Library
Sampurnananda Sanskrit Vishvavidyalaya
Varanasi.
28th February.

श्रीविद्यावैजयन्ती–निबन्धमाला–सम्बन्धे किञ्चित्

श्रीविद्यावैजयन्ती विविधविषयभृद्वादमाला पिनद्धा।
श्रीमत्केदारनाथैर्बुधवरमहितैस्तैर्महापण्डितैर्या ॥
श्रोभ्रोपाह्वं विचित्रा नव-रसरुचिरा ज्ञानविज्ञानधात्री।
तां वीक्ष्याधीत्य मुग्धश्चकित-चकितधीस्तत्र किंचिद् ब्रुवेऽहम् ॥

अहो ! पाण्डित्यम् अहो ! सर्वदर्शनान्तारहस्य वेदित्वम् अहो ! स्पष्ट-भाषिता अहो ! सुरगवी-गवेषानुरागित्वम् अहो ! संस्कृतभाषान्ते-वासिगण-प्रियता महापण्डितानामेषाम् यदिमे साम्प्रतमपि घोरे कलौ, नास्तिक-बहुले काले, पशुप्रकृतिभाजि मनुज-समाजे यत्र शुचिता सततं शोचति। सदाचारश्चिरं रोदिति। सरलता शीर्णतां याता। संयमो यमलोकान्तरितः। परलोकचिन्ता चूर्णिता। भगवद्भक्तिरुक्तिमात्रावशिष्टा। धर्मः शर्महेतुः इत्युक्तिर्नासिकां संकोचयति लोकलोभकानां लोकनायकानाम्। त्रिभाषा-सूत्र-सन्निवेशेन सप्तसमुद्रीपाराश्रितामवैज्ञानिकलिपिनिबद्धामिङ्गलिशभाषा-मिह भारते म्लेच्छभाषेति नाम्ना व्यवहृतां 'नापभाषित वै' 'नापम्लेच्छितवै' इति श्रुतिवचसा निषिद्धामपि प्रधानीकृत्य सुरगवीं भारतप्राणमयीं भारतादेव बहिष्कर्तुमुद्यतेषु च शासकनामधारिषु नेतृवृन्देषु जाग्रत्सु एव तांस्तिरस्कृत्य महानुभावा इमे प्रत्यक्ष-महापण्डिता महात्मानः तस्यामपि सुरगव्यां भारत-संस्कृतिसंरक्षिकायां सत्ययुगप्रवर्तिकायां नास्तिक्य-निवर्तिकायां पशूनपि पशुपतिं कर्तुं समर्थायां शुचित्वैविध्य-वर्द्धिकायां सदाचार-समर्द्धिकायां सर-लताशिक्षिकायां संयम-समुपासिकायां 'धर्मः शर्महेतुः' इति प्रतिपदमुच्चै-र्घोष्यमाणायां भगवद्भक्तिभरितायामैहलौकिक-पारलौकिकोभयलोक-कल्याणकारिकायां निबद्धां स्वीयामद्भुतां विचित्रां प्राच्य-पाश्चात्यदर्शन-रहस्यमयीं श्रीविद्या-वैजयन्ती-निबन्धमालां विविधवादमयीं रोचक-मृदुल-ललित-मञ्जुल-मसृण-सुरभाषा-पद-विन्यास-रसिकां विरचय्य संस्कृत-विदुषां 'पुरस्तात्' समुपहरन्ति। इति सहसा मे मुखान्निर्गच्छति श्रीहर्षस्य महाकवेः पद्यम् —

'वाग्जन्म-वैफल्यमसह्यशल्यं गुणाद्भुते वस्तुनि मौनिता चेत्' इति (नै० ८।३२)।

इह निबन्ध-मालायां सर्वप्रथममिमे न्यायाचार्यमहोदयाः परमाणु-वादमेवाश्रित्य प्रवृत्ताः सर्वथा परमाणुवादं परिचस्करुः। आरम्भत-स्त्रयष्षष्टितमपृष्ठावधि, ततश्च तस्यैव प्रत्यक्षतः प्रत्यङ्गं विवेचितस्य परमाणुवादस्य स्वोपज्ञराष्ट्रभाषायामनुवादमपि कृतवन्तः सन्ति। यतः संस्कृत-विमुखा अपि वराकाः केवलं हिन्दीभाषाज्ञा मानवा जानीयुः कीदृश-ममृतं वर्षति पीयूषवर्द्धनोऽयं कविरिति।

ततः शब्दतत्त्वविवेकः। (मयात्र विशेषविवरणं न क्रियते। ग्रन्थस्य रचयित्रैव विशेषशीर्षकैः सर्वेऽप्यवान्तरभेदा विवेचिता विवरिताश्च सन्तीति पौनरुक्त्यं स्यात् सर्वस्यापि तत्त्वविवेकस्य स्वोपज्ञा राष्ट्रभाषा-प्यस्त्येव मन्ये ग्रन्थावसाने सर्वविषयाणां विस्तीर्णा सूचिकाऽपि दत्तैव स्यादिति)।

महाविदुषोऽस्य न्यायाचार्यस्य परमाणुवाद-निरूपणानन्तरं शब्द-तत्त्वनिरूपणमपि—

'अनादिनिधनं ब्रह्म शब्दतत्त्वं यदक्षरम्।
प्रवर्ततेऽर्थभावेन प्रक्रिया जगतो यतः॥' इति।

हरिकारिकाप्रेम्णा महावैयाकरणत्वं व्यञ्जयति। इहापि सप्रत्यङ्ग-शब्दतत्त्वं विवेचितं विद्यते। बहुलाभप्रदेयं श्रीविद्या-वैजयन्ती-न्याय-व्याकरणोभयान्तेवासिनाम्।

सर्वेषामपि निबन्धानामवसाने राष्ट्रभाषायां हिन्दीभाषायामपि स्वोपज्ञोऽनुवादो विषये चतुश्चंद्रनियोजनमिति 'लोकाभाणकमेवेङ्गयति'। किं बहुना महापण्डितस्यास्य विषय-निरूपणं तेषां क्रमोपन्यासः। तेषामेव स्वोपज्ञराष्ट्रभाषानुवादः। इत्यादिचिन्तया—

'विद्यावतां सकलमेव गिरां दवीयः'

इत्येव सूचयति। पश्यन्तु—इतोऽग्रे—(१६१) एकाङ्कैकपृष्ठे—आत्मनः शब्दात् साक्षात्कारः, आनन्दतायाः पारिभाषिकता च'

इति निबन्धाधस्तनस्पद्यम्—

'न्यायोऽयं वैदिकक्ष्मापतिरतिविपुलोऽवैदिकारण्य-भञ्जी।
(अवैदिकारण्येतिपाठान्तरम्)

सञ्जीव्यादत्र सर्व-श्रुति-कुल कुशलान्यन्यशास्त्राणि शासत् ।
सामन्ताः ब्रह्म-विद्यादय इह भुवने सँल्लसन्तां स्वराज्ये ।
सम्राट् तर्कायुधोऽयं दिशतु मतिर्तात येन सेनापतिः स्यात् ॥'

एतन्निबन्धान्ते चोक्तम् यत्तदपि पश्यन्तु भवन्तस्तत्रभवन्तः—

'गुरो त्वदीये मृदुले सरोज-पादेऽर्पये स्वं कठिनं वचोऽहम् ।
छात्रस्य सर्वस्वमिदं विचार्यं श्रद्धार्चितं चारु विचिन्तनीयम् ॥

अत्र किं कठिनं दृश्यते । सर्वन्तु सरलतरमेवास्ति । महाविदुषाऽनेन केवलं स्वाहङ्कारपरिहारार्थं गुरुपादपद्मे नम्रतापुष्पार्पणधिया सौजन्योक्तिरियम् प्रदर्शितेति शिवम् ।

इतोऽग्रे न्यायाचार्यस्य महाविदुषो न्याय-पक्षपातित्वं प्रशस्यमेव । तथाहि—

'न्यायशास्त्रं स्वतन्त्रं दर्शनम्'

इति शीर्षकं दत्त्वा वदति—

'कारं कारमलौकिकाद्भुतमयं मायावशात् संहरन् ।
हारं हारमपीन्द्रजालमिव यः कुर्वन् जगत् क्रीडति ॥
तं देवं निरवग्रह-स्फुरदभिध्यानानुभावं भवं ।
विश्वासैकभुवं शिवं प्रति नमन् भूयासमन्तेष्वपि ॥'

(- उदयनाचार्यस्य)

न्यायदर्शनेऽपि 'अद्भुतमाया + इन्द्र जाल-प्रभृतिपदानां प्रयोगो भवति । न केवलं वेदान्तदर्शन एवेति अवगच्छन्तु । तदर्थमेवेदं मङ्गलत्वेन पुरोऽवकरवम् इत्यभिधाय सध्ये—

वेदान्त-दर्शनमिदं भवति प्रधानं
सूक्ष्मं समर्थयति सद्विषयं दुरूहम् ।
न्यायं तु तस्य सरणिं कियतीं प्रदर्श्य (काश्य) इति पाठान्तरम्
कामं तदङ्गमिति, यत् प्रलपन्ति केचित् ॥ १ ॥

ते भारतीय-नय-मार्ग-विरोध-बोधाः
शोधाय मे भवतु वाग् वचसां तु तेषाम् ।
वाच्यानि वैदिक-मतानि सुदर्शनानि
पूर्णानि तानि सकलानि सुदृष्टिदानि ॥ २ ॥

शिष्य-प्रशिष्य-रचितोऽखिल-सम्प्रदायः
प्रायः प्रचार-निरतः सुसमैधयत् तत्।
आन्वीक्षिकी तु परिपूर्ण-विवेक-पेयं
मोक्षामृतं दिशति सूक्ष्म-समीक्षितेयम् ॥ ३ ॥

अत एवास्या एषा प्रसिद्धिः—

मिलति नयनमक्षपाद-पाद-
प्रणिपतनेन ललाटसीम्नि यस्य।
विधिरपि पुरुषस्य तस्य भाले
लिखितुमदृष्ट-लिपिं कुतः क्षमेत ॥ इति।

पद्यमयं स्ववक्तव्यं न्यायाभ्यर्हितत्वसूचकम् स्फुटमित्यभिधाय साक्षि-भास्यत्वादिविषयेऽपीमे वदन्तीदम् यत्—

'एवं साक्षि-भास्यत्वादिकं नापूर्वम् अप्यावश्यकीयं च। आत्मानम् आत्मनो योग्यविभुविशेषगुणाँश्च विहायान्ये बाह्याः विषयाः। बाह्यविषय-प्रत्यक्षे च न मनः स्वतन्त्रं कारणमपि तु बहिरिन्द्रियाण्यपेक्ष्यैव बाह्यै विषयै-रिन्द्रियाणि युज्यन्ते। इन्द्रियैश्च मन इति परम्परासम्बन्धः। आन्तर-विषयैस्तु साक्षादेव मनसः सम्बन्धात् साक्षादेव भास्यम् न बहिरिन्द्रियाण्य-पेक्ष्य बहिरिन्द्रियाजन्यलौकिक-प्रत्यक्ष-विषयत्वमेव साक्षिभास्यत्वमस्माकम्। वेदान्तिनस्तु मनस इन्द्रियत्वं न मन्यन्तेऽतः प्रमाणाऽनधीनं साक्षिभास्यं प्रत्यक्षम् इति ब्रुवते अस्माकन्तु मनसोऽपीन्द्रियत्वेन प्रमाणत्वमिति साक्षि-भास्यमपि-प्रमाण-भास्यमेवेति सर्वं समञ्जसम्, अवसाने च इमे तदेव स्व-सौजन्यं दर्शयन्तो ब्रुवन्ति—

यत् सत्यमन्त्रगुरुपाद-रजोविकीर्णं
कोर्णं मदीयदयनीयधियोऽथ दोषात्।
दोषज्ञ हंस चिनुया विरजस्तु पेयं
हेयं विहाय पिब तत् सुकरार्पितं ते ॥' इति।

अत्रभवन्त एव वदन्तु किमत्रेयमपेयमस्ति ? सर्वमेव तु पियूषायितं सतृष्णं चेयं पेयञ्च विद्यत इति वाचो वैदग्धीं पश्यन्तु प्रतिपदं ध्वनिध्वन-कस्यास्य महाकवेः।

अस्यापि विस्तीर्णः स्वोपज्ञोऽनुवादोऽस्ति राष्ट्रभाषायाम् संस्कृत-भाषाविमुखानां वराकाणां दयापात्राणां कृते। इतोऽग्रेऽपि

'न्यायात्मनस्तुलनात्मकं किमपि अध्ययनम्'।

इति शीर्षकेणापि न्यायात्मनो मुक्तौ सुखित्वमेव नहि अपि तु सच्चिदानन्दत्वं संसाधयन्त इमे 'नैयायिका मुक्तौ जडात्मानः' इत्युपहास-मन्यकृतमुपहसन्तो ब्रुवन्ति—श्रीमन्तं सारस्वत-सार्वभौमं पण्डितराजं भगवादाचार्यं गुर्जरदेशगम्—

'अन्यायबहुले काले न्यायात्मा त्वां प्रसादयेत्।
आत्मनैवार्चयन् स्वामिन् प्रसीदाम्यप्यहं सुखी'॥

इदमपि प्रतिपदं ध्वनिकाव्यच्छटा बिभर्ति। इति शिवम् इतोऽग्रे।

दर्शनानां सप्तभूमयः

इति शीर्षकेऽपि—सप्तम-भूमिकायां न्यायमतस्योपसंहारम् प्रदर्श्य समेषां वैदिकदर्शनानां प्राधान्यम् इत्युपशीर्षकेऽपि न्यायशास्त्रस्य स्वातन्त्र्यं नैवाङ्गता किन्तु अङ्गित्वमेवेति संसाध्याग्रे—

प्राचीन-दर्शन-समन्वयः

इति शीर्षकेऽपि सप्तभिः भूमिकाभिः दर्शन-समन्वयं न्यायप्रधानम् कुर्वन् 'सर्वाणि वैदिकदर्शनानि प्रधानानि नाङ्गानि इत्युपशीर्षकम् उल्लिख्याग्रे वक्ति—'एवमध्ययनेन मम मानसमेवमुदसहत—किल सर्वाणि वैदिक-दर्शनानि स्वयं प्रधानानि सम्प्रदाये स्वीये अन्य-दर्शनानि स्व-प्राक्तन-भूमिकायां स्थापयन्ति स्वयं च अङ्गीभवद् अन्यानि स्वाङ्गानि विदधाति। तदित्थमेव वेदान्तस्य प्राधान्य-वर्णनं विज्ञान-भिक्षुणा गौडब्रह्मानन्देन च कृतम्। ततश्च प्राचीनोऽयं न्यायस्यास्य प्राधान्यकर्ता उदयन इति निश्चितम्। न्याय-सम्प्रदायस्याभावात्–चिरमात्मतत्त्वविवेक-पुस्तकस्यैव तिरोधानाच्च अस्य वर्णनस्य नाद्यापि तथा प्रचार इति कृत्वैव ममायं प्रयासः। एवमेवान्यद्—'वैदिकानामप्येषां भेदमूलं व्याख्याभेदः' इत्युपशीर्षकं दत्वा लिखति—

'दर्शनानां मूलवाक्यानि परित्यागवाक्यानि यथा सूचितानि तत्र मूल-वाक्यं प्रधानीकृत्य अन्यानि तदनुकूल-वाक्यानि संगृह्य परित्यागवाक्यस्य अर्थान्तर-वर्णनेन विरोधः परिहरणीयः। एवंविधया व्याख्ययैव दर्शन-भेदः व्याख्या-भेदे च बुद्धि-भेदः कारणम् इति प्रसिद्धिरिति दिक्। इत्याद्यभिधानमेषां महापण्डितानाम्—ततोऽग्रे—

'आत्मदर्शनम्'

'जड-प्रकाशयोराध्यासिकः सम्बन्धः' ।

'माया सर्व-दर्शनानुस्यूता ।'

'दृष्टि-सृष्टि-वादः ।'

इति वाद-चतुष्टय-विवेचनानन्तरमिमे महापण्डिताः—

'शिव-ब्रह्माद्वयवादौ ।'

इति शीर्षकेण शिवाद्वय-वादं ब्रह्माद्वय-वादं च विवेचयन्ति । महानुभावा इमे—तत्र दर्शनपथप्रदर्शन-प्रसङ्गे परस्परं दार्शनिकाः स्वमतं प्रधानीकृत्यान्यमतं खण्डयन्तीति स्वोक्तिमनुसृत्य शिवतत्त्व-निरूपणप्रसङ्गे "एवं हि तत् स्फुटीक्रियताम् विमर्शशक्तिः स्वयंप्रकाशा अप्रकाशा वा ?" इत्यारभ्य चतुर्भिः स्फारैर्विविधविकल्पैः शिवतत्त्वस्याहं विमर्शं स्वदृशा पूतीकुष्माण्डीकुर्वन्ति । तत्र भामतीग्रन्थमपि दृष्टान्तयन्ति । इति

अत्राहमेषां सरणिं विहाय केवलं षडर्धशास्त्र-सम्प्रदायमेव दर्शयित्वाऽग्रे गमिष्यामि । तथाहि—

"तत्र संविद्घन एक एव चिदब्धिः परमेश्वरोऽन्तर्बहिः परिपूर्णोन समुच्छलत्तत्तदनन्त-विश्व-लहरीनिर्भरप्रकाशः पूर्णाहंविमर्श-मयचिच्चमत्कारशालिनि स्वमहिम्नि विमर्शरूपे एवावस्थितः, न ततो मनागपि सङ्कोचकलना भिन्नवेद्यवेदकाध्यात्मा त्रैकालिकी बाह्यत्वेन समुदेतीति । अथ च स एवानन्दघनतया समुच्छलत्स्वभावः स्वेच्छयैव स्वस्मादेव निरुपादानसहकारिकारणादिसम्भारं विश्व-क्रीडामुद्भिभासयिष्यन् स्व-स्वातन्त्र्येण शुद्धाशुद्धविमिश्ररूपाणि परस्परापोहनेन अत्र भासमानानि मातृ-मेयादीनि तत्सम्बन्धांश्च कार्य-कारणभाव-वैचित्र्यादीन् दर्पण-प्रतिबिम्बवद् अनतिरिक्तान् अपि अतिरिक्ततया स्वात्मन्येव देशकालाद्युपहितान् निर्भासयति । निर्भासितानां च तेषां कालाद्यकलितः स एव पारमार्थिकस्वभाव इति वस्तुतो न किञ्चित् सृज्यते स्थाप्यते संह्रियते वेति । आनन्दघनश्चिदाकाश एव पूर्णः पूर्णतरस्तथा तथाघूर्णमानश्चकास्तीति प्रत्यभिज्ञाशास्त्र-सम्प्रदायः"—

अयमेवार्थो महामहेश्वराचार्येण सप्तभिरेव पद्यैर्विवृतोऽस्ति परमार्थ-चर्चया श्रीमताऽभिनवगुप्तेन । तथाहि पश्यन्तु—

अर्केन्दुदीपाद्यवभास-भिन्नं नाभात्यतिव्याप्ततया ततश्च ।
प्रकाशरूपं तदियत्प्रकाश्य-प्रकाशताख्या व्यवहार एव ॥ १ ॥
ज्ञानाद् बिभिन्नो नहि कश्चिदर्थस्तत्तत्कृतः संविवि नास्ति भेदः ।
स्वयं प्रकाशाच्छतमैकधाम्नि प्रातिस्विकी नापि विभेदिता स्यात् ॥ २ ॥
इत्थं स्वसंविद्धन एक एव शिवः स विश्वस्य परः प्रकाशः ।
तत्रापि भात्येव विचित्रशक्तौ ग्राह्यग्रहीतृप्रविभागभेदः ॥ ३ ॥
भेदः स चायं न ततो विभिन्नः स्वच्छन्दसुस्वच्छतमैकधाम्नः ।
प्रासादहस्त्यश्वपयोदसिन्धुगिर्यादि यद्वन्मणिदर्पणादेः ॥ ४ ॥
आदर्शकुक्षौ प्रतिबिम्बकारि समर्पकं स्याद्यदि मानसिद्धम् ।
सुस्वच्छसंविन्मुकुरान्तराले भावेषु हेत्वन्तरमस्ति नान्यत् ॥ ५ ॥
संविद्धनस्तेन परस्त्वमेव त्वय्येव विश्वानि चकासति द्राक् ।
स्फुरन्ति च त्वन्महसः प्रभावात् त्वमेव चैषां परमेश कर्ता ॥ ६ ॥
इत्थं स्वसंवेदनमादिसिद्धमसाध्यमात्मानमनीशमीशम् ।
स्वशक्तिसम्पूर्णमदेशकालं नित्यं विभुं भैरवनाथमीडे ॥ ७ ॥ इति ।

सद्वृत्तसप्तकमिदं गलितान्यचिन्ताः
सम्यक् स्मरन्ति हृदये परमार्थकामाः ।
ते भैरवीयपरधाम मुहुर्विशन्ति
जानन्ति च त्रिजतीं परमार्थचर्चाम् ॥ ८ ॥

इत्थं हि आगमिकमिदं तत्त्वं नास्त्यत्रावसरः खण्डनमण्डस्य वयमपि सर्वदर्शनानां प्रस्थानभेदं स्वस्वप्रधानमेव विद्मः । सर्वे हि मन्त्रद्रष्टारः ऋषय एव येन यथा दृष्टं तेन तथैव व्यावृत्तं नास्ति क्वापि वैमत्यम् तेषां गम्ये सर्वे स्वतन्त्राः स्वोद्देश्योपलब्धौ साधूक्तं पुष्पदन्तेन—

त्रयी साख्यं योगः पशुपतिमतं वैष्णवमिति
प्रभिन्ने प्रस्थाने परमिदमदः पथ्यमिति च ।
रुचीनां वैचित्र्यादृजु-कुटिल-नाना-पथजुषां
नृणामेको गम्यस्त्वमसि पयसामर्णव इव ॥ इति ।
इति प्रकृतमेव प्रासङ्गिकमभिधायाग्रे समीक्ष्यते ।

'द्वैताद्वैतिनो रहस्यवादः'

'एकः सद्-वादः' (राष्ट्रभाषामयः स्वतन्त्रः) ततः

'अद्वैत-शुद्धाद्वैतयो ब्रह्मवादस्य तुलना'

'चित्राद्वैत-प्रकाश-वादः'

'कालिदास-दर्शनम्'

'सांख्य-सप्ततिः सांख्य-कारिका वा'

'सत्त्वलक्षण-विचारः'

एतदग्रे—'संस्कृतस्य अभिनवः दार्शनिक ग्रन्थः' तथा

'दर्शनेऽभिनव-चिन्तनं परमार्थ-दर्शनम्'

इति शीर्षक-द्वयेन विहाराभिजनस्य महाज्ञानिनः पं० रामावतार-शर्मणः साहित्याचार्यस्य 'एम. ए.' इति विरुदं बिभ्रतो विद्वद्वर्यस्य परमार्थ दर्शनं विचित्र-दर्शनमधिकृत्य विहितोऽस्ति विचारो विद्यावैजयन्त्यामस्यां तत्र नास्ति मे वहुवक्तव्यस्य प्रयोजनम् ।

ग्रन्थकृतैव साधु विवृतं परमार्थ-दर्शन-रहस्यम् । मया तु मायिके जगति जनानां या धारणा भवति । ततो विरुद्धमपि ज्ञानिन आचरन्ति । इत्यतो न त उपहास्यास्तेषां वाक्यं तु विमर्शनीयमेव भवति । श्रीमद्भगवद्गीताग्रन्थे भगवता श्रीकृष्णेन युक्तियुक्ततममपि पितृपितामहादिवधनिषेध-वचनमर्जुनस्य ।

कथं भीष्ममहं संख्ये द्रोणं च मधुसूदन ! ।
इषुभिः प्रति योत्स्यामि पूजार्हावरिसूदनः ॥ २१४ ॥

गुरूनहत्वा हि महानुभावान्
श्रेयो भोक्तुं भैक्ष्यमपीह लोके
हत्वार्थकामांस्तु गुरूनिहैव
भुञ्जीय भोगान् रुधिर-प्रदिग्धान् ॥ २५५ ॥

इत्यादि सर्वथा तिरस्कृत्य मायिकशास्त्र-विरुद्धमेव ज्ञान पथानामुचिततमं युद्धमिदमिति संसाध्य तत्रैव प्रवर्तितोऽर्जुनः । स हि स्वयमुक्तवानपि अवसाने—

नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा त्वत्प्रसादान्मयाऽच्युत ।
स्थितोऽस्मि गतसन्देहः करिष्ये वचनं तव (१८।७३)

किं वहुना, मायिक-शास्त्राद्विरुद्धाभिधानं न हि नास्तिक्यं कथ्यते । रामावतारशर्मा नास्तिक आसीदास्तिको वा आसीदिति को वक्तुमुत्सहेत—

यं न सन्तं न चासन्तं नाश्रुतं न बहुश्रुतम्
न सुवृत्तं न दुर्वृत्तं वेद कश्चित् स ब्राह्मणः । इति

अन्यच्च – यो निश्चयः पशु-जनस्य जडोऽस्मि कर्म-
सम्पाशितोऽस्मि मलिनोऽस्मि परेरितोऽस्मि ॥
इत्येतदन्य-दृढ-निश्चयलाभ-सिद्धया
सद्यः पतिर्भवति विश्ववपुश्चिदात्मा । इति ।

इत्थं हि यत्र विलोमो विधिर्मायिकाऽमायिकयोरपि विदुषोः स्फुटं जागर्ति । तत्रैव महापण्डितस्य नूतन (नवीन) दर्शनपथं प्रदर्शयतः वेद-रहस्यविदः संस्कृतवाङ्मयमहार्णवमन्थकस्य परमार्थदृष्टिमेव द्रक्ष्यामि । न हि मायिकानां दम्भाहङ्कारकामक्रोधादिषड्वर्ग-विपन्नानां वचः श्रोष्यामि 'रामावतारशर्मा नास्तिको वाऽस्तिको वेति' ।

अहमपि ग्रन्थकृद्भिरेभिमहापण्डितैः समन्वितो वच्मि स हि सुधी-रास्तिकशिरोमणि श्छलकपटबहुले जगति विविञ्चन् गन्तुं मार्गमुपदिशति । जीवस्यापि विनाशं वदतीति कथमास्तिकः स इति प्रश्ने यो हि देहात्मानं जीवं वक्ति तस्य जीवः कथं न म्रियते ? किं वासुदेवो भगवान् न वक्ति—

जातस्य हि ध्रुवो मृत्युर्ध्रुवं जन्म मृतस्य च ।
तस्मादपरिहार्येऽर्थे न त्वं शोचितुमर्हसि ॥ (२।२७)

सोऽपि तु अभ्युपगमवादेन चार्वाक-मतं समर्थयति । लोकायतं हि तन्मतं 'मनस्यन्यद् वचस्यन्यद्' इति विहाय 'मनस्येकं वचस्येकम्' इति वक्ता पूज्यो भवति नावमान्य इत्यलं बहुना—ततः—

'चार्वाक-दर्शनम्'

'जन्मावतार-विवेकः'

'भक्तिर्ज्ञानं च'

इति वादत्रयं स्पष्टं सर्व-विदितमेवास्ति । तत्र नास्ति बहुवक्तव्य-स्यावसरः केवलं ज्ञानं भक्तिरिति शब्दद्वयमादाय संस्कृतवाङ्मये हिन्दी-

ख

वाङ्मये च बहुविस्तीर्णो विचारः चर्चितोऽस्ति। दर्शनानि सर्वाणि ज्ञान-मार्गमेव तु स्व-स्व-दृष्ट्याऽनुसंदधते सूरदासादयः साधुगणाः प्राक्तनाश्च व्यासादयोऽपि, नवीना अपि उदयनाचार्यादय ईश्वरलीलानुसन्धानम् 'आत्मा वारे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्य' इत्यत्र मननमेव भगवद्गुण-कर्मादिकीर्तनमित्यादयो विविधाः प्रकारा वर्णिता भक्तेः।

नास्ति तत्रैकमत्यं विदुषां महाविदुषाऽनेनापि ज्ञानसम्बन्धो पूर्वं सर्वमेव निबन्धजातं निबद्धं भक्तिविषयेऽपीह 'भक्तिर्ज्ञानं च' इति शीर्षकेऽभिहितमेव मे केवलमेतदेव भक्तेर्विषये वक्तव्यमस्ति। यद् यद्धि व्यासेन नारदेन शाण्डिल्यादिभिर्भक्ति-स्वरूपमुदीरितं तदपि तु साम्प्रतिका मानवा नानुतिष्ठन्ति। पश्यन्तु—भक्ति-शास्त्रेषु सर्वप्रधाने श्रीमद्भागवते एकादश-स्कन्धे द्वितीयाध्याये ४५ पञ्चचत्वारिंशं पद्यम्—

'सर्वभूतेषु यः पश्येद्भगवद्भावमात्मनः।
भूतानि भगवत्यात्मन्येष भागवतोत्तमः'॥ ११।२।४५)

इत्थं हि बहुत्र गीयते 'अस्ति चेदीश्वरः कश्चित् फलरूप्यन्यकर्मणाम् कर्तारं भजते सोऽपि नह्यकर्तुः प्रभुर्हि सः (१०।२४।१४) अन्यत्रापि 'अपहाय निजं कर्म कृष्ण कृष्णेति वादिनः।

ते हरेर्द्वेषिणः पापाः कर्मार्थं जन्म यद्धरेः इत्यादि बहुत्र शास्त्रेषु बहुधा भक्तिविषयेऽपि सन्ति वाक्यानि। किन्तु अवैधमेव सर्वथा सर्वत्र दृश्यत इत्यलम् अरण्यरोदनेन। ततश्चात्र निबन्धे—

'मानवता ननु भारतीय-दर्शनानां प्रथमं फलम्'।
भारतीय-दर्शनानि किमु राष्ट्रोन्नतेः प्रतिबन्धकानि॥

अनयोर्निबन्धयोः सम्यक् परिशीलनीयमुक्तं निबन्धकेन महामनीषिणा। अन्तिमे तु अनर्गलप्रलापिनां पाश्चात्यगुणाभासकवितॄणाम् मुखमुद्रणमेव कृतमस्तीति कर्णेहत्य परिशीलनीयं निबन्धद्वयमिदम्। ततश्च

'सान्वयवादः'

'अनुभववादः'

ततो हि हिन्दीभाषायामेव—

संस्कृत-भाषा का दर्शन और आधुनिक हिन्दी तर्कशास्त्र

इति द्वित्रनिबन्धानुसन्धानानन्तरं पुनर्गम्भीरनिबन्धोल्लेखानुलेखो दृश्यते—

'प्रामाण्यप्रामाण्ययोः स्वतस्त्ववादो नु कस्य दर्शनस्य'

इति प्रधाने शीर्षके—'बौद्धदर्शनस्य प्रामाण्यवादः' इत्युपशीर्षके प्रामाण्याप्रामाण्ययोः 'स्वतस्त्व-परतस्त्व-प्रदर्शन-प्रसङ्गतः सर्वदर्शन-संग्रहस्था या द्विसंख्यायाः कारिकाया उल्लेखो दृश्यते तथाहि—

प्रमाणत्वाप्रमाणत्वे स्वतः-सांख्याः समाश्रिताः ।
नैयायिकास्ते परतः सौगताश्चरमं स्वतः ॥
प्रथमं परतः प्राहुः प्रामाण्यं, वेदवादिनः ।
प्रामाण्यन्तु स्वतः प्राहुः परतश्चाप्रमाणताम् ॥

इत्येवं चतुर्द्धा प्रामाण्याप्रामाण्ययोः वादःसिध्यति । उभयो स्वतस्त्वम् सांख्य-नये । २ उभयोः परतस्त्वम् न्यायनये । बौद्धानाम् तु ३ स्वतोऽ-प्रामाण्यम् परतः प्रामाण्यमामनन्ति । अस्माकं वेदवादिनां वेदान्तिनान्तु बौद्धपक्षतः सर्वथा विरुद्धानाम् ४ प्रामाण्यं स्वतो भवति अप्रामाण्यमेव परत इति सर्वेऽपीमे वादा ऊहापोहदिशा विस्तृत-विचारेण वादि-प्रतिवादिनां च वाद-प्रतिवाददिशा सम्यग् विवेचिताः सन्ति महाविदुषाऽनेनेहेति करणेहत्य परिशीलनीया इमे वादाः ।

पण्डितप्रवरेणानेन मध्ये मध्ये युक्ति-प्रमाणान्यपि ।

'दोष-ज्ञाने त्वनुत्पन्ने न शक्या निष्प्रमाणता ॥ ६० ॥

एवं त्रिचतुरज्ञान-जन्मनो नाधिका मतिः ।
प्रार्थ्यते तावतैवैकं स्वतःप्रामाण्यमश्नुते' ॥

इत्यादि श्लोकवार्तिकादि शास्त्रप्रमाणान्यपि प्रदर्शितानि ।

प्रामाण्याप्रामाण्यलक्षणानि तयोः स्वतस्त्वपरतस्त्वादिकं च सम्यङ्न्यायपरिभाषया मीमांसितानि सन्ति । प्रामाण्यवादस्य दुरूहत्वं तु न्यायशास्त्रमध्येतुंकामेन केनापि कविनैव प्रतिपादितम्—

उपाधिस्तु महाव्याधिः पक्षता प्राण-घातिनी ।
नमः प्रामाण्य-वादाय मत्कवित्वापहारिणे' ॥

इति संक्षेपः । शीर्षकाण्युपशीर्षकाणि संक्षिप्तानि च यथा—

न्यायस्य प्रामाण्यवादः

प्रामाण्यवादस्य सरलःसंक्षिप्तश्च परिचयः

अस्य हिन्दी भाषाऽपि 'प्रामाण्यवाद का संक्षिप्त परिचय' इति शीर्षकेण कृताऽस्ति निबन्धाऽध्येतॄणां छात्राणां कृते । ततः

प्रामाण्यवाद-समीक्षा

संस्कृत-सरल-पद्धत्या समीक्षां विधाय हिन्दीभाषायामपि अनेनैव शीर्षकेण विचारोऽस्ति । ततः सातकडिमुखोपाध्यायानां नवनालन्दामहाविहाराध्यक्षाणां महाविदुषां १९६१ खीष्टाब्दे वाराणसेयसंस्कृतविश्वविद्यालय-बौद्ध-दर्शनपरिषदि कृतसाध्यक्षीयभाषणस्य—

'भाषण-समीक्षा'

इति शीर्षकेण संस्कृतभाषायां तादृशशीर्षकेण च हिन्दी भाषायामपि समीक्षा विद्यते वादे कथं मल्लप्रतिमल्लता भवतीति दिदृक्षमाणैः पठनीयोऽयं निबन्धो न मयेह स्वनिर्णयो विव्रियते । इत्यलम् ।

(८३०) खाग्निवसुमिते पृष्ठेऽत्र पण्डितराजानां श्रीराजेश्वरशास्त्रि द्राविड-महाभागानां—

'न्यायकुसुमाञ्जलिः

इति शीर्षको लेखः संस्कृत-भाषायां च तेनैव शीर्षकेण मुद्रितोऽस्ति । ततश्चाग्निवेदवसु (८४३) मितेपृष्ठे—

'पण्डित-राजस्य न्यायकुसुमाञ्जलिलेखे विचारः'

इति शीर्षके महाविदुषोऽस्य प्रतिवादात्मको लेखः । तस्य हिन्दीभाषान्तरं च । ततश्चाप्रतिभात्मके निग्रहस्थाने प्रपतिते गुरौ हरिरामशुक्लः कोऽपि चन्द्ररसाष्टमितपृष्ठे (८६१)—

'न्याय-कुसुमाञ्जलि-लेख-विचार-परीक्षणम्'

इति शीर्षके स्वपरीक्षणं प्रारब्धवान् । परन्तु मे दृष्टौ 'आम्रान् पृष्टः कोविदारान् आचष्टे' इति नयमनुसृत्य प्रकृतमस्पृशन्नेव 'मुखमस्तीति वक्तव्यम् दशहस्ता हरीतकी' इति न्यायमाश्रित्य यद् यद्धि तन्मनसि

समागतं तत्तदुदीरितम् । तस्यापि सहिन्दीभाषान्तरस्य निरीक्षणम् अष्ट-षडष्टमि० पृष्ठे (८६८) महाविदुषा निबन्धयित्रा—

'न्याय-कुसुमाञ्जलि-विचार-परीक्षण-निरीक्षणम्'

इति शीर्षके सहिन्दीभाषान्तरे यदभिहितम् तत्तु तत्रैव—"अयं विरोधः प्रागपि मया प्रदर्शितः परं समाधानं न पश्यामि" इत्यत आरभ्य "अतः कण्ठ-पाशः सत्यापलापिनामेव कण्ठमभिलषति । न तु वैदिकदर्शनाध्येतॄणाम् । अतः सर्वथा निःसारमेवेदं परीक्षणम् । अलमत्र विशेष-विद्योतनेनेति" अवसानान्तेन लेखेन तदीयेन विमृशन्तु पाठका न वयमत्र किञ्चिद्वदामः । अप्रतिभानिग्रहस्थाने पतितस्य गुरोर्भूमिकां गृहीत्वा समागतस्य शिष्यस्य श्रीहरिरामशुक्लमहोदयस्यापसिद्धान्तनिग्रहस्थाने पातं किं विवृणुमोविवृणमोवेत्यलम् । ततोऽपि शून्याष्टाष्टमितपृष्ठे (८८०) पुनारभमाणः श्रीहरिरामशुक्लमहोदयो मन्ये स्वीयमपसिद्धनिग्रहस्थानं विमिमृक्षुः प्रतिवादिभूमिकामाधाय—

'न्याय-कुसुमाञ्जलि-विचारपरीक्षण-याथार्थ्यानुसन्धानम्'

इति शीर्षके यदुद्गिरति तदपि च वेदाङ्काष्टमित पृष्ठे (८६४)

'न्याय-कुसुमाञ्जलि-विचार-परीक्षण-याथार्थ्यानुसन्धान-समीक्षणम्'

इति शीर्षके महापण्डितैरोझामहोदयैर्यथा पूतिकुष्माण्डीकृतं विद्यते । तथा तेषामेव शब्दैस्तत्र द्रष्टव्यं यथोक्तं संस्कृत-पत्र-सम्पादकेन श्रीकालीप्रसादविदुषेति नास्माभिः स्वशब्देन किञ्चिदुच्यते—निबन्धमालाविषयेऽपि तद्विरचयितृभिर्निबद्धं पद्यमेव—

श्रीविद्यावैजयन्ती गुरुवर-मनसः प्रोद्यता रत्नमाला
सम्पूर्णा दर्शनानामभिनव-कुसुमैः सञ्चितैः सन्निबन्धैः ।
हिन्दी-भाषाविरावा सरस-सुरगवीसूत्र-बद्धा विशाला
दृष्टा-घ्राताऽन्तरङ्गं विशतु लसतु वः शास्त्रसारा रसाला ॥

इति बहुमन्यते । नापरमुच्यते ।

अवसाने सम्प्रति अस्माभिस्तु सर्वमिदं निबन्धजातमधीत्यातिचमत्कृतैर्बोभूयते । यन्महाविद्वांस इमेद्य सर्वदर्शनकृतं सायणमाधवमप्यतिशेते । 'तया निबन्धमालया स हि सर्व-दर्शनानां विषयानुवादं व्यधाद् । इमे तु

पूर्व-पक्षोत्तर-पक्षाभ्यां सहृदयैः—परिशीलनीयं सुबुद्धच्छात्रैरध्येलिमं परम-रहस्यं त्रिवृण्वन्तीति श्रद्धया मननीयैषा 'श्रीविद्यावैजयन्ती निबन्धमाला' बहुश्रेयसी मञ्जु-मसृण-सरल-संस्कृत-भाषया राष्ट्रभाषया च तद्विषयानु-वादिन्या सम्वलिता । यत्र परमाणुवादतः प्रारभ्य गहनदुरूह प्रामाण्यवादान्त-वादानां सुस्फुटं विचारः सम्भृतोऽस्ति । "श्रोतव्यः श्रुतिवाक्येभ्यो मन्तव्य-श्चोपपत्तिभिः" इति स्मृतिरपि सफलीक्रियते—अवसाने चोपहरन्तो वयं वदामः—

पठन्तु सर्वेऽखिल-शास्त्र-वार्धिगान्
वैदुष्य-पूर्णान् विविधान् विकल्पितान् ।
निबन्धसारान् बहु-विज्ञ-सम्मतान्
महाधिया सूरिवरेण गुम्फितान् ॥

इति विरमामो विस्तरात्

विदुषां वशंवदाः डॉ० श्रीगोपालशास्त्रिणो (दर्शनकेशरिणः)
(राष्ट्रपति-सम्मानिताः काशीपण्डित-सभाध्यक्षाः)
डी. ५६।३१ सिगरा, वाराणसी । दूरध्वनिः—६५६६५
सौर दिनाङ्कः २५।१०।२०३४ वैक्रमे.

श्री गुरुचरणेभ्यो नमः



काशी हिन्दूविश्वविद्यालय काशी, संस्कृत महाविद्यालय दर्शन विभागाध्यक्ष गुरुवर पण्डित प्रवर श्री श्री शङ्कर तर्करत्नभट्टाचार्य महोदय



काशी हिन्दूविश्वविद्यालय संस्कृत महाविद्यालयाध्यक्ष महामहोपाध्याय विद्यावैजयन्ती उद्भावक गुरुवरपण्डित प्रवर श्रीबालकृष्णमिश्र महोदय

विद्यावैजयन्ती निबन्धमाला

श्रीविद्यावैजयन्ती गुरुवर मनकी ज्ञानधारा प्रवाही
जाता ज्योतिप्रदीपा चरणरतमनोमोहपाशप्रणाशी ।
नाना विद्याविलासी जगति विजयते हर्ष वर्षा उल्लासी
थोड़ीं पूजाप्रसादी बहुत समझि लो प्रीत हो प्रीतिभासी ।।

जैसा याद आता है, १६३४ ई० से १६३८ ई० तक का समय होगा, कुछ विद्वानों के परामर्श से मेरे गुरुवर स्व-महामहोपाध्याय पूज्यपाद श्रीबालकृष्णमिश्र-महोदयजी के मनमें सहसा भावना उठी कि विद्यावैजयन्ती संस्कृत मासिक पत्रिका का प्रकाशन हो, उसके लिये संस्कृत में विज्ञापन प्रकाशित हुआ, प्रसारित भी हुआ, मैं तो

अर्थहीन परिवार पोषण के लिये अध्ययन समाप्त नहीं होने पर भी गुरुचरणों के सन्निधान को छोड़कर कुछ पैसे के लिये गुजरात घूमा करता था, इसमें नहीं था, तथा कुछ कर भी नहीं सकता था, पीछे किसी समय आया, गुरुचरणों का नमन किया, और उस विज्ञापन को पाया, उसको किसी पुस्तक में रख दिया, उसके बाद कभी दो एक वर्ष बीतने पर गुरुजी के पास आया, पत्रिका का प्रकाशन नहीं हुआ, गुरुमुख से सुना कि जिन दो समुत्साही परिश्रमी निवेदकों के प्रयास पर विश्वास के साथ विज्ञापन का उपक्रम हुआ था, वे दोनों दूर देश के हैं; घर गये, गृही हैं, अपने व्यवसाय में व्यस्त हो गये, अब विश्वास नहीं आ रहा है कि वैसा होगा, उसके बाद ही चौखम्भा से प्रकाशित वादवारिधि में गुरुवर के कुछ वादों का प्रकाशन हुआ।

उसके बाद बहुत वर्षों के बीतने पर गुरुवर को श्रीविश्वनाथ सायुज्य पा लेने पर कभी पुस्तक में रखा हुआ वह विज्ञापन आँख के सामने पड़ा, गुरु की अनुकम्पा का दुःखद स्मृति हो उठी, और गुरुवर की कुछ पूजा नहीं किया इस खेद को उठाया, तथा शीघ्र ही मानसिक भावना जगाया कि जो कुछ लिखूं उसको इस विद्यावैजयन्ती निबन्धमाला के पुष्परूप से समर्पण करूँ, वह भी दीन असक्त मेरा बड़ा मनोरथ हुआ, जिसमें बड़े से बड़े विघ्न पड़े, एक छोटी पोटरी में व्याकरण और साहित्य के निबन्ध थे, उनमें अधिकतर पत्रपत्रिकाओं में प्रकाशित हुए थे, थोड़े अप्रकाशित भी रहे, पोटरी की ही चोरी हो गई, मनीषा मन ही में विलीन हुई, मैं हताश हुआ, बहुत प्रयास पर प्रकाशितों के पाँच या छही कहीं २ मिल पाये।

दार्शनिक निबन्ध तो अलग पोटरी में थे, उस पोटरी की चोरी नहीं हुई, किन्तु कुछ सड़े, कुछ बिखरे, कुछ टुकड़े पत्र वाले पुराने सड़े थे, उनको सज्जाकर हिन्दी अनुवाद के साथ अलग पुस्तकरूप से विद्यावैजयन्ती निबन्धमाला के प्रकाशन की इच्छा हुई, उसको करते हुए चोरी गये हुए मेरे आलङ्कारिक और व्याकरण के निबन्ध अधिकतर मिल गये, उनको भी हिन्दी अनुवाद से सजाया किन्तु रसगङ्गाधर की मेरी रसचन्द्रिका संस्कृत टीका इस प्रसङ्ग से तीस वर्ष पहले से लिखी पड़ी है, पहले उसका प्रकाशन होना चाहिये, यह फिर भी वृद्ध असहाय धनहीन बलविहीन रोगक्षीण मेरा दुःसाध्य मनोरथ हुआ, तो भी आगे प्रयास किया। काशी से बाहर रहते हुए १९७५ ई. के जनवरी में ही काशी के एक विद्वान् के प्रेस में सटीक रसगङ्गाधर का प्रकाशन

सुरू किया, एक मास में एक फरमा छपा, संस्कृत का प्रूफरीडर नहीं मिलता ऐसा कारण बताकर प्रेस ने मुद्रण बन्द कर दिया, फिर ८४ वर्षीय प्राचीन प्रसिद्ध विद्वान् शास्त्र-सेवी मेरे पर सदय हितैषी ब्रह्मर्षि श्रीगोपाल शास्त्रीजी से पत्र द्वारा प्रार्थना किया, वे उपनेत्र को नहीं अपनाते हुए सूक्ष्म अक्षरो के वाचन में बड़ी कठिनाई को सहते हुए भी इस काम को किसी प्रकार शुरू किये, प्रेस की अक्षमता से छ मास में फिर दो ही फर्मा छप पाया। फिर वह प्रेस छोड़ दिया, दूसरा प्रेस मिला नहीं, काम बन्द हो गया; ऐसा हो गया कि काशी में मेरे रहे विना इसका मुद्रण नहीं हो सकता, फिर श्रीकाशी विश्वनाथ की अनुकम्पा से कुछ विद्वान् मेरे ऊपर दया दृष्टि दिये, सहायक हुए, मैं १९७६ जून में काशी आ गया, मेरी आर्थिक कठिनाई और भी बढ़ गई, परिवार से अलग हुआ, अपनी कठिनाई का स्वयं उत्तरदायी बना। मकान औषधि नागरिक और विशेष खर्च सवारी पत्नी की कठिनाई की जवाब देही नोकर का खर्च बहुत बढ़ा, तो भी साहस किया, दूसरे प्रेस में काम शुरू किया, किसी प्रकार एक मास में एक चौथा फर्मा छप पाया, जोरों से बीमारी हुई, उसी से काशी से बाहर जाना पड़ा, मुद्रण काम बन्द हुआ, अधिक दुर्वल अवस्था में काशी आया, किसी प्रकार ७६ दिसम्बर से तीसरे प्रेस में पांचवें फर्मे से रसगङ्गाधर का मुद्रण शुरू हुआ। उस समय सोचता था कि यद्यपि बड़ी पुस्तक होगी तो भी खर्चे के संकोच से रसगङ्गाधर के अन्त में विद्या-वैजयन्ती नाम से आलङ्कारिकनिबन्धमाला का मुद्रण तथा प्रकाशन कर दूंगा, उसमें भी बाधा पड़ी कि श्रीसम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालय के कुछ अधिकारीगण मेरी कठिनाईपर दया करके रसगङ्गाधर का प्रकाशन स्वीकार किये, सामग्री ले लिये, मेरे मुद्रित अंशों का प्रथम भाग करके प्रकाशन भी कर दिये तथा दूसरे भाग के प्रकाशन का पूरा आश्वासन दिये, उनकी स्वीकृति विद्यावैजयन्ती की नहीं थी; दूसरी स्वीकृति मिलने में कठिनाई मालूम पड़ी, इस प्रकार विद्यावैजयन्ती का पृथक् प्रकाशन आवश्यक हो गया, तथा बड़ी कठिनाई में मुद्रण शुरू हुआ, मनोरथ का बाहरी आकार प्रगट हुआ।

गुरुवर का विज्ञापन तो बहुत पुराना खराब कागज वाला अनेक भागों में टुटा हुआ नष्टप्राय है, निवेदकों का नाम भी नहीं बचा है, दृष्ट परिचित कुछ स्थूलकाय प्रायः गुर्जरीय को सर्वथा भूल रहा हूँ, द्वितीय का रघुनाथ इतना नाम याद आता है; कृशशरीर श्याम तरुण दाक्षिणात्य थे, वैयाकरण थे, वेदान्त पढ़ते थे, शिरोमणि उनका उपनाम था अथवा व्याकरणशिरोमणि परीक्षा पास किये थे यह ठीक स्मृत नहीं हो पाता, किसी प्रतिष्ठित पद पर अध्यापन करते हों ऐसा संभव है, एक प्रसिद्ध वैयाकरण महामहोपाध्याय तात सुब्रायशास्त्री दाक्षिणात्य वृद्ध विद्वान् थे, मेरी छात्रावस्था में उत्तरभारत के संस्कृत परिषदों के लिये आहूत होते थे, उनकी जीवनी विद्वता यशस्विता के विषय में उत्तर भारतीय किसी संस्कृत पत्रिका में कभी लेख पढ़ा था; उसके

लेखक वही रघुनाथ विद्वान् थे ऐसा आभास हुआ था, शायद पत्रिकाकार लोग जानते हों।

खण्डित उपलब्ध विज्ञापन स्वरूप

॥ श्रीकृष्ण ॥

॥ विद्ययाऽमृतमश्नुते ॥

॥ संस्कृतविद्यानुरागिणो महानुभावा: ॥

····दितमिदं भवादृशां यत्साम्प्रतम् प्राचीनसंस्कृतनिबन्धानां
···पटलदंशनेन वा निलयानलकीलकवलनेन वा पाथसपृषत
····पातेन वा विलोप: क्रमादवलोक्यते, क्वचन प्रकाशिता अपि ते मूल्य-
बाहुल्याद् यावदपेक्षितकलावैकल्याच्च न सन्तोषमुपजनयन्ति मान-
सेषु प्रणयिनाम्, अनुपपत्तिसन्ततिमेतादृशीमनुसन्धाय विदूयमानमा-
नसै: कृतिवरैरसकृदुत्साहिता: हिन्दूविश्वविद्यालये वेदान्तप्रधानाऽध्या-
पका: ख्यातवैदुष्या: श्रीबालकृष्णमिश्रमहाशया: पुरोदीरित-
त्रुटिविघटनाय विद्यावैजयन्तीसमभिधानाया
मासिकपत्रिकाया विकस्वरानुकम्पाभि: सम्पादनभारं स्वीचक्रु: ।
महाभाग्यमिदं यत्सुरसरस्वतीं समुन्नेतुमिमे कार्यविरुद्धसमया अपि
···करा: समभूवन् ।
····पि पत्रिकाया: प्रकाश:··········

दार्शनिक निबन्धों की हिन्दी

यह अभिलाषा है कि इन निबन्धों के सारांश को संस्कृत भाषा में अप्रविष्ट भी हिन्दी भाषा द्वारा समझ सके, इसलिये हिन्दी का संनिवेश किया गया है, अन्यथा संस्कृत की अपेक्षा हिन्दी लिखने में मुझे कठिनाई मालूम पड़ती है, जिससे कमजोरी प्रतीत होती है, किन्तु असंस्कृतज्ञ भी दार्शनिकविचारधारावाले इसको पढ़े और समझें तो यह सब श्रम सफल हो।

दूसरा यह भी मनोरथ है कि दार्शनिक विश्लेषणों को हिन्दी भाषा में उतारना, जिससे हिन्दी भारती की कुछ सेवा हो, यद्यपि हिन्दो भाषा में चिरकाल से प्राच्य-प्रतीच्य अनेक दर्शन साहित्य उतरे हुए हैं, इतिहास-निबन्ध-अनुवाद आदि अनेक प्रकार की दर्शन चर्चाओं से इस समय हिन्दी भण्डार सुसज्जित है तो भी उससे कुछ अधिक बढ़ने का प्रयास है, मेरे निबन्ध दार्शनिक विश्लेषणों में कुछ आगे बढ़े हैं ? उसके अनुसार कुछ भाषा बढ़ी है, अधिक बढ़ाना तो नहीं किया गया, अभी हिन्दी में प्रचलित

नहीं है ऐसा लिख कर आगे का छोड़ दिया गया, इस समय की हिन्दी बहुत बढ़ी है, शब्दकोश उसके बहुत बढ़ गये हैं, प्रान्तीय भाषाओं के शब्द—कुछ विदेशीय शब्द— विभिन्न कार्यालयों के भी अलग २ शब्दकोश हो गये हैं, राजकीय उन-उन विभागों के हिन्दी पत्र दूसरे विभागों के लिये कठिन हो जाते हैं, वे शब्द अभीं पारिभाषिक हो गये हैं, उसी प्रकार कुछ दार्शनिकशब्द प्रचलित हो, तथा दार्शनिक हिन्दी भी कही जा सके तो अच्छा हो, हिन्दी द्वारा दार्शनिक पदार्थों का परिचय कुछ सरल हो जाय।

परिष्कारभाषा

परिष्कारभाषा परिचय के लिये एक हिन्दी माध्यम से छोटा सा निबन्ध इसमें रखा गया है, बुद्धिमान् विचारक लोग उसको देखें, मनन करें, जिन वस्तुओं के लिये जिन सम्बन्धों के लिये जिन शब्दों की योजना उसमें है उन वस्तुओं को समझें, वे वस्तुयें और वे सम्बन्ध इस संसार में हैं या नहीं ? हैं तो उनके लिये इसके अतिरिक्त कोई शब्द है या नहीं ?, यदि नहीं है तो वहां बताये हुए भेद कैसे सिद्ध होंगे ?, वे पदार्थ यदि संसार में हैं तो उनका व्यवहार करना हो तो कैसे किया जाय ?, इस पर विचार करें। यह ठीक है कि भाषाशास्त्र रोटी धोती नहीं बनाता, उसकी समस्या तो सभी समय किसी भी प्रकार सम्गहित होती है, इससे भाषाशास्त्र व्यर्थ नहीं होता।

भारतीय दर्शनों पर हिन्दी में लेख तथा पुस्तकों के पढ़ने का प्रयास किया; उससे अनुभव हुआ कि लेखक शायद विषय समझते भी हों तो भी उनका संस्कृत भाषा में अच्छा प्रवेश नहीं है तो हिन्दी लेख में सफल नहीं हैं, इस पर इस पुस्तक में 'संस्कृत भाषा का दर्शन और तर्कशास्त्र' निबन्ध है, जिसमें पुस्तकों का उद्धरण देकर कुछ दिखाया गया है। यहां इसको छोड़ देता हूँ। किन्तु हिन्दी भाषा को दार्शनिकता के तरफ बढ़ने की आवश्यकता है यह अवश्य समझता हूँ।

भारतीय दार्शनिक विद्वान् दर्शनो में इतना सूक्ष्म विवेचन उतारे कि साधारण संस्कृतभाषा भी नहीं सह पाई उसमें एक परिष्कारभाषा प्रगट हुई। इस पुस्तक में भी एक प्रामाण्यवाद का बड़ा प्रकरण है, जिस में अधिक संस्कृत के कई लेख हैं, हिन्दी के भी अनेक हैं प्राचीन दार्शनिक संस्कृत लेखकों में महाविद्वान् श्रीवाचस्पतिमिश्र जी स्फुट भाषी भी हैं, न्यायवार्त्तिक तात्पर्यटीका में न्याय और बौद्धों के प्रामाण्यवाद का वर्णन किये गये हैं, उसमें अनेकवार स्वतःप्रमाण शब्द आया है, उसी लेख से प्राचीन उदयनाचार्य परतः प्रमाण स्फुट करते हैं, उसका व्याख्यान चिन्तामणि में भी नव्यन्यायशैली में विस्तृत परतः प्रमाण रूप से किया गया है। जो भी अभी भी व्युत्पन्न प्रामाण्यवाद-गदाधरी आदि को ठीक समझ कर पढ़कर तात्पर्य टीका पढ़ेगा उसको परतः प्रामाण्य ही सुझेगा। तौ भी आधुनिक बड़े विद्वान् संस्कृत भाषा के लेखक वक्ता भी कोई २ स्वतः प्रमाण ही समझता और लिखता है।

मुझे छात्र अवस्थाओं में गुरुजनों से सुनने का अवसर मिला कि नव्य न्याय व्युत्पत्ति के विना भारतीय दर्शनों का सूक्ष्म विवेचन नहीं पा सकता, तथा वेदान्त के नव्य प्राचीन ग्रन्थों के समुचित अध्ययन और परिशीलन से न्याय के प्रमेय स्फुट और परिमार्जित होते हैं, मुझे पीछे वेदान्त के नव्य ग्रन्थों के परिशीलन के बाद ये सुने हुए सर्वथा सत्य निकले, स्वर्गीय पण्डितराज श्री राजेश्वरशास्त्री जी नव्य न्याय व्युत्पति को अधिक जगह उपयुक्त करते थे, प्राचीन भारतीय राजनीतिशास्त्र में पञ्चावयवों के प्रयोग से ही स्फुटता लाने का प्रयास करते थे जब नव्यन्याय विचारधारा दूसरे शास्त्रों को विकसित की है तब अपने घर दर्शनशास्त्रों को कैसे छोड़ेगी ? इसलिए वेदान्त के नव्य ग्रन्थ दूसरे दर्शनों के खण्डन में जब प्रवृत्त हुए तब उनको अपनी अवस्था तथा सिद्धान्तों पर भी भार पड़ा उसके लिये उनको अधिक सूक्ष्म विचारों पर आगे चलना पड़ा, दूसरे दर्शनों पर कुछ कठिनाई छोड़े जिससे दूसरे दर्शनों को भी कुछ आगे वढ़ना पड़ा। अतः जिन विषयों पर मेरा निबन्ध है वह उस विषय के प्राचीन निबन्धों से आगे बढ़ा है अधिक विश्लेषण का प्रयास किया है।

केवल नव्य न्याय की भाषा ही नहीं किन्तु विचार प्रणाली की एक रीति है उससे भी एक दृष्टि बनती है, उसका भी कुछ उपयोग इसमें मिल सकेगा, जैसे कि वेदान्त का अध्यास-दृष्टि सृष्टिवाद-माया का स्थान आदि की दृष्टि भी कुछ व्यापक मिल सकेगी, जो भाषा की कठिनाई को नहीं लेकर भी ग्रन्थों ही पर आधारित न होकर दूसरे दर्शनों में भी लक्ष्यों का अन्वेषण कर सकेगी।

मैं प्रायः विद्वानों की गोष्ठियों में कुछ नूतनता की जिज्ञासा से सर्वदा सम्मिलित होने का प्रयास करता था, तथा अभी भी शास्त्रीय निबन्धों को उत्सुकता से पढ़ता हूँ, गोष्ठियों में और विद्वानों के लेख या भाषण में अधिक एकदेशिता पाता हूँ, संस्कृत पण्डितों के पास ग्रन्थों का ही अपनी भाषा में अधिक वर्णन देखता हूँ, उतने से सन्तोष नहीं होता। नव्यन्याय विचार प्रणाली या उसकी भाषा क्रमशः हिन्दी में उतारी जा सकती है, उसमें यदि सभी ढंग के दार्शनिक भारतीय विद्वानों का ऐकमत्य हो जाय तथा सभी इसमें सहयोग करें, भारतीय दार्शनिकों का दो वर्ग साधारण होता है, एक जो आरम्भ से ही संस्कृत माध्यम से पढ़ते हैं या पढ़ाते हैं, तथा नव्यन्याय की व्युत्पत्ति पाकर वेदान्त आदि भारतीय दर्शनों की नव्य विचार प्रणाली में प्रवीण हैं, दूसरे जो ईङ्लिश माध्यम से पढ़े हैं और पढ़ाते हैं, और संस्कृत भाषा में प्रौढ़ि नहीं रखते तथा भारतीय दर्शनों की भारतीय अध्ययन प्रणाली से परिचित नहीं हैं, इन दोनों वर्गों में अभी बड़ा विभेद है; इनका समन्वय नहीं हो पाता, भारतीयों के समन्वय के लिये हिन्दी भारती ही क्षेत्र है, दोनों हिन्दी में पूरा लिखें और दोनों का दोनों पढ़े, सो अभी नहीं हो रहा है, दूसरे वर्ग के दार्शनिकों के सम्पर्क में अनेक बार मुझे सुनने का

अवसर मिला है कि अमेरिका के दार्शनिक कहते हैं कि भारतीय नव्यन्याय काब हुत बड़ा साहित्य हैं, कोई भारतीय विद्वान् उस पर लिखकर हम लोगों को देने के लिये तैयार नहीं होता, १५ वर्ष से कुछ और पहले का समय होगा कि कोई अमेरिका का लौजिक विद्वान् पटना विश्वविद्यालय में आया था, व्याख्यान किया, उसने पूछा कि प्राचीन परम्परा से पढ़ा पढ़ाने वाला कोई गौतम लौजिक का विद्वान् हो तो उसको मिलाईये, मैं उस समय पटना में था, मेरा किसी ने नाम लिया, डा० बाबू राजेन्द्र प्रसाद जी पटना यूनिवरसिटी के प्रोफेसर जो अमेरिका से विदेशीय लौजिक का विशेष अध्ययन कर आये थे, भारत में उस विषय के प्रसिद्ध विद्वान् उसी समय हो गये थे, भारतीय दूसरे विश्वविद्यालयों में उसके व्याख्यान के लिये जाया करते थे, कुछ वर्ष के बाद वे कानपुर इन्स्ट्यूट में चले गये थे, वे ही मुझे अमेरिकन लौजिक विद्वान् के पास ले गये, और मेरी हिन्दी और अमेरिकन की अङ्गरेजी का माध्यम वे ही रहे, उस अमेरिकन की व्युत्पत्ति जो मुझे मालूम पड़ी वह द्वितीय वर्ग के दार्शनिक विद्वानों में मैं आशा नहीं करता, बात बहुत बड़ी नहीं थी, मुक्तावली तक ही में समाप्त थी, शाब्दबोध और उसके कारणों के विषय में चर्चा थी, उनके प्रश्न के अनुसार मुझे सरल ढंग से उत्तर देना था, योग्यता के स्वरूप में मैं वास्तविक को छोपाकर सरलता की दृष्टि से कुछ दूसरा कहा उसपर उसको अनुपपत्ति मालूम पड़ गयी, उसने प्रश्न किया, फिर मैंने वास्तविक कहा तो उसको सन्तोष हो गया। उससे मुझे मालूम पड़ा कि दूसरी भाषाओं में भी ये कुछ विद्यायें हैं और कुछ जानकार हैं, पं. श्रीधीरेन्द्रमोहनदत्तजी जो पटना विश्वविद्यालय के पुराने दार्शनिक प्रोफेसर थे उस समय शान्तिनिकेतन में रहते थे, अच्छे सहृदय विद्याप्रेमी विद्वान् थे, मधुवनी दर्शन परिषद् में आये थे, डा. राजेन्द्र प्रसादजी उनके विद्यार्थी थे, अच्छा गुरुशिष्यभाव दीख पड़ता था, मेरे सामने डा. राजेन्द्रप्रसादजी से कहे कि तुम अमेरिका से शब्दों के विषय में पढ़कर आये हो; भारत में क्या है सो जानों, पं. जी से शब्दशक्ति प्रकाशिका पढ़ो, स्वीकार किये, पटना आकर थोड़ा प्रयास भी किये किन्तु जितने श्रम और समय की अपेक्षा थी उसके लिये समर्थ नहीं हुए छोड़ दिये।

इन वृत्तान्तों से इतना ही प्रकृत में सूचित होता है कि वे डाक्टर महोदय भारतीय लौजिक नहीं जानते अथवा बहुत कम जानते हैं, तो भी शायद वे अपने लौजिक व्याख्यान में कह देते हैं कि भारतीय लौजिक यहां तक नहीं पहुंचता, प्रथम वर्ग के विद्वान् कहते ही हैं कि नव्यन्याय से प्रभावित सूक्ष्म विचारों पर उतरे भारतीय दर्शनों का परिज्ञान नव्यविचार भाषा की अवश्य अपेक्षा रखता है, इन कलहों की शान्ति अथवा आपसी समन्वय तभी संभव है जब कि दोनों वर्गों के विचारात्मक विश्लेषणात्मक प्रचुर दार्शनिक साहित्य हिन्दी में आ सके यह संभव है कि आरम्भ में वह हिन्दी

भाषा कठिन होगी, उसको अध्यापक से समझना पड़ेगा, तो भी वह बड़ी कठिनाई न समझी जाय, संस्कृत अथवा इंगलिस में भी पढ़ाने के लिये आवश्यकता पड़ती है; हिन्दी पुस्तक माध्यम से भी दर्शन पढ़ाना पड़े तो क्या हरज है ? ।

वैसा हिन्दी दार्शनिक साहित्य कौन करें, यह भी कठिन है, पहला वर्ग नहीं कर सकता, क्योंकि उसके पास आर्थिक कठिनाई है, कुछ थोड़े लोग आधुनिक नवीन अध्यापक वृत्ति पाते हैं, अधिकतर पारिवारिक सज धजों में व्यस्त हो जाते हैं, इसके लिये उनके पास अर्थ नहीं रहता, अभी समाज तथा राज्य में दोनों वर्गों की समता भी पूरी नहीं आई है, मेरी ही जो आर्थिक स्थिति समझता है वह मानता है कि मेरा इतने बड़े खर्चे से इतनी वड़ी पुस्तक छपवाना और प्रकाशन करना जीवन से खेल करना है, तथा मना किया और मना करता है, यदि मेरा ही समाज में अथवा राज्य में कुछ भी विद्वत्ता की अथवा इस कार्य की उपयोगिता की प्रतिष्ठा होती तो अवश्य कोई प्रकाशक प्रकाशित कर देता, आर्थिक उलझन मेरे उपर नहीं आता, तथा प्रकाशन के वाद भी प्रचार या विक्रय चल पाता ।

दूसरा वर्ग भी नहीं कर पाता कि आरम्भ से इंगलिस में चिरकाल तक जुटे रहने से हिन्दी में काम करना उनके लिये कठिन होता है, और विश्व में अभी हिन्दी की अपेक्षा अंग्रेजी भाषा का क्षेत्र अधिक लाभ प्रतिष्ठा भी अधिक । अस्तु, इतनी ही मेरी टुटी फुटी हिन्दी सेवा हो, इसके लिये हिन्दी अपनाई गई ।

किसी प्रकार भगवत्कृपा तथा विज्ञजनों की सहानुभूति से यह विद्यावैजयन्तीनिबन्ध-माला का प्रथम भाग दार्शनिक निबन्धमाला सामने आ रहा है, दूसरा भाग आलङ्कारिक निबन्ध माला तथा तीसरा भाग व्याकरण निबन्ध माला हिन्दी के साथ तैयार है, उसका क्या होगा ? क्या कहा जाय ? जब की मेरा क्या होगा ? नहीं कहा जा सकता ।

अन्त में प्रामाण्यवाद लेख परम्परा अधिक हो गई है, पहले से ही इसकी कठिनता के कारण मेरे अनेक लेख निकले हैं जो सभी इसमें नहीं लिये गये, पुराने वाचस्पति और बौद्धों के लेख में एक तरह की भाषा है, जिससे सिद्धान्त निर्णय में विद्वानों को भ्रम हो गया है फिर उदयनाचार्य के लेख में आधुनिक प्रचलित मार्ग का सूत्रपात हो गया है, तथा और नवीनों के व्याख्यान से न्यायसिद्धान्त में कठिनाई नहीं है तो भी बौद्धों के सिद्धान्त निर्णय में अभी भी कठिनाई है, इसलिये अनेक लेख देने पड़े, पुनरुक्ति खटकेगी किन्तु सभी में कुछ २ विशेष विषय हैं इसलिये दिये गये। महा विद्वान् सातकड़ी मुखर्जी-नालन्दा महाविहार अध्यक्ष का भी लेख है इससे पाठक कौतुकी होंगे ।

अन्तिम न्यायकुसुमाञ्जलि लेख से इस पुस्तक का उपसंहार होता है, उसमें भी छ लेख हैं, वड़ा ही है, स्वर्गीय आदरणीय पण्डितराज राजराजेश्वर शास्त्री द्रविडजी का प्रथम लेख है, स्वर्गीय प्रसिद्ध गम्भीर विद्वान् विनयी पं० श्री हरिराम शुक्लजी के दो लेख हैं, इससे पढ़ने की उत्कण्ठा होगी ।

कठिनाई भी अन्त में यह आ गई कि पुस्तक बड़ी हो गई, मेरी शारीरिक अशक्ति और वस्तुओं की महर्घता से खर्चा बहुत पड़ गया, पुस्तकविक्रेता भी बहुत महगें हो गये, विक्रय कमीशन अधिक देना पड़ता है; इससे पुस्तक का मूल्य अधिक हो गया, मैं दरिद्र कृपण विना मूल्य किसी को दे नहीं सकूंगा, विद्वद्वर्ग पुस्तकों के लिये पैसा खर्च करने में संकोच करते हैं तो इसको लोग कैसे पढ़ेंगे ?, छात्रवर्ग धनी माना ही नहीं जाता, तो भी पाठकों से प्रार्थना है कि जो इसको पढ़ना चाहते हैं तथा मूल्य देना नहीं चाहते या किसी कारण नहीं दे पाते वें पढ़कर सुरक्षित लौटाने की शर्त पर हमसे पुस्तक लेने की कृपा करें; और इस प्रार्थना को सत्य माने, क्योंकि दूसरे लोगों के पढ़ने से ही मेरे श्रम की सफलता है।

मेरी आर्थिक कठिनाई प्रबल है, महंगी, भृत्य रखना आदि खर्चों से मेरा काशीवास दुःसाहस है, सर्वदा सन्देह बना है कि यहां का खर्च न चलने से मेरा काशीवास छुट जाय, खरीद करने वाले लोग यदि दया दृष्टि रखेंगे तो उनके पैसे का सदुपयोग भी संभव है। यदि पैसा हुआ तो दूसरे और तीसरे भाग का प्रकाशन भी संभव है।

मैंने अपनी शक्ति के अनुसार पूरा प्रयास किया, पैसा भी शुद्धता के लिये खर्च किया, तो भी मुद्रण अशुद्धि कुछ रह गई, जिनसे भाव समझने में कठिनाई पड़े ऐसी अशुद्धियाँ आठ दश ही होगीं, तो भी शुद्धिपत्र दे रहा हूँ, पाठक कृपाकर इसका उपयोग करें, पहले संशोधन करके पढ़ना अच्छा होगा, कुछ सम्प्रदाय ऐसा भी देखता हूँ कि अशुद्धि रहते हुए भी शुद्धिपत्र नहीं देते, लेकिन मुझे वह पसन्द नहीं है।

समादरणीय विद्वन्मणि ब्रह्मर्षि श्री गोपाल शास्त्री दर्शन केसरीजी की अनुकम्पा का मैं विशेष कृतज्ञ हूं, कि करीब नवे ९० वर्ष की अवस्था में भी चश्मा के विना अव्यवधान नेत्रों से मेरे अर्थदारिद्र्य सूचक इन छोटे अक्षरों को मेरी प्रार्थना पर पढ़ने का कष्ट किया, तथा अपनी शुभाशंसा को संस्कृत में लिखकर पुस्तक में दे दिये हैं, जो मेरी प्रशंसा में विशेषणों का आधिक्य किये हैं उसको मैं उनकी शुभभावना व्यञ्जन मानकर सह्य करता हूं तथा वैसा ही पूरा मुद्रित किया जाता है, उसी को संस्कृत लेख मानता हुआ मैं हिन्दी में अपना निवेदन लिखने के लिये अवसर पाता हूं। उनकी स्वाभाविक उदारता बहुत दिनों से मुझे मालूम थी, जिसका ऐसे कामों में तीन वर्ष से उपयोग कर रहा हूँ, रसगङ्गाधर रसचन्द्रिका के प्रारम्भिक मुद्रण में भी उनका पूरा प्रयास हुआ था।

इस प्रसङ्ग पर पुराना २० वर्ष का संस्कृत कार्ड पत्र प्रस्तुत करता हूं, पुराने दार्शनिक पं० श्रीमान् धीरेन्द्र मोहन दत्तजी का है, उनकी एक प्रसङ्ग में उपर भी चर्चा आई है, वे पटना विश्वविद्यालय दर्शन विभाग का चिरकाल तक अध्यक्ष रहे थे, सेवा-विरत होकर शान्ति निकेतन रहते थे, पटना हिन्दी मासिक पत्र साहित्य में मेरे 'न्याय-शास्त्र परिपूर्ण तथा स्वतन्त्र दर्शन है' लेख को पढ़कर पटना में कार्डपत्र भेजे थे।

(यथार्थ प्रतिलिपी)

शान्ति निकेतन—पश्चिमवंग ११-६-५८

मान्य नैयायिक वरेण्य

भवतां न्यायमण्डकं स्वतन्त्र मनन पूर्णं निबन्धं प्राप्य अनुगृहीतोऽस्मि । यद्यपि इदानीन्तनाः नैयायिका बहुशः 'इदन्तु कण्टकावृत्तं तत्त्वन्तु बादरायणाद्' इति मन्यमाना न्यायदर्शनस्य परमार्थसाधकतां न तादृशं समाद्रियन्ते, प्राचीननैयायिकानां कृते न्याय-दर्शनमपि मोक्षसाधनमासीत् इत्यत्र न कोऽपि संदेहः । आधुनिकेषु अपि महामहोपाध्याय-फणिभूषणतर्कवागीशस्य भवादृश एव पक्ष आसीत् ।

सर्वेषां दर्शनानाम् एकवाक्यता तु अल्पसंख्यकानां दार्शनिकानामेव प्रयासमात्रम् । नानात्वन्तु सुस्पष्टम्, आधुनिकदृष्ट्या अधिकतरगौरवावहम् च । बहुजनहिताय भवद्भिः दुरूहाणां न्यायतत्त्वानां हिन्दीभाषायाम् आलोचनं क्रियते, एतदहं बहुमन्ये । भवतां हिन्दीलेखनशैली च सरला अक्लिष्टा इति शास्त्रस्य पुनरुज्जीवनाय हिन्दीभाषायाश्च श्रीवर्धनाय प्रभविष्यति । भवतां प्रयत्नः सर्वथा श्लाघनीय एव । अस्मिन् एव मासे पाटलिपुत्रम् आगन्तुम् इच्छामि । भवतां दर्शनं च लभिष्ये इति उत्सुको निवेदकः

धीरेन्द्र मोहनदत्तः (भूतपूर्वः अध्यापकः)

ऐसी ही दो तीन घटनाओं से मुझे मालूम पड़ा कि मेरी भी हिन्दी कुछ काम कर सकती है ।

मेरे ऊपर कृपा रखनेवाले मेरी कठिनाइयों में सहानुभूति वर्तनशील बड़े विद्वान् सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय ग्रन्थालयाध्यक्ष डा. पण्डित श्रीलक्ष्मीनारायण तिवारीजी ने स्वयं आवश्यकता बताकर संक्षिप्त इङ्लिस में परिचय देकर जो मुझे उपकृत किया है उसके लिये इन पङ्क्तियों से कृतज्ञता प्रकाशन करता हूँ ।

अब यह विलक्षण नये तरीके की पुस्तक प्रकाशित हो रही है, श्रीकाशीविश्व-नाथ की अनुकम्पा से विज्ञजनों की मेरे ऊपर सहानुभूति सफल हो रही है; अवश्य कुछ अध्ययन सामग्री बढ़ायेगी । इति

विज्ञों का वशंवद

केदारनाथ ओझा

विद्यावैजयन्ती निबन्धमाला प्रथम भाग दार्शनिक निबन्धमाला

विषयसूची

विषय	पृष्ट

विद्यावैजयन्तीनिबन्धमाला

श्रीविद्यावैजयन्ती गुरुवरमनसो ज्ञानधाराप्रवाहाज्
जाता सौगन्ध्यसीमा चरणनतशिरःशिष्यचेतःप्रफुल्ला ।
नानाविद्याश्रिताना जगति विजयते मन्मनोमोदयन्ती
स्वल्पैः पूजापदार्थैर्ममकृतिसुलभैर्मोदतां मञ्जुभावैः ॥

दार्शनिकनिबन्धमाला–प्रथमो भागः

॥ परमाणुवादः ॥

यत्काये करुणाकरो जनकृताऽदृष्टोरुमायाधरः
संचेष्टां विदधद् विधाय जगतः सृष्टिं विधाताऽभवत् ।
ऐश्वर्याणिमता यतः श्रुतिमता कल्पोऽन्तकालोऽपि यं
नाहर्तुं परमाणुमत्र विभवस्तं मातुमीहामहे ॥४॥

भूयास्तां सुप्रसन्नावणुतमगुरुणि शङ्करो बालकृष्णः
पूज्यौ मे हृद्यदेवौ निखिलविद्गुरू श्रौततर्काब्धिमग्ने ।
मन्दा दृष्टिर्मदीया कथमपि लभतां गाहनं मज्जनं वा
ईशाद्यं कर्म यस्मिन् विलसति परमाणुः क्रियेहासुभासः ॥

परमाणुलक्षणम्

ननु कोऽयं करुणाकरस्य परमेश्वरस्य कायभावमापन्नः परमाणुनामा अणिमैश्वर्यरूपेण प्रख्यातो निरूपणीयतां गतः। स हि अणुपरिमाणवान् १–परमत्वविशिष्टाणुपरिमाणवान् वा २–अपकर्षानाश्रयाणुपरिमाणवान् वा ३–उत्कर्षानाश्रयाणुपरिमाणवान् वेति न सम्भवति।

तथाहि नाद्यः, अणुपरिमाणस्य द्व्यणुके सत्त्वादतिव्याप्तेः। नापि द्वितीयः परमत्वस्यानिरुक्तेः। अपकर्षानाश्रयत्वेन निरुक्तौ तु तृतीयरूपापत्तेः

तृतीयस्यापि न निर्वाहकता, अणुजातीयोत्कर्षस्य सजातीयेऽणुतर एव सम्भवः परमाणोश्चाणुतरमप्रमितमिति परमाणोरेवाणीयस्तरत्वात्, अपकर्षानाश्रयत्वमिति मतमालम्ब्य समर्थनेऽपि त्रुटिमपेक्ष्यापकर्षस्यापि व्यवहारस्यानुरोधेनासम्भवापत्तेः। तथैव द्व्यणुकापेक्षयोत्कृष्टः पीलुरिति व्यवहारप्रामाण्ये उत्कर्षस्यापि कल्पनीयतया चतुर्थपक्षोऽपि क्षयति।

नापि निरवयवत्वं नित्यद्रव्यादावतिव्याप्तेः, महद्भिन्नत्वविशिष्टनिरवयवत्वस्य परमाणुव्यवहारनियामकत्वं तदितरभेदप्रमापकत्वरूपञ्च लक्षणत्वं सम्भवति परं परमाणोर्मनसोऽपि लक्षणाक्रान्तत्वं निरूपणीयविषयबाह्यत्वञ्च यतो हि आरम्भवादे पृथ्वीपाथःपावकपवनानां परमाणूनामेव साधनेन आरम्भवादस्य स्थिरत्वेन तस्यैव निरूपणीयत्वम्। नित्यत्वे सति द्रव्यसमवायिकारणत्वमपि न तादृक् संतोषसाधकम्, शिरोमणिशेमुषीसिद्धस्य सनातनस्य त्रसरेणोरेव साधनेन कृतकृत्यतापत्तेः। तथापि मनोभिन्नत्वे सति नित्यत्वे सति अणुपरिमाणवान् स इति निरूप्यते। न च पूर्ववत् कृतकृत्यता, तन्मतीयस्य त्रसरेणोरणुत्वाभावात्। द्व्यणुकवारणाय नित्यत्वमिति।

विप्रतिपत्तिवाक्यस्य प्रयोजनम्

यद्यपि संशयस्य मानसज्ञानतया न विप्रतिपत्तिवाक्यस्य तत्राहत्योपयोगः। कोटिद्वयोपस्थितिद्वारा संशयनिर्वाहिकत्वसम्भवेऽपि संशयस्यैव न वादाङ्गत्वम्। निश्चितप्रज्ञस्य वादाहवप्रवृत्तिदर्शनात्। नापि मध्यस्थस्य संशयित्वमभ्युपेयते तत्त्वव्याघातात्। नाप्यसौ पक्षता घनगर्जनाद्यनुरोधेन संशयपक्षतायाः खण्डनात्। तथापि सिषाधयिषाविरहसहकृतसिद्ध्यभावरूपपक्षताकुक्षिनिक्षिप्तसिद्धिविघटनद्वारा पक्षतासम्पादकत्वेन वादिनोर्मध्यस्थस्य च विरोधिस्वकीयपक्षावधानदानाय वा विप्रतिपत्तिवाक्यप्रयोजनस्य कतिपयविद्वद्भिर्व्याख्यातत्वात् बहुशो ग्रन्थकारशैलिसिद्धत्वात् विमृश्यपक्षप्रतिपक्षाभ्यामर्थावधारणं निर्णय इत्यादिशास्त्राभिप्रेतत्वाच्च परमाणुप्रमितिपरिपन्थीनि कतिपयविप्रतिपत्तिवाक्यानि प्रतिपाद्यन्ते।

विप्रतिपत्तिवाक्यानि

तथाहि—पृथ्वीत्वं सावयवत्वव्याप्यं न वा १ जलत्वमनित्यत्वव्याप्यन्न वा २ अणुत्वं महत्त्वत्वव्याप्यन्न वा ३ अणुत्वं तारतम्यवन्न वा ४ परिमाणविशेषो विश्रान्तिमान्न वा ५ अनित्यलौकिकप्रत्यक्षविषयत्वं तेजस्त्व-

व्यापकन्न वा ६ अपकर्षाश्रयमहत्त्वं नित्यन्न वा ७ सजातीयोत्कर्षानाश्रयमहत्त्वं नित्यन्न वाद महत्त्वे सति लौकिकचाक्षुषप्रत्यक्षविषयोद्भूतरूपावच्छेदेन सावयवत्वन्न वा ६ द्रव्यसमानद्रव्यावयवत्वावच्छेदेन सावयवत्वं न वेत्यादीनि।

तत्र प्रथमे न विधिकोटिर्नैयायिकानाम्। परमाणुद्व्यणुकानङ्गीकर्तॄणां त्रसरेणावेव विश्राममभ्युपगच्छतां दीधितिकृतां मतेऽपि त्रुटेरेव अनवस्थादुरवस्थाभीतेर्निरवयवताया विश्रान्तेः किन्तु निषेधकोटिरेव प्रसिद्धा, आरम्भवादविरोधिनस्तु, विधिकोटयः सावयवत्वव्याप्तिस्तु घटत्वे प्रसिद्ध्यति। परमाणोर्निरवयवत्वसाध्यनित्यत्वस्य विरोधि सावयवत्वम्। द्वितीयेऽप्येवमेव। केवलं तद्वाक्यं साक्षान्नित्यत्वविरोधितद्विरहोपस्थापकमिति विशेषः।

परमाणुव्यवहारविषयतां महत्त्वापकर्षप्रयुक्तां त्र्यणुके कल्पयतां कल्पनायां महत्त्वाणुत्वयोः सामानाधिकरण्यात् महत्त्वत्वव्याप्यमेवाणुत्वत्वम् उक्तञ्च तथैव चित्सुखाचार्यैरिति तन्मतानुसारिविधिकोटिकं तृतीयम्, अणुषु तारतम्याभावस्य तत्त्वदीपिकाकारोक्ततया चतुर्थम्। अणुपरिमाणतारतम्यं क्वचिद्विश्रान्तमित्यनुमितिप्रयोजकप्रतिज्ञावाक्यादिघटितन्यायप्रतिपाद्यमहत्त्ववदित्युदाहरणविघटकतया पञ्चमम्, षष्ठे विधिकोटिर्विरोधिनाम्। तेजस्त्वव्यापकत्वं द्रव्यत्वे सिद्धम्। चक्षुषि व्यभिचारवारणायोद्भूतरूपत्वमपि देयम्। विधिकोटिकं विरोधिमतमेवाहृत्य सप्तमम्। घटादिमहत्त्वस्यानित्यत्वात्, निषेधकोटिः प्रसिध्यति। विधिकोटौ व्यभिचारादेव अष्टममाहृतम्। अनणुवादिनां त्र्यणुकस्यैव महत्त्वविश्रान्तिधामतया तत्र महत्त्वावधिकोत्कर्षस्याभावात् विधिकोटिः समीचीना। महत्त्वस्यानेकद्रव्यवत्त्वप्रयोज्यत्वात् निरवयवत्वभङ्गभिया नित्यस्यैव महत्त्वस्याङ्गीकारात्। तच्च स्फुटमेव परमाणुसाधनरोधकमितिविशेषात् तस्योपादानम्। त्रसरेणुः सावयव इति द्व्यणुकसाधकन्यायनिरोधकमतीयनिषेधकोटिकं सिद्धान्तीयविधिकोटिकं नवममपि द्व्यणुकविषयविप्रतिपत्तिवाक्यतयाऽऽवश्यकोयमेव। चाक्षुषलौकिकप्रत्यक्षविषयत्वस्य रूपादावपि विद्यमानत्वात् विधिकोटिरक्षायै महत्त्वे सतीति। नयनादौ व्यभिचारवारणाय उद्भूतरूपावच्छिन्नत्वमहत्त्वयोरन्यतरस्यैवोपादाने तात्पर्यम्। द्व्यणुके विश्रान्तिवादिनां निषेधकोटिकं दशममाहेति।

परमाणुसाधनम्

तथा च प्रत्यक्षादिबहुतरप्रमाणसिद्धावयविनोऽवयवधारायाः विश्रान्तिधाम्न आवश्यकतया यस्य विश्रान्तिधामत्वं तस्यैव परमाणुत्वम्।

अविश्रान्तौ तु अनवस्थापत्तिः। न च बीजाङ्कुरवद् अनवस्थाऽप्यङ्गीकरणीयैवेति वाच्यं ततोभेदात्। तथाहि बीजाङ्कुराणां पूर्वापरभावव्यवस्थायां पौर्वापर्यस्य निर्धारणायासमर्थतया संसारस्यानादितामाश्रित्य गत्यभावात् समाधीयते। अत्र का गतिरिति पृष्टेस्तात्पर्यात्, अवयवानां पूर्वत्वस्य सिद्धतया तथाविधसमाधानस्यासम्भवात्। वस्तुनोऽनन्तावयवित्वापत्तौ तात्पर्यम्, न च इष्टापत्तिः समाधानमलं मेरुसर्षपयोरनन्तावयत्वेन साम्यप्रसङ्गस्यासमाहितत्वात्। ननु दर्शनविषयोविभजनीयश्चोभयवादिविदितो योऽवयवः कश्चित् तादृशानां संख्यातुं शक्यतया यथा सर्षपस्य तादृशाः पञ्च भागा एवं तादृशा एव माषस्य त्रिंशतिः भागा इति सर्षपमाषयोरेवाल्पीयसोर्वैधर्म्यस्य सिद्धतया मेरुसर्षपयोः साम्यप्रसङ्गस्याप्रसङ्ग एवेति चेन्न सर्षपावयवधाराभिरपि विश्वस्य व्याप्तत्वात्। तथाहि योऽयमेकःसर्षपस्य भागस्तस्य द्वाववयवौ तयोः द्वौ द्वौ चतुर्णामपि द्वौ द्वौ एवमष्टानामपि भागापादनरीत्या सर्षपावयवपरम्पराभिर्विश्वं विश्वं व्याप्तं भवेत्। तथा चैवमेव सर्षपावयवचिन्ताचिन्तितावयवैः सर्पपस्यानन्तावयवित्वोत्कर्षापेक्षया दुर्गमस्य मेरोरतिशयित्वं साधयितुमशक्नुवन्तः सर्षपसहस्रांशेनापि सुमेरुशतोत्कृष्टस्यापि शिखरिणः साम्यमनुमापयन्तः सर्षपसुमेरुसाम्यशङ्कायामुपहासमर्पिष्यन्ति पण्डिताः। न च निरवधिकाऽप्यवयवसंख्या विशेषाभावात् अविशेषयन्त्यप्यवयविनं परिमाणेन प्रचयेन वा परस्परविशेषवन्तं तं कथमविशेषमापादयेद् इति वाच्यम्, तुल्यपरिमाणैर्द्वित्रैरवयवैरारब्धेऽवयविनि संख्याप्रयोज्यस्यैव परिमाणादेर्भेदस्याभ्युपगन्तव्यतया कारणसंख्याविशेषाभावे परिमाणप्रचययोरपि विशेषासम्पादकत्वात्। तथा च सर्षपा यदि साक्षात् परम्परासाधारणैर्वारम्भकावयवान्यूनावयवारब्धाश्चेत् सुमेरुमहत्त्वापेक्षिकानपकृष्टमहत्त्ववन्तो न स्युरित्यापाद्यापादकभावेन परिमाणभेदोऽपि न स्यात्। ननु त्रसरेणौ विवादाभावात् तस्य च प्रत्यक्षविषयतया सर्षपे कियन्तस्त्रसरेणव इति निर्णेतुं शक्यतया सुमेरौ तदधिकानां त्रसरेणूनां प्रमिततया त्रसरेणूनां भागानन्त्येन साम्यसम्भवेऽपि मेरुसर्षपयोः साम्यं दुरापास्तमिति चेन्न स्वविशिष्टः स्वतुल्यपरिमाणवानिति व्याप्त्या मेरुर्यदि सर्षपविशिष्टः सर्षपतुल्यपरिमाणवान् स्यादित्यापाद्यत्वात्। सर्षपवैशिष्ट्यञ्च मेरौ स्वाश्रयत्व-स्वप्रयोजकावयवत्वसमानाधिकरणात्यन्ताभावप्रतियोगितावच्छेदकसंख्याविभाजकधर्मावृत्तित्वस्वप्रयोजकावयवत्वावच्छिन्ना-नुयोगिताकपर्याप्तिप्रतियोगितावच्छेकसंख्याविभाजकधर्मावच्छिन्न-प्रतियो-गिताक-पर्याप्त्यनुयोगितावच्छेदकावयवत्वावच्छिन्नप्रयोजकतानिरूपितप्रयो-

ज्यतावत्त्वेति सम्बन्धत्रयेण । अवृत्तित्वघटकवृत्तित्वञ्च स्वप्रयोजकावयवकूट-त्वव्यापकतावच्छेदकत्वसम्बन्धेन । स्वाश्रयत्वञ्च स्वप्रयोजकावयवकूटीय-परिमाणतुल्यपरिमाणवत्त्व-स्ववृत्तित्वेतित्युभाभ्याम् । वृत्तित्वञ्च स्वप्रयोज-कावयवसदृशपरिमाणकावयवप्रयोज्यत्वसम्बन्धेनेति । विभिन्नपरिमाण-कतन्तुत्रयारब्धपटयोस्तुल्यपरिमाणाभावात् आपाद्यस्य सत्त्वात् आपाद्या-पादकयोर्व्यभिचारवारणाय प्रथमः सम्बन्धः, तुल्यपरिमाणैर्द्वित्रतन्तुभिरा-रब्धपटयोर्व्यभिचारवारणाय द्वितीयः सम्बन्धः ।

किञ्च अवयविन आरभ्यत्वे अपकृष्टमहत्वस्य दर्शनात् अपकृष्टमहत्त्वं प्रति स्वाश्रयसमवेतत्वसम्बन्धेन व्यासज्यवृत्तिसंख्यायाः कारणत्वं वाच्यम् महत्त्वस्य नित्येऽपि सत्त्वात् अपकृष्टेत्युक्तम् । तथा च द्व्यणुकं यदि सावय-वारब्धं तदा महत्स्यादितयस्यापि आपाद्यापादकभावस्य जागरूकत्वम् । साव-यवसृष्टेषु कलशादिषु आपाद्यापादकयोर्व्याप्तिनिश्चयात् । द्व्यणुकस्य प्रत्यक्ष-त्वापत्त्या महत्त्वस्येष्टानापत्त्या आपाद्यस्य व्यतिरेकनिश्चयेन व्यापकाभाव-निश्चयेन व्याप्यस्य सावयवारब्धत्वस्य व्यतिरेकः सिध्यति तच्च परमाणो-र्निरवयत्वे पर्यवस्यति । ननु पक्षस्योभयसिद्धान्तस्यैव सम्प्रदायसिद्धत्वात् द्व्यणुकस्य परसिद्धान्तेनासिद्धत्वात् आश्रयासिद्धिरिति चेन्न परमतसिद्धस्य पक्षतायास्तर्कशास्त्रविरोधिभिश्चित्सुखाचार्यैरुक्तत्वात् । वस्तुतः अवयवावय-विधाराप्रवाहमभ्युपयतां त्रसरेणोरवयवस्य नामान्तरेणाप्यवश्यमाश्रयणीय-तया तस्यैव पक्षत्वेनानुपपत्तेः सम्भवात् ।

तथैव द्व्यणुकत्रसरेण्वोरेव सावयवारब्धत्वेन तुल्यपरिमाणापादनेऽपि परिमाणसाम्यप्रसङ्गस्य तात्पर्यमवसेयम् ।

कन्दलीकारस्तु अवयवसंख्याया अविशेषात् परिमाणतारतम्यस्य तदधीनत्वात् सर्वत्रैवावयविषु परिमाणतारतम्यं न प्रतीयेतेति युक्तमा-पादितवान् ।

अवयवसाम्यनावसरे दृश्यानामवयवधारायाः विश्रान्तिं न मन्वते चेत् एषां निरवयवतां अनन्तावयवतां परमाण्वन्ततां वा अभ्युपयन्ति । प्रथमस्तु सर्वतो बलेन प्रत्यक्षप्रमाणेन पराहतः । दृश्यानामवयवस्य प्रत्यक्षसिद्धत्वात् । द्वितीये तु पूर्वोक्तरीत्यैव अनवस्थासाम्यप्रसङ्गौ । तृतीयस्वीकारे तु परमाणुः सिद्ध्यत्येवेति न्यायमञ्जरीकुड्मलम् ।

किरणावलीकारास्तु अवयवावयविप्रसङ्गो निरवधिर्वा प्रलयावधिर्वा विभागावधिर्वेति विकल्प्य प्रथमे कल्पे पूर्ववदेव मेरुसर्षपादीनां साम्यमा-पादितवन्तः ।

द्वितीये प्रलय एवानुपपन्नः। प्रलये द्रव्याणामवस्थितानां निरवयत्वा-ङ्गीकारे द्रव्यनाशस्य च अवयवनाशतत्संयोगनाशाभ्यामेव जन्यतया निरव-यवस्य तयोरसम्भवात् द्रव्यनाशासम्भवात् प्रलय एव पलायते कुतस्तदानी-मवयवधारासमाप्तिः। नापि विभागावधिरवयवधाराया अविश्रान्तौ विभागसन्ततेरप्यापत्तेः। यदि क्वचित् अवयवविभागो विश्राम्यति तदा विभागस्य गुणस्य आश्रयस्यावश्यकीयतया य एव तदाश्रयास्ते निरवयवाः परमाणव इति सिद्धम्। नापि विभागस्यैकाश्रयता किमपि कुतश्चिद्विभज्यते इति सर्वेषां प्रतीतिसाक्षिकत्वात्। यत्र द्विष्ठस्य संयोगस्य विनाशस्तत्रैव विभक्तप्रत्ययस्य प्रमात्वमन्यथा मेरुमलययोर्विभक्तिप्रतीतेः प्रमात्वं प्रस-ज्येत तथा च विभागस्य द्विष्ठत्वं सिद्धमेव। इति प्रकाशितवन्तः। (अवय-वावयविप्रसङ्गश्चैवमाप्रलयात्) इति न्यायसूत्रेण प्रलयपर्यन्तमविश्रान्तेरन-वस्थायामेव तात्पर्यम्।

इममेव साम्यप्रसङ्गमाश्रित्य परं वा त्रुटेरिति सूत्रे 'अवयविविभाग-स्यानन्त्यात् त्रुटिरमेयः प्राप्नोति संख्यापरिमाणगुरुत्वैस्तावत्परिमाणस्त्रुटिः, इयदत्र गुरुत्वं वर्तते इयन्तश्च परमाणवः संहताः त्रुटिभावमापद्यन्ते इति नावधारणं युक्तम्। किं कारणम्। यथैवानेकपरमाणुसंघातो हिमवान् संख्यापरिमाणगुरुत्वैरमेयस्तथा त्रुटिरपि भेदस्यानन्त्यात् प्रसज्यते। अथ प्रलयान्तो विभागः? सोपि न युज्यते। विभागस्य विभज्यमानहानानुपपत्तेः न प्रलयान्तो विभागः। सचायं विभागो विभज्यमानाधारो विभज्यमानश्च नास्ति विभागोऽस्तीति व्याघातः। विभज्यमानावयवं परमाणुं प्रतिपद्य-मानेन सावयवः परमाणुः प्रतिपत्तव्यः। सावयवत्वे च परमाणुशब्दस्यार्थो वाच्यः किमुक्तं भवति परमाणुरिति। ये च परमाणोरवयवास्ते किं समान-परिमाणा उत विभिन्नपरिमाणा इति?। यदि समानपरिमाणा अवयवा-वयविभावोदुरुपपादः। न हि वयं समानपरिमाणानां क्वचिदवयवावय-विभावं पश्यामः। अथ भिन्नपरिमाणा? न परमाणुः प्रतिषिध्यते कार्यमिदं परमाणुरिति कृत्वा प्रतिषिध्यते। इति वार्तिककृताऽभाषि।

अपरञ्चाणुपरिमाणतारतम्यं क्वचिद्विश्रान्तम्, परिमाणतारतम्य-त्वात् महत्त्वपरिमाणतारतम्यवत् इत्याद्यनुमानमपि किरणावलीकन्दली-मुक्तावल्यादिषु दर्शितमस्ति। युक्तञ्चैतदन्यथा अणुपरिमाणमेव नास्ति यद्वा तत्र तारतम्यव्यवहार एव न भवति परिमाणमात्र एव वा तारतम्यव्यव-हारो न भवतीति प्रत्यवस्थानं सम्भवति। तत्र न प्रथमः, प्रमाप्रतीतिपथे तिष्ठति। तथाहि अणुरिति प्रतीतिविषयतयैव सिद्धेः। न च नासौ प्रत्ययः

प्रमाणं यतो विषयं साधयेदितिवाच्यम् अलीकस्य कस्या अपि प्रतीतेरालम्बनासम्भवात् यत्रैव तादृशी प्रतीतिः प्रामाणिकी तत्रैव प्रतीतेस्तत्र प्रमाणत्वात् । प्रधानविषयं विना भ्रमायोगात् न हि क्वापि कश्चित् बन्ध्यापुत्रे भ्रमते । न च महत्त्वापकर्षविषयकतया निर्वाहो विकल्पानर्हत्वात् । तथाहि महत्त्वापकर्षो महति वर्तते न वा । तत्र नान्त्यः सम्भवति सजातीयेष्वेवोत्कर्षापकर्षव्यवहारस्य दृष्टत्वात् । न हि केचन व्यवहारकुशलाः वृषभविदुषोरुत्कर्षापकर्षाय प्रयतन्ते । किञ्च यत्र महत्त्वापकर्षवति महत्त्वं न वर्तते तत्र द्रव्यत्वेन लिङ्गेन परिमाणस्याभ्युपगन्तव्यतया तस्यैवाणुत्वस्य सिद्धिः । अत्रत्ये प्रथमे अणुमहच्छब्दयोः पर्यायता वा स्यात महत्त्वत्वाणुत्वत्वयोर्व्याप्यव्यापकभावो वा स्यात् । नाद्यः अणुमहच्छब्दयोः पर्यायतायाः शब्दार्थव्युत्पत्तिशालिनां शेमुष्याऽसिद्धत्वात् । साधारणशेमुषीशालिनोऽपि महच्छब्दार्थविरोधितायामेव अणुप्रयोगं कुर्वन्ति । नाप्यत्रत्यं द्वितीय पृथ्वीत्वघटत्वयोर्व्याप्यव्यापकभावेन घटे उभयोः समावेशस्य प्रमाणसिद्धत्वात् महत्यपि अणुत्वस्य समावेश आपतेत् । न चेष्टापत्तिः नायं महान् किन्त्वणुरित्यादेः शतशः प्रेक्षावद्भिरनुभूतत्वात् । युगपद् ज्ञानानुत्पत्त्या चेतसोऽणीयसोऽभ्युपयतोऽणुप्रतीतिविषयस्यापि महत्त्वत्वन्नेति । नापि तत्र तारतम्याभाव इति द्वितीयः अणुपरिमाणं तारतम्यवत् परिमाणत्वात् महत्त्ववदित्यनुमानस्यैव तारतम्ये प्रमाणत्वात् । न चानुकूलतर्कविरहः तारतम्यवन्नस्यात्तर्हि परिमाणन्न स्यात् इत्यापाद्यापादकभावेन परिमाणत्वनिश्चयस्यैव विपक्षबाधकत्वात् । नापि तृतीयः महत्त्वं यदि तारतम्यवन्न स्यात्तदा परिमाणन्नस्यात् इति प्रतिकूलस्यापत्तेः । किञ्च महत्त्वं यदि तारतम्यवन्न स्यादाकाशोऽपि महत्तरो न स्यात् । किम्वा इदमितो महत्तरमिति सर्वं वैयावहारिकं प्रमाणविरुद्धमिदानीतेत् तस्मात् परिमाणे तारतम्यमवश्यमङ्गीकर्तव्यम् ।

अत एव अणु महत् ह्रस्वं दीर्घञ्चेति चतुर्धा परिमाणस्य विभक्तिः सर्वत्रैव दृश्यते । अणोरणीयान् महतो महीयान् इति श्रुत्याऽपि अणीयस्त्वेन व्यपदिश्यमानस्य परमाणोः सिद्धिः । परिमाणे सामान्ये परिमाणविशेषे अणौ च तारतम्याभावे विरुध्येतेयम् । न च ब्रह्मैवाणुशब्देन व्यपदिश्यत इति वाच्यम् महतो महीयानित्यनेन विरुद्धत्वात् । कालभेदेन समाधाने ब्रह्मण उपचयापचयस्वीकारापत्त्या अनित्यत्वापत्तेः । उपाधिभेदेन समाधाने उपाधितयैवाणीयसः परमाणोः सिद्धिर्भवतु तथापि वस्तु सिध्यति । अस्मादेव शास्त्रात् परमाणुद्व्यणुकसिद्धिः, एकस्यैवाणोः स्वीकारेऽतिशयार्थक इयसुन् प्रत्ययोऽनुपपन्नः । अणीयोमात्रस्य स्वीकारे अणोरिति तारतम्य-

ज्ञापिकावधित्ववाचिका पञ्चमी पराहता । तस्मादणुरणुतरश्चावश्य-मभ्युपेयः ।

यत्तु चित्सुखाचार्याः अणुपरिमाणेत्यस्य अणुनिष्ठपरिमाणमित्यर्थं विधाय अणोरेवासिद्धतया तत्परिमाणस्याप्यसिद्धिरिति पक्षाप्रसिद्ध्या अणुपरिमाणस्याभावात् अणुतारतम्याभावादित्यादि कृत्वा अनुमानमिदं खण्डितवन्तः । यच्च तदेव मुक्तावलीटीपणीकृद्भिरनुसृतम्, तदुभयन्न समीचीनम्, परमतप्रसिद्धस्यापि पक्षत्वसम्भव इति तत्त्वदीपिकायामेवोक्तत्वात् । अणुपरिमाणमात्रस्य पक्षत्वाच्च । अणुपरिमाणसिद्धौ तारतम्यसिद्धौ च प्रमाणान्यभिहितान्येव ।

पृथ्वीत्वं नित्यवृत्ति घटवृत्तिजातित्वे सति पटवृत्तिजातित्वात् सत्तावत् इत्याद्यनुमानेन परमाणुसिद्धिं विना अनुपपद्यमाना नित्यवृत्तिता सिद्धा सती परमाणुं प्रमापयेत् । वृत्तित्वमात्रसाधने सिद्धसाधनमतो नित्यपदम् । नित्यवृत्तित्वन्तु जातित्वे विशेषे रूपत्वे च प्रमाणसिद्धम् । घटवृत्तिजातित्वस्य घटत्वेऽपि सत्त्वात् तत्र नित्यवृत्तित्वाभावात् व्यभिचारवारणाय पटवृत्तिजातित्वेति । तथैव पटत्वे व्यभिचारवारणाय घटवृत्तिजातित्वेति । घटवृत्तित्वे सति पटवृत्तित्वस्य अनित्यवृत्तिसंयोगे सत्त्वात् जातिरिति । कालिकसम्बन्धेनोभयत्र वृत्तेर्घटत्वपटत्वयोर्व्यभिचारतादवस्थ्यमिति समवायेन वृत्तित्वं विवक्षितम् । सत्तायाश्च जलीयरूपादौ सत्त्वात् दृष्टान्तत्वं संगच्छते । न च सत्त्वादौ नित्यवृत्तित्वव्यापकस्य पृथ्वीत्वे पटघटवृत्तिजातित्वरूपसाधनाव्यापकस्य पृथिवीव्यतिरिक्ताधेयत्वस्योपाधितया हेतोर्व्याप्यत्वासिद्धत्वमिति वाच्यम्, नित्यवृत्तित्वपृथिवीव्यतिरिक्ताधेयत्वयोः नित्यवृत्तित्वमस्तु पृथिवीव्यतिरिक्ताधेयत्वम्मास्त्विति विपक्षबाधकस्याभावात् व्याप्यव्यापकभावग्रहेऽनुकूलतर्काभावात् । सिद्धान्तिपक्षे तु यदि नित्यवृत्तिर्न स्यात् तदा परस्परविरोधिद्रव्यत्वव्याप्यजातिद्वयसामानाधिकरण्यन्न स्यात् दधित्वादिवत् । वर्तते च पृथिवीत्वादेस्तादृशघटत्वपटत्वसामानाधिकरण्यमिति आपाद्यबाधात् आपादकस्य नित्यवृत्तित्वाभावस्य व्यतिरेकः सिध्यति ।

नापि वेदान्तिभिः सत्तायाः नित्यवृत्तित्वानङ्गीकारमात्रेण साध्यविकलो दृष्टान्तः नित्येष्वपि सन्निति प्रतीतेः सत्ताया नित्यवृत्तित्वसिद्धेः । सत्ता यदि नित्यवृत्तिर्न स्यात् जगदिदमसदुपादानकं स्यादित्यनिष्ठापादकतर्कबलात् सत्तायास्तथात्वं सिद्ध्यति । तथाहि अनवस्थादिदोषदुःस्थतया सर्वैरेवास्तिकदार्शनिकैर्मूलकारणस्य नित्यत्वमभ्युपगतम् । मूलकारणस्य सत्त्वन्तु सदेव सोम्येदमग्र आसीदित्यादिः श्रुतिर्भगवती भाषते । न च ब्रह्मणः

सत उपादानत्वेन नासावापत्तिरनभ्युपगतेऽपि परमाणाविति वाच्यम्, ब्रह्मणो जगदुपादानत्वे प्रमाणाभावः श्रुत्यादिविरुद्धत्वञ्चेति वर्णयिष्यत उपरिष्ठात्।

यत्तु कथमप्यद्वैतसिद्धान्तरक्षादक्षैः 'पृथिवीत्वमनित्यमात्रवृत्ति पृथिवीमात्रवृत्तित्वात् घटत्ववत् इति विपरीतानुमानं प्रदर्शितं तत्तु नानुमितिप्रथितानां नैयायिकानां कृते व्यामोहोत्सर्जि तर्कायुधेन विच्छिन्नत्वात्। तथाहि यदि पृथिवित्वावच्छेदेन वृत्तित्वं हेतुस्तदा पृथिव्या नित्यायाः संदेहात् व्यभिचारसंदेहः। व्यभिचारसन्देहे च अनुकूलतर्कं विना कोऽन्योऽविनाभावं प्रतिष्ठापयेत्? । अत्र विषयेऽनुकूलतर्कश्च तर्ककुशलैर्न विलोक्यते। न च पृथिवीमात्रस्यानित्यत्वं साधितमेवेतिवाच्यम्, तर्हि किमर्थमयमायासः? सत्प्रतिपक्षितत्वोत्सारणायेति चेत् तर्हि सम्प्रतिपक्षसत्त्वेऽपि पृथिवीमात्रस्यानित्यत्वं साधितमिति समीचीनं ब्रूषे। किञ्च पृथिवीमात्रस्यानित्यत्वे सिद्धेऽथवा व्यभिचारवारणाय विशेषणप्रक्षेपेऽनित्यमात्रवृत्तित्वस्य हेतुत्वं फलितम्। तथा च साध्यहेत्वोरैक्यात् सिद्धसाधनापत्तेः। सत्ताद्रव्यत्वादीनां नित्यवृत्तित्वस्य साधितत्वाद् अनित्यमात्रवृत्तित्वव्यापकतया पृथिवीत्वे व्यभिचारात् पृथिवीमात्रवृत्तित्वाव्यापकस्य पृथिवीनिष्ठात्यन्ताभावाप्रतियोगिजात्यन्यत्वस्योपाधित्वसम्भवे दोषासम्भवाच्च। तस्मादिदं सर्वदेवाचार्यकृतमनुमानं समीचीनमेव।

अपरञ्च अयं घट एतदतिरिक्तानित्यमूर्तान्यमूर्तान्यः प्रमेयत्वात् पटवदिति प्रयोगसम्भवः। अत्र अयं घटो मूर्तान्य एतावन्मात्रोक्तौ व्यभिचारबाधौ। मूर्तान्यमूर्तान्य इत्युक्तौ व्याघातात् साध्याप्रसिद्धिरसिद्धिविशेषः। अन्यमूर्तान्य इत्युक्तौ तु सिद्धसाधनम् अन्यान्य इत्यस्येव पर्याप्तत्वात् व्यर्थविशेषणञ्च साध्यम्। अनित्यमूर्तान्यमूर्तान्य इत्युक्तौ तु प्रमेयत्वहेतोर्नित्यमूर्तेऽपि सत्त्वात् व्यभिचारः। किम्वा परमाणोरसिद्धत्वेन अनित्यमूर्तान्यमूर्तस्याप्रसिद्धत्वात् साध्याप्रसिद्धिः। तस्मादेतदतिरिक्तत्वं प्रदत्तम्। तथा च एतदतिरिक्तानित्यमूर्तान्यमूर्तत्वमत्रैव घटे प्रसिद्ध्यतीति न दोषः। पक्षेऽस्मिन् घटे तद्घटभेदस्यासत्त्वात् परमाणुद्वारैव साध्यं स्थास्यतीत्यर्थात्परमाणुसिद्धिः। द्वितीयमूर्तस्य मनोऽन्यत्वं विशेषणं देयं तेन मन आदाय न साध्यपर्यवसानादिः।

यत्त्वत्र न्यायनयज्ञैरपि चित्सुखाचार्यैः (अयं घट एतदतिरिक्तानित्यसावयवान्यसावयवान्यः प्रमेयत्वात् घटवद् इत्यनुमानेन पक्षे साध्यसिद्धिविधयाऽपि सावयवस्यैव सिद्धिर्न निरवयवस्येत्यादिना सत्प्रतिपक्षिता दर्शिता तदपि साम्प्रदायिकब्रह्मोपादानताऽऽग्रहादेव। तथाहि। एतद्

घटातिरिक्तानित्यसावयवातिरिक्तसावयवोऽयमेव घटः। नित्यत्वसावयवत्व-विरोधात्। द्रव्यसमवायिकारणत्वं विहाय अन्यादृशस्यावयवत्वस्य दुर्निर्वचत्वात् सावयवत्वं ससमवायिकारणकत्वमेव सम्भवति तच्चानित्यत्व-व्याप्यमेव। नहि क्वचिदपि पदार्थे वेदान्तिमतसिद्धे ब्रह्मणि वा सावयवत्वं स्वीकृतम्। तथा च नित्यसावयवस्याप्रसिद्ध्या सावयवपदेनानित्योऽभावेव घटो धर्तव्य इति तद्भेदस्य पक्षेऽसत्वाद् बाधः। एतद्घटातिरिक्तत्वे सति अनित्यसावयवातिरिक्तो यः सावयव इत्यर्थश्चेत् अनित्यभिन्नोऽनित्य इति वद् व्याहतः। सावयवस्यानित्यस्यैव सम्भवात् व्यर्थविशेषणकं साध्यञ्च। सोऽपि निग्रहस्थानविशेषो दोष एव। सावयवत्वमत्र द्रव्यत्वे सति द्रव्य-समवेतत्वमेवेति नानित्यत्वस्य गन्धलेशोपीत्यभिनयन्ती नयनप्रसादिन्यपि नयनयोरेव प्रसादिनी चेतसश्च दूषणीति स्फुटमेव भवति, नहि क्वापि द्रव्यत्वे सति द्रव्यसमवेतत्वमनित्यत्वं व्यभिचरति। नित्यद्रव्याणां निराश्रयत्वस्यैव सर्वसिद्धान्तत्वात्। वेदान्तिमते केवलं ब्रह्मैव नित्यं न तदपि क्वचित् सम-वेतमित्यतिरोहितमेव। नित्यत्वे सति द्रव्यं यदि द्रव्यसमवेतं स्यात्तर्हि नित्य-मेव न स्यात् द्रव्यं यदि द्रव्यसमवेतं स्यात् तर्हि नित्यन्न स्यादिति द्विविधस्य तर्कस्य जागरुकत्वात्। घटपटयोरयुतसिद्धत्वाभावात्, अवयवावयविनोरे-वायुतसिद्धत्वात्, अवयवस्य च समवायिकारणत्वात् कार्यस्यैव द्रव्यस्य द्रव्य-समवेतत्वमिति सिद्धमेव। अपकृष्टपरिमाणवत्त्वरूपस्य क्रियावत्त्वस्य च मूर्त-त्वस्य नानित्यत्वव्याप्यत्वं मनसि तादृशस्य मूर्तत्वस्याङ्गीकारात् लाघवादि-सहकृततर्कबलेन मनःसाधकप्रमाणेनैव तस्य नित्यत्वमभ्युपेयते। किञ्च यदि निरवयवः सिध्येत्, तदापि धर्मिग्राहकप्रमाणबलेनैवासौ निराश्रयो भवेत्, तत्र द्रव्यत्वे सति द्रव्यसमवेतत्वरूपं सावयवत्वं नावतिष्ठेदिति न तस्य नित्य-साधारणताऽनुमानप्रयोगस्येति अनित्यपदं व्याहतमेव। नित्ये निरवयविनि सिद्धेऽपि पूर्वोक्तमूर्तत्वस्य सत्त्वात् नित्यसाधारणता सिद्धान्तिनोऽनुमान-स्येति नित्यत्वाभावनिवेशो न व्याहन्ति। तथा नयनप्रसादिन्यैवाभिनीतानि 'अयं घट एतद्घटत्वे सति एतदतिरिक्तानित्यमूर्तत्वानधिकरणमूर्तान्यो न भवति मेयत्वात् पटवदिति, प्रकरणसमता। तथात्वद्धेतुः स्वस्वेतरवृत्ति-त्वानधिकरणसमस्तहेतुदोषाधिकरणधर्मवान् मेयत्वात्। तथा नित्यत्वं स्वस्वेतरवृतित्वानधिकरणमूर्तनिष्ठत्वरहितनिष्ठधर्माधिकरणं प्रमेयत्वादि-त्यादीनि अनुमानवचनानि साम्प्रतिकचित्रफलकदर्शनानीव नयनप्रसादीनि।

तथाहि तद्घटत्वे सतीत्यस्य वैयर्थ्याद् निग्रहस्थानविशेषो दोषः। किञ्च एतदतिरिक्तानित्यमूर्तत्वानधिकरणमूर्तान्य इत्यत्र एतदतिरिक्ता-

नित्यमूर्तत्वानधिकरणमूर्तत्वमन्यत्र क्वचित् प्रसिद्धं केवलमेतस्मिन्नेव घटे वा। आद्ये तद्भेदस्य सत्त्वाद बाधः। द्वितीये तु तर्हि अयं घट एतद्-घटातिरिक्तान्य इत्येव फलितन्तथा च सिद्धसाधनम्। व्यर्थविशेषणकं साऽप्यञ्च। नित्यमूर्तत्वस्यानङ्गीकारात् अनित्यपदस्वारस्याभावश्च।

अन्त्ययोरनुमानयोस्तु वाच्यत्वादिताहशधर्मस्याङ्गीकारात् सिद्ध-साधनम्। साध्यविशेषणसार्थक्यचिन्तायां पूर्ववदवस्थानाभावात् तत एव नित्यमूर्तस्य परमाणोः सिद्धत्वात् मनसोमूर्तत्वं नित्यत्वमविज्ञातमिवानुमान-प्रवृतेश्च।

ननु अणुपरिमाणतारतम्यानुमाने तारतम्यं संख्यावा जातिर्वा अभावो वा, नाद्यः गुणे गुणानङ्गीकारस्य द्रव्यत्वापत्तिभिया सिद्धत्वात् परिमाणे संख्याया अभावात्। नापि द्वितोयः सजातीयेष्वेव तारतम्य-व्यवहारस्य दर्शनात् पूर्वमुक्तत्वाच्च, विभिन्नजातिसत्त्वे तारतम्याभाव-सत्त्वप्रसङ्गात्। अणुत्वमहत्त्वयोश्च परस्परासमानाधिकरणत्वात् तयो-स्तारतम्यभावस्यादर्शनाच्च। नापि तृतीयः अभावस्य विशेषणं विना केवलान्वयित्वाद् विशेषणप्रक्षेपे तु तत्रैव विकल्पापत्तेरिति न वाच्यम्, मतभेदेन द्वे रूपे त्रयो रसा इत्यादिप्रतीत्यनुरोधेन सामानाधिकरण्य-सम्बन्धेन द्रव्यवृत्तिसंख्याया एव गुणेऽङ्गीकाराद् अपेक्षाबुद्धिविषयत्व-संख्यायास्तत्र भाने स्वीकारे वा बाधाभावात्।

वस्तुतः सजातीयोत्कर्षापकर्ष एव प्रकृते तारतम्यमस्तु का क्षतिः। ताहशोत्कर्षापकर्षव्यवहारस्तु कारणगतसंख्याधीन इति न परिमाणा-धीनतयाऽन्योन्याश्रयापादनम्।

परमाणुसाधनम्

ननु विश्राम्यतां परिमाणतारतम्यमवयवावयविप्रसङ्गश्च। तथापि महति त्रसरेणावेव। तस्यैव च नित्यत्वाभ्युपगमात्! तत्रैव नित्ये पृथिवीत्वादेर्वृत्तित्वं तस्यैव नित्यमूर्तत्वाभिधानात् नान्तिमानुमानविरोधः न च महत्त्वाभ्युपगमे तदुत्पादनाय स्वसमवेतसमवेतत्वसम्बन्धेन अनेक-द्रव्यवत्त्वस्य आवश्यकीयत्वात् तस्य सावयवत्वं सिद्धमिति वाच्यम्, त्रसरेणु-महत्त्वस्य नित्यत्वाभ्युपगमेन तस्यापि समाहितत्वात्।

किञ्च त्रसरेणुमहत्त्वं नित्यं महत्त्वे सति सजातीयोत्कर्षापकर्षो-भयानाधारत्वात् गगनादिमहत्त्ववदिति मितिबलेनापि प्रमितत्वम्। तथाहि गगनादिमहत्त्वमुभयमतेऽपि नित्यम्, तत्रोत्कर्षापकर्षोभयस्य सजातीयस्य

अभावः, सजातीयापकर्षाभावप्रयुक्तस्तथैव त्रसरेणौ सजातीयापकर्षसत्त्वेऽपि सजातीयोत्कर्षाभावप्रयुक्तस्य सजातीयोत्कर्षापकर्षोभयाभावस्य सत्त्वात् द्व्यणुकादीनाञ्चानभ्युपगमात् न स्वरूपासिद्धिव्यभिचारादयः।

न च पूर्वोक्तरीत्या अणुव्यवहारस्य प्रामाणिकत्वे अणुपरिमाणाश्रयस्य कस्यचिद्द्रव्यस्यावश्यकत्वमिति वाच्यम् अपकृष्टमहत्त्वस्यैवाणुव्यवहारगोचरत्वात्।

अत एव चित्सुखाचार्या अपि अर्थान्तरत्वादाद्यस्य चरमस्योपाधिमत्त्वतः। अन्यस्याभासतुल्यत्वात् ॥ १ ॥ इत्यत्रार्थान्तरशब्देनोक्तवन्तः।

तथान्येऽपि विद्वच्छिरोमणयः त्रुटौ द्रव्यस्य विश्रामात् द्व्यणुकादेरलीकता इति कारिकया संक्षेपतः संगृह्य प्रत्यक्षविषयद्रव्यं महत्वशून्यासमवेतं जात्यन्यत्वे सति बाह्यप्रत्यक्षविषयत्वात् घटपटादितदीयगुणपवनस्पर्शशब्दादिवत्। अतीन्द्रियद्रव्यस्यापि पक्षान्तर्गतत्वात् तत्र च हेतोरभावात् स्वरूपासिद्धेः, परमते परमाणुष्वपि पक्षताया वारणाय च पक्षे प्रत्यक्षविषयत्वप्रवेशः। साध्येऽसमवेतत्वमात्रोक्तौ घटादौ व्यभिचारबाधौ। महत्त्वशून्यावृत्तित्वमात्रोक्तौ महत्वशून्ये मनसि दैशिककालिकविशेषणतया व्यभिचारादिसम्बन्धेन वा नित्यज्ञाने विषयितया वृत्तिनि व्यभिचारबाधाविति तत्तत्प्रवेशः।

इत्यनुमानेन त्रसरेरणूनां सावयवत्वाभावसाधनेन न द्व्यणुकादिसिद्धिः। न च पक्षकुक्षिनिक्षेपाभावात् पवनपरमाणुसिद्धौ बाधाभावः तस्यापि प्रत्यक्षाङ्गीकारात्। अनङ्गीकारे वा द्रव्यं महत्वशून्यासमवेतं परिमाणवत्त्वादित्यनुमानपथेन तत्रापि पक्षतया निक्षेपणमित्याहुः।

तत्र न तावत् त्रसरेणुमहत्त्वस्य नित्यत्वसाधकमनुमानं बलवत्तरनियमप्रयुक्तम्, महत्त्वे सति सजातीयोत्कर्षापकर्षोभयानाधारत्वमस्तुनित्यत्वं मास्तु इति विपक्षबाधकानुकूलतर्कस्याभावात् महत्त्वेत्यादिसत्यन्तनिवेशस्य स्फुटतरफलानवगमाच्च। न च नित्यमहत्त्वं प्रति महत्त्वविशिष्टसजातीयोत्कर्षापकर्षोभयानाधारत्वस्य प्रयोजकत्वात् त्रसरेणुमहत्त्वं यदि नित्यं न स्यात् घटादिमहत्ववदुभयाधार एव स्यादिति तर्कस्यानुकूलत्वं कलनीयम्। लाघवरूपबलवत्तरतर्कमूलत्वात् महत्त्वगतनित्यत्वं प्रति अपकर्षानाश्रयमहत्त्वस्यैव प्रयोजकत्वात्। तादृशहेतावुत्कर्षानाश्रयत्वस्य व्यर्थत्वेन हेतोर्व्याप्यत्वासिद्धिविशेषात्। अपकर्षानाश्रयमहत्त्वत्वेनैव गगनादिमहत्त्वे नित्यत्वसिद्धेश्च। प्रकृते चापकर्षानाश्रयमहत्त्वत्वस्य हेतुत्वे तु कपालादिमहत्त्वापेक्षयाऽपकर्षस्यैव त्रसरेणुपरिमाणे सत्त्वात् स्वरूपासिद्धिप्रसङ्गात्।

किञ्च गगनं विभु अपकर्षानाश्रयमहत्त्ववत्त्वादित्याद्यनुमानेन गगनस्य विभुत्वे सिद्धे गगनं नित्यं विभुत्वादिति युक्त्या नित्यत्वे सिद्धे नित्याश्रयकस्य परिमाणस्य नित्यत्वात् गगनादेर्महत्त्वे नित्यत्वं सिद्ध्यति। प्रकृते च त्रुटिः परिच्छिन्ना अपकर्षमहत्त्वाश्रयत्वात्। प्रत्यक्षविषयपरिच्छिन्ना च विभज्यमानेतिरीत्या त्रसरेणोः सावयवत्वसिद्धेः। अन्यच्चोक्तहेतुः साध्यव्यापकत्वे सति साधनाव्यापकस्यापकर्षानाश्रयमहत्त्ववत्त्वस्य उपाधित्वात् व्याप्यत्वासिद्धिः। किमुत त्रसरेणुरनित्यः सावयवो वा चाक्षुषप्रत्यक्षविषयत्वे सति महत्त्वाद् घटवदित्यनुमानेन सावयवत्वं नित्यत्वाभावो वा सिद्ध्यति। केवलमहत्त्वस्यात्रोपादाने आकाशादौ व्यभिचारः, चाक्षुषप्रत्यक्षविषयत्वस्य हेतुत्वे तादृशे रूपादौ व्यभिचारः, चाक्षुषत्वानुपादाने जीवे व्यभिचार इति तद्वारणाय तादृशस्य हेतुत्वकथनम्।

ननु चाक्षुषत्वविशिष्टमहत्त्वमस्तु सावयवत्वमनित्यत्वं वा मास्तु इत्यत्र विपक्षबाधकस्तर्को नास्ति येन व्यभिचारसंशयापसारणेन व्याप्तिनिश्चयः स्थानं लभेतेतिवाच्यम्, यदि चाक्षुषे महति सावयवत्वन्न स्यात्तर्हि महत्त्वयोः, चाक्षुषन्न स्यात्, अथवा चाक्षुषं नानाद्रव्यजन्यं न स्यात्, इत्यापाद्यापादकभावनिर्णयेन त्रसरेणोश्चाक्षुषस्य चाक्षुषे नानाद्रव्यवत्त्वजन्यत्वस्य च आपाद्याभावस्य निश्चयात् आपादकाभावस्य सावयवत्वस्य सिद्धिः समापतति। न च कारणतावच्छेदकधर्मसंबन्धयोर्लाघवेन पञ्चमान्यथासिद्धिदूषितत्वाद् अनेकद्रव्यवत्त्वस्य चाक्षुषे कारणत्वमेव नास्ति किन्तु तादृशदूषणाभावभूषितस्य महत्त्वस्यैवेति वाच्यम्, भवतु नाम अन्यथा—सिद्ध्यान्यत्वघटितं जनकत्वं महत्त्वस्यैव परं तदघटितस्य प्रयोज्यप्रयोजकभावस्य केन वारणम्?। न च सर्वतो बलीयोऽस्त्रं लघीयस्त्वमेरण्डशिशपयोः कुठार इव मृदुन्यपि प्रयोज्यप्रयोजकभावे प्रवर्ततताम्, का क्षतिरिति वाच्यम्, व्यभिचारनिश्चयासहकृतान्वयव्यतिरेकनिश्चयस्य प्रयोज्यप्रयोजकभावनिर्णयशरण्यस्य अपकृष्टमहत्त्वानेकद्रव्यवत्त्वयोरुभयोः सत्त्वात् प्रयोज्यप्रयोजकभावसंशये त्रसरेणोर्नित्यत्वस्यापि संशय एवावतिष्ठेत्। वस्तुतः पञ्चभिः षड्भिश्च पृथगारब्धयोरवयवपरिमाणसाम्येऽपि महत्त्वोत्कर्षापकर्षयोः संख्यायाः प्रयोज्यकत्वनिर्णयः। अवयवसंख्यासाम्येऽपि तूलयोः शिथिलाख्यसंयोगेन तादृशोत्कर्षापकर्षः। समानसंख्याकैर्विभिन्नपरिमाणैस्तन्तुभिः आरब्धयोः पटयोस्तस्य महत्त्वप्रयोज्यतया च अपकृष्टमहत्त्वं प्रति अवयवसंख्या-प्रचय-महत्त्वान्यतमस्यान्वयव्यतिरेकितया प्रयोजकत्वं सिद्धम्, तथा च अपकृष्टमहत्त्वं यदि नित्यं स्यात् तदाऽपकृष्टमहत्त्ववत्वा-

वच्छिन्नं प्रति तादृशान्यतमस्य प्रयोजकता न सिद्धचेदिति-आपत्तेः सुलभाया दुर्निवारत्वापत्तेः। किञ्च समानद्रव्ययोरुत्कृष्टापकृष्टमहतोः सतोश्चाक्षुषोत्कर्षापकर्षौ विषयतामायातावनुभवस्य कार्योत्कर्षस्य च कारणोत्कर्षाधीनस्य दृष्टचरत्वात् ।

तथा च चाक्षुषोत्कर्षप्रयोजकतया महत्त्वोत्कर्षस्य चाक्षुषं प्रत्यपकृष्टमहत्त्वस्य कारणत्वमावश्यकीयम्। अपकृष्टमहत्त्वापकर्षस्य च अवयवसंख्याऽपीयस्त्वप्रयोज्यतयाऽङ्गीकरणीयस्य त्रसरेणुनिष्ठस्यापि अवयवसंख्याऽल्पीयस्त्वस्य प्रयोजकत्वं वाच्यम् इति सावयवत्वं सिद्धयति त्रुटेः ।

एतेन—"महत्वानाश्रयस्पर्शवदन्यपरिमाणतः ।
प्रत्यक्षं जायते सर्वं महत्त्वादेव तन्न तु ॥"

अयं भावः । प्रत्यक्षसामान्यं प्रति महत्वानाश्रया ये स्पर्शवन्तोऽवच्छेदकतासम्बन्धेन तद्भेदवत्परिमाणं कारणम्, तथा च द्वचणुकादीनां महत्त्वशून्यस्पर्शवत्त्वस्यैव सत्त्वात् न प्रत्यक्षाभावेन व्यभिचारः । मनसि च तस्य जीवत्ववादिनाम्, इष्टत्वात् स्पर्शवत्त्वस्य निवेशः ।

परमाणौ स्पर्शवत्त्वसत्त्वेऽपि व्यासज्यवृत्तिधर्मावच्छेदेन एको गच्छति न द्वौ इत्यादि प्रतीतिवत् महत्त्वानाश्रयत्वविशिष्टस्पर्शवतो भेदस्यापि व्यासज्यवृत्तिधर्मावच्छेदेन सत्त्वात् कार्यकारणभावो व्यभिचरेदिति हेतोस्तादृशभेदत्वेन लघुनापि कारणत्वमपहाय गुरुणा तादृशभेदवत् परिमाणत्वेन जनकत्वमिष्टीकृतम् ।

न चावच्छेदकतासम्बन्धेन यथा तादृशभेदः परमाणौ तथा एकत्वेऽपि वर्तते तस्मान्महत्वानाश्रयस्पर्शवतो भेदादेकत्वत्वजातिमत्त्वेनापि कारणत्तायां क्षत्यभावात् विनिगमनाविरह इति वाच्यम् महत्त्वरूपनिखिलपरिमाणेषु कारणतायाः सर्वेषां मते क्लृप्ततया तेषु अन्यथासिद्धिशून्यत्वं सर्ववादिपक्षीयम् । एकत्वस्य च तादृशस्य कारणतायामन्यथासिद्धिशून्यत्वमक्लृप्तकल्पनमिति लाघवस्वरसात् तेन रूपेण कारणताङ्गीकारकरणम् । किञ्च एकं द्रव्यमेको गुणः एका क्रियाऽभाव एक इत्यादिप्रतीतिषु एकत्वावगाहित्वस्य तुल्यतया द्रव्ये वैकत्वं न गुणेषु इत्यत्र विनिगमकाभावात् गुणादिष्वप्येकत्वस्य स्वीकारावश्यकत्वेन सर्ववृत्तिएकत्वापेक्षया द्रव्यमात्रवृत्तिपरिमाणत्वेन कारणताया लाघवम् । किञ्च युक्तिविरहात् प्रोक्तानुमानेन तदभावनिर्णयात् दीधितिकारादिसाम्प्रदायिकशिरोमणिभिः शिरोमणिभिः सानन्दमादृतस्य परमाण्वादीनामस्वीकारस्य ।

पक्षे आत्मत्वेनाभिमतस्य मनसश्च प्रत्यक्षस्येष्टतया प्रत्यक्षे महत्त्वस्य कारणतैव नास्तीत्यादयो व्युत्सारिता वेदितव्याः। चाक्षुषप्रत्यक्षोत्कर्षापकर्षस्य अपकृष्टमहत्त्वोत्कर्षाधीनस्यानुभवसिद्धत्वेन महत्त्वस्य कारणतायाः दुर्निवारत्वात्। परिमाणे सामान्ये तु नोत्कर्षापकर्षौ सम्भवतः सजातीयेष्वेव तयोर्दर्शनात्। किञ्चोक्तकारणातायां परिमाणस्य परिचायकतयैव निवेशः। अपरञ्च परिमाणमात्रे चाक्षुषाभावाद् अपकृष्टमहन्मात्र एव चाक्षुषस्य सत्त्वाच्च न चाक्षुषस्य प्रयोजकत्वं परिमाणमात्रस्येति चाक्षुषेऽपकृष्टमहत्वस्य कारणतोचितैव।

महत्त्वानाश्रयत्वस्य महत्त्वत्वावच्छिन्नानाश्रयपर्यन्तानुधावनस्यावश्यकतया तदपेक्षया महत्त्वत्वजात्यवच्छिन्नत्वेन कारणतायां मेरुसर्षपयोरिव गुरुलघुभावो भासत एव। विनिगमककल्पनमपि नानुसन्धानपथे प्रयाति। तथाहि महत्त्वेषु अन्यथासिद्धिशून्यत्वस्य क्लृप्तत्वे परिमाणत्वावच्छेदेन तत्कल्पना नैवोत्तिष्ठेत्। अक्लृप्तत्वे तु कथं तमादाय विनिगमनाविचारः नापि परिमाणस्य अल्पीयस्त्वशङ्का गुणादिष्वप्येकत्वप्रतीतेः सत्त्वेऽपि गुणस्य द्रव्यत्वापत्तिभिया गुणे गुणानङ्गीकारस्य न्यायवैशिषकयोः प्रसिद्धतया गुणादिषु गुणभिन्नानामेवैकत्वादीनामङ्गीकर्तव्यतया गुणैकत्वादिषु परिमाणापेक्षयाऽधिकसंख्यायाः अनङ्गीकारात्। एकत्वादिवत् अन्येषामप्यूह्यम्। परमाणुसिद्धिः। पूर्वोक्तानुमानविचारस्तु पुरस्तात्प्रस्तोष्यत इति।

किञ्च त्रसरेणुः सावयवः क्रियावत्त्वात् घटवदित्यनुमानस्य सावयवत्वसाधनत्वं संभवति। न च मनसि व्यभिचारः सिद्धे परमाणौ तुल्यरीत्या तत्रापि प्रसक्तिश्चेति वाच्यम्, महत्त्वे सतीति विशेषणदानेनादोषात्।

अर्थान्तरत्वाद्यस्येति दोषा वारिताः तथाहि त्रसरेणौ सावयवत्वसाधनेनार्थान्तरत्वमपाकृतम्। पृथिवीत्वं नित्यवृत्ति, इत्यत्रोपाधिविपरीतसाधनयोः पूर्वमेव वारणम्।

अयं घट इत्याद्यनुमानस्य सदनुमानत्वव्यवस्थापनेनानुमानाभावोऽपि परिहृत एव।

ननु परमाणूनामपि योगिप्रत्यक्षाभ्युपगमात् तस्य च निरवयवत्वात् चाक्षुषद्रव्यत्वं सावयवत्वस्यानैकान्तिकम्। न चास्मदादीति चाक्षुषे विशेषणदानेन निर्वाहः प्रतिवादिमतेऽणूनामस्वीकृततया तद्व्यावृत्त्यर्थमस्मदादिविशेषणस्य व्याप्यत्वासिद्धिसम्पादकत्वात्। वादिप्रतिवादिनोः साध्य

एव विवदमानयोः पक्षहेत्वोरुभयमतसिद्धयोरेवोचितत्वात्। एवमेव महत्त्वे सति क्रियावत्वादित्यत्र विशेषणस्य च सार्थक्याभावः, इति चेन्न योगिप्रत्यक्षस्य योगजन्यधर्मजन्यतयाऽलौकिकत्वात्, लौकिकत्वेन चाक्षुषस्य विशेषणीयत्वात्। विप्रतिपत्तिविषयपरमाणूनां व्यावृत्तये दीयमानस्य तस्यापि सार्थक्यं नोभयमतिप्रमितमिति चेन्न निरवयवातीन्द्रियाणामाकाशादीनामप्यलौकिकप्रत्यक्षत्वात् तत्रानैकान्तिकत्ववारणायैव तस्य निवेशात्। महत्त्वे सति क्रियावत्वादित्यादौ महत्त्वे सतीति विशेषणस्य युगपत् ज्ञानानुत्पत्तिर्मनसो लिङ्गम् इत्यादिप्रमाणैः साधितस्य धर्मिग्राहकमानादेवाणीयसश्च मनसो वारणाय सार्थक्यसंभवः।

तथा च कणादसूत्रम् (तस्य कार्य्यं लिङ्गम्) अयं भावः–यत्र च द्रव्ये चाक्षुषं तत्र सर्वत्रैव सावयवत्वस्य प्रमानुभूतेः, तेन च कार्य्यत्वस्य स्फुटतया कार्येण द्रव्येण समवायिकारणस्यानुमानं कर्तव्यम्। सर्वेषामेव कार्यत्वस्वीकारेऽनवस्थापत्या यत्र चाक्षुषप्रत्यक्षादिकं गमकं नावगम्यते तत्र सावयवत्वस्य कार्यत्वस्य परिमाणापकर्षस्य च विश्रमो विधेय इति परमाणुसिद्धिः।

एतदभिप्रायकमेव। व्यक्तात् व्यक्तानां प्रत्यक्षप्रामाण्यात्, इति गौतमसूत्रम्। उत्पत्तिरिति शेषः। व्यक्तत्वात्, भूतसमाख्यातात् पृथिव्यादितः परमसूक्ष्मान्नित्याद् व्यक्तं शरीरेन्द्रियविषयकरणाधारं प्रज्ञानद्रव्यमुत्पद्यते इति तद्व्याख्याता वात्सायनाचार्य्यः। अत्र च परमसूक्ष्मपदेन परमाणुरभिधीयतेनित्यत्वन्तु शब्दत एव उक्तम्। अत्र कार्यकारणयोः सामान्यं व्यक्तत्वन्तु "रूपादिगुणयोगः" इत्यादिना भगवता भाष्यकृतैवाभिहितम्। प्रत्यक्षप्रामाण्यात् इतिशब्देन सजातीयात् सजातीयोत्पत्तिरेव व्याख्याता।

तस्मान्नात्र व्यक्तशब्देन महत्त्वमादाय प्रत्यवस्थेयम्। वार्तिकतात्पर्यटीकायाञ्च तथैव व्याख्यातम्।

परमाणुव्यवस्थापनम्

किरणावलीकारा अपि यदि हि द्रव्यस्य चाक्षुषता महत्त्वमन्तरेण स्यात् दूरदूरतरादौ न महत्परिमाणप्रकर्षमनुविदध्यात्। यदि च सा अनेकद्रव्यतां नाद्रियेत महत्त्वमपि नाद्रियेत्।

तदव्यावृत्तौ तस्यापि व्यावृत्तेस्तस्य तत्कारणत्वात्। अन्यथा तत्प्रकर्षम् महत्त्वप्रकर्षो नानुविदध्यात्। तस्माद्विवादाध्यासितस्त्रसरेणुर्महाननेक-

द्रव्यवाँश्च, अस्मदादिचाक्षुषद्रव्यत्वात् घटवत् इत्युक्त्वा अणुपरिमाण-तारतम्यमिति द्वितीयानुमाने परस्पराश्रयदोषसमुद्धरणाय यदि नासौ (त्रसरेणुः) परमाणुः सन्तु तर्हि तदवयवा एव कार्यानुमिताः परमाणवः। न तेऽपि महान्तो रूपविशेषवतां महतां चाक्षुषत्वप्रसङ्गात् तथा च तेषाञ्च कार्यत्वे प्रमाणानवक्लृप्तौ तदवयवाननुमानात्। यद्यपि चाणुत्वान्निर-वयवत्वाच्च तेषां महत्परिमाणारम्भे न कारणं महत्त्वप्रचयौ स्तः तथापि बहुत्वसंख्याऽस्तीति सर्वं समञ्जसम्। अवश्यं हि त्रसरेणोरवयवैरनेकद्रव्यै-र्भवितव्यम्। तस्य महत्त्वात् कार्यमहत्त्वं प्रति अवयवगतस्यानेकद्रव्य-त्वस्यापि कारणत्वात्। अन्यथा महत्त्वस्य तत्प्रकर्षानुविधानानुपपत्तेः। तस्मात् त्रसरेणोरवयवाः सावयवा इत्येतावत्पर्यन्तमुक्तवन्तः। ततः स्पष्ट-मेव त्रसरेणोरवयवाः सिद्धयन्ति।

("साध्यत्वादवयविनि संदेहः" न्या० २-१-३३ सूत्रेऽवयवाति रिक्तत्वमवयविनः साधयन्तो वार्तिककाराः परमाणूनामतीन्द्रियत्वात् अभिन्नस्यावयविनः प्रत्यक्षं न स्यादिति, समाहिते त्रुटौ विश्रामवादिनां मतमर्दनाय "एके तु वातायनच्छिद्रदृश्यं त्रुटिं परमाणुं वर्णयन्ति तन्न युक्तम् तस्य भेद्यत्वात् अभेद्यः परमाणुर्भिद्यते त्रुटिरिति। कथमवगम्यते भिद्यते त्रुटिरिति द्रव्यत्वे सत्यस्मदादिबाह्यकरणप्रत्यक्षत्वात् घटवदिति। कथ-ञ्चान्यथा अभेद्यः परमाणुरित्युच्यते। अनित्यत्वाच्च (अनित्यत्वाच्च (त्रुटिः) न परमाणुः सामान्यविशेषवतोऽस्मदादिग्राह्यकरणप्रत्यक्ष-त्वाच्च। तस्मान्नैन्द्रियकाः परमाणव इति तेषामतीन्द्रियत्वात् यत्प्रत्यक्षं तदन्यदिति विरुद्धो हेतुः, इति सुस्पष्टमाख्यातवन्तः।

नन्ववयवत्वस्य दृश्यत्वव्याप्यतायाः प्रत्यक्षसिद्धतया त्रसरेणोरवय-वैरपि दृश्यैर्भाव्यं स च प्रत्यक्षानुपलम्भबाधित एवेति त्रसरेणोर्निरवयवत्वं सिद्धम् इति चेन्न तेजसि व्यभिचारेण व्याप्तेरभावात्। तथाहि भर्जन-कपाले सैकते वा पूर्वं प्रत्यक्षतोऽननुभूयमाना वह्नेरवयवाः पश्चाद्गाविभि-र्दृश्यवह्निभिरनुमीयमाना अदृश्या अपि दृश्यतेजसः समारम्भका इति दृष्ट-चरम्।

परमाणुसाधनम्

न च कपालादधस्तनस्येन्धनदहनस्य दृश्यस्य दृश्या एवावयवा विच्छिन्नत्वात् स्फुटमनवगम्यमानाः सम्मिलिता दृश्यमवयविनमारभन्ते तस्मान्नादृश्यस्य दृश्योपादानकत्वम् आयातमिति वाच्यम् उक्तव्याप्तौ

२

प्रयोजकस्यानुकूलतर्कस्य विरहात्। तथाहि दृश्यत्वन्न अवयवत्वनिबन्धनम्, अद्रव्यरूपादौ तदभावात्, नाप्याकस्मिकम् अदृश्यचक्षुरादेरपि क्वचिद्दृश्यत्वप्रसङ्गात्, किन्तु महत्त्वोद्भूतरूपप्रयोज्यमिति सिद्धम्, तथा च दृश्यावयत्वसत्त्वेऽपि महत्त्वादेर्दृश्यत्वप्रयोजकस्य परमाण्वादौ विरहात् दृश्यत्वाभावे का क्षतिः। न च तथापि महदारब्धत्वस्य प्रत्यक्षविषयत्वविशिष्टसावयवद्रव्यत्वव्यापकतया त्रसरेणुर्यदि सावयवस्स्यात् महदारब्धस्स्यात् इति प्रतिकूलतर्केण महदारब्धत्वाभावात् सावयवत्वाभावो भवेदिति वाच्यम् उक्तव्याप्तेरप्यप्रयोजकत्वात् तथाहि यथा कथञ्चित् साहचर्येण व्याप्ति सिद्धौ प्रचुराणां हविर्भुजामुद्भूतरूपवतामेवोपलम्भात् अनुद्भूतरूपकं चक्षुरादि तैजसं न सिद्ध्येत् किन्तु व्यभिचारसंशयवारकानुकूलतर्कसहकारेण, तथा च महदारम्भकत्वस्य महत्त्वप्रयोजकत्वाभावात् परमाणुर्यदि महदारम्भकस्यात् महान् स्यादित्यापत्तेरसम्भवात् परमाण्वारब्धेऽपि त्रसरेणौ न क्षतिः, एवं त्रसरेणोः सावयवत्वे सिद्धे त्रसरेणोरवयवाः सावयवाः महदारम्भकत्वादित्यनुमानेन तदवयवा अपि सिद्ध्यन्ति। त एव परमाणवः, न चाप्रयोजकत्वं शङ्क्यम् पूर्वोक्तकिरणावल्याद्युक्तदिशा अपकृष्टमहत्वं प्रत्यनेकद्रव्यवत्त्वस्य प्रयोजकतायाः सिद्धतया अवयवसावयवाभावे तदनुपपत्तेः।

अपकृष्टमहत्त्वस्य प्रयोजकं न महदारम्भकत्व-महदारब्धत्व-सावयवत्व-दृश्यावयवत्वादिकम्. सर्वत्रानुगतमहत्त्वप्रचयाख्यसंयोगबहुत्वसंख्याऽन्यतमस्य प्रयोजकत्वेनोपपत्तौ तेषां व्यभिचारावारकत्वाद् गौरवाद् व्यर्थत्वाच्च।

ननु परमाणुः सावयवो महदारम्भकारम्भकत्वात् कपालिकावदिति दृष्टान्तेन तस्यापि सावयवत्वं स्यादिति चेन्न त्रसरेणुमहत्त्वप्रयोजकस्य अनेकद्रव्यवत्त्वस्य द्व्यणुकावयवत्वसाधनेनैव सम्पत्त्या परमाणोः सावयवत्वसाधने अनुकूलतर्कविरहात्। प्रत्युत अनवस्थापत्तेः पूर्वोक्तमेरुसर्षपसाम्यप्रसङ्गस्य च प्रतिकूलतर्कत्वेनोक्तानुमानस्य पराहतत्वात्।

ननु गगनस्य सर्वगतत्वमङ्गीकृतं गौतमीयैरपीति सर्वान्तर्गतपरमाणुगतत्वमवश्यमायातमिति सावयवत्वं परमाणूनामर्थात्सिद्धम्। प्रतिपादितञ्चैवमेव अक्षपादपादैरपि (आकाशव्यतिभेदात् तदनुपपत्तिः) (आकाशासर्वगतत्वम्वा) इति ४-२-१८-१९ सूत्राभ्याम्।

किञ्च ये त्रिकोणं चतुरस्रमित्यादिव्यपदेशभाजो भवन्ति मूर्तिमन्तस्तेषां सावयवत्वं दृष्टं प्रसिद्धिश्च परमाणोः पारिमाण्डल्यस्येति परमाणुः

सावयवः संस्थानवत्त्वात् घटादिवत् । परमाणुः सावयवः आरम्भकत्वे सति मूर्तत्वात्, मनसि व्यभिचारवारणाय सत्यन्तनिवेशः कपालादिश्च दृष्टान्त इत्यपि प्रतिपादितं तैरपि (मूर्तिमतां च संस्थानोपपत्तेरवयवसद्भावः) इति न्या० ४–२–२३ सूत्रेण । इति चेन्न सूत्रयोः पूर्वपक्षसम्बलनरूपत्वात् युक्तीनाञ्चाभासत्वात् । तथाहि । आकाशव्यतिभेदेन सावयवत्वं समादधद्भिः किन्नाम आकाशव्यतिभेदत्वमिति स्फोरणीयम्, स हि परमाण्वाकाशसम्बन्धो वा संयोगो वा परमाण्वन्तःसंयोगो वेति त्रयोऽपि न विचारपथे समायान्ति । यदि परमाण्वाकाशसम्बन्धः सावयवत्वसाधकत्वेनोपन्यस्तश्चेत कालादिषु व्यभिचारीति कथं तत्साधयेत् । किञ्च विभोराकाशस्य सम्बन्धस्य सर्वत्र सत्त्वात् आकाशीयत्वस्याव्यावर्तकतया नीलधूमादिहेताविव व्यर्थविशेषणकत्वात् व्याप्यत्वासिद्धिविशेषः । नापि व्यतिभेदार्थः संयोगः (संयोगोपपत्तेश्च) इति न्या० ४–२–२४ सूत्रेण स्पष्टन्तस्योक्तेः पुनरुक्ततापत्तेः । नाप्यन्तिमोऽन्तशब्दस्यावयववाचककत्वात् नित्ये परमाणौ स्वरूपासिद्धत्वात् ।

अन्तर्बहिशब्देन कार्यद्रव्यस्यावयवा एव व्यपदिश्यन्ते । उक्तमपि गौतमगुरुणैव (अन्तर्बहिश्च कार्यद्रव्यस्य कारणान्तरवचनादकार्ये तदभावः) इति न्या० ४-२-२० सूत्रेण । नापि परमाण्ववयवसम्बन्धो व्यतिभेदार्थस्तत एव । किञ्च अवयविनोध्वंसप्रागभावान्यतरदशायां यस्य अवयवा विभक्ता उपलभ्यन्ते त एव सावयवा अभ्युपगम्यन्तेऽवयवविच्छेदस्याप्रामाणिकत्वे सावयवत्वे प्रमाणाभावात् । तथा च यदि तुष्यतु दुर्जन इति न्यायेन अभ्युपगमसिद्धान्तेन वा परमाणोरवयवाः स्वीक्रियेरन् तदाऽपि तस्य विभागे कारणाभाव इति सावयवत्वाभावे पर्यवस्यति । न तस्य आकाशः कारणम् विभागस्य कर्मजस्य स्वीकारात् । आकाशस्य विभागकारणत्वे तु सर्वदैव विभागप्रसङ्गात् न केचनावयविनोऽवतिष्ठेरन् । नापि क्रियासहकारितायां तस्य प्रमाणभावः । नैव चान्तः सुषिरं व्यतिभेदः । सर्वतोऽव्यवहितस्य यस्य मध्येऽवयवाः न सन्ति तत्सुषिरमुच्यते । न च परमाणोरवयवाः सन्ति तस्मात् पूर्वदेवेति व्यतिभेद इति हेतुरहेतुरेव ।

न च गगनस्य परमाण्वन्तर्गतत्वाभावे सर्वगतत्वं व्याहतमिति वाच्यम्? सर्वमूर्तसंयोगित्वस्यैव सर्वगतत्वात् । तच्च परमाणोः संयोगमात्रेण सिद्धम् । न च तन्मध्यं किमप्यास्ते निरवयवत्वात् येन तदसंयोगेन विभुत्वं व्याहन्येत । किञ्च सर्वदेशावच्छेदेन शब्दाश्रयत्वम् अस्पर्शवत्त्वप्रयुक्ताश्च अव्यूहादयो

धर्मा आकाशस्येति (सर्वसंयोगशब्दविभवाच्च सर्वगतम्) अव्यहाविष्टम्भविभुत्वानि चाकाशधर्मा इति ४-२-२१-२२ न्यायसूत्राभ्यामभाणि ।

यश्च विभागाश्रयावयवकः स न परमाणुरिति बाधश्च । तथाहि अवयवावयविप्रवाहपरम्परायां यत्र विश्रान्तिः । यतो नाल्पीयः किमपि स एव परमाणुनाम्नाऽऽम्नायते । तथा च तस्याकार्यत्वात् कारणविनाशादवयवविभागाद् वा नाशासम्भवेन सावयवत्वं न सिध्यति ।

नापि संस्थानवत्त्वादिति हेतुः साधीयान् । तथाहि सामान्यतः संयोगस्योत्त' सूत्रेणोक्तत्वादवयवसंयोग एव संस्थान शब्दार्थः प्रतिपत्तव्यः । मूर्तिश्च परिच्छिन्नपरिमाणवत्त्वमाकाशादिव्यावृत्तं मूर्तिश्चाव्यापि द्रव्यस्य षड्विधं परिमाणम् अणुमहद्दीर्घं ह्रस्वं परमह्रस्वं परमाण्विति वार्तिकोक्तत्वात् । तथा च अवयवसंयोगरूपसंस्थानवत्वादिकन्तु नित्ये निरवयविनि परमाणौ स्वरूपासिद्धम् । नापि मूर्तत्वादिति सावयवत्वे प्रमाणम् ? यतोऽनवस्थाभियाऽन्ततो निरवयवस्य परमाण्वयवस्यावश्यमभ्युपगमनीयतया तत्रैव हेतोरनैकान्तिकत्वात् । न च तस्याप्यवयवाः सिद्ध्यन्तु पूर्वोक्तानवस्थामेरुसर्षपसाम्यप्रसंगरूपापत्तेः सुस्थिरत्वात् । किञ्च परमाणुशब्देनैवार्थान्निरवयवत्वस्य पर्यवसिततया परमाणुः सावयवश्चेति व्याहतार्थकम् । अवयवशब्देन समवायिकारणत्वस्यैवोक्ततया सावयवत्वस्य च समवेतकार्यरूपतया नित्यस्य परमाणोः कार्यत्वाभावात् । ननु परमाणुशब्दाभिधेयश्च यतो नाल्पीयान् कश्चित् स एव । तथा च एकपरमाणुजन्यत्वाङ्गीकारेऽपि सर्वतोऽल्पीयस्त्वस्य सिद्धतया सावयवत्वस्य कार्यत्वस्य च स्फुटतया न व्याहतार्थकं प्रतिज्ञावाक्यमिति चेन्न अवयविन एकावयवकत्वासम्भवात् सावयवपदघटितवाक्यस्य व्याहतार्थत्वात् । किमुतावयविनः ? न कस्यचित् कार्यस्यापि एककारणकत्वं दृष्टं यत् दृष्टान्ततयोपन्यस्येत ।

प्रतियोगिमात्रजन्यत्वमङ्गीकुर्वतां क्षणिकवादिनां विवादस्तु परिहरिष्यते पश्चात् । तथा परमाणोर्नित्यैकपरमाणुपूर्वकत्वे कारणस्य सततं सत्त्वात् सामग्र्या अनपेक्षणात् परमाणोः प्रागभावाभावेन आरम्भोऽपि न स्यादिति विनायकं प्रकुर्वतः मर्कटसम्पत्तिरिव नित्यत्वमेव सिद्ध्येत् । नापि शब्दस्योत्तरस्य पूर्वशब्दमात्रकारणकत्वं विश्वसनीयम् आश्रयस्य कुड्यादेः प्रतिबन्धकस्याभावादेरपि कारणत्वस्य प्रसिद्धत्वात् । किञ्च अवयवेन सहितः सावयव इति व्युत्पत्त्या अवयवकार्ययोरुभयोर्विद्यमानतयामेव सावयवत्वव्यवहारः प्रामाणिकः ।

परमाणोश्च कार्यस्य समये नावयवः कारणं वर्तते यतोऽयमवयवी अयञ्चावयव इति व्यवहारश्च स्यात् । न चैकस्य स्वनिरूपितमेवाऽवयवत्वमवयवित्वञ्च दृष्टचरम् । संस्थानत्वात् इति हेतोस्तु सावयवत्वपर्यवसिततया साध्यहेत्वोरैक्यापत्तिः ।

यदि संस्थानशब्देन अविभुद्रव्यस्य परिमाणमुच्यते चेत् मूर्तत्वादित्यनेनैवायातमिति पुनरुक्ततताऽपतेत् । ननु संयोगस्याव्याप्यवृत्तित्वस्य सिद्धतया द्व्यणुकारम्भकसंयोगस्य परमाणोः किञ्चिद् देशावच्छेदेन वक्तव्यतया अर्थात् परमाणोः सावयवत्वं सिद्ध्यति । उक्तञ्चेदमेव संयोगोपपत्तेश्च इति न्यायसूत्रेण । अथवा संयोगित्वसावयवत्वयोः संयोगित्वं यदि सावयवत्वव्यभिचारि स्यात् अव्याप्यवृत्ति न स्यात्, इति तर्कबलात् व्याप्यव्यापकभावग्रहणे तेनैव सावयवत्वं सिद्ध्येदिति । किञ्च चतुर्षु दिग्भागेषु उपर्यधः प्रदेशयोश्च षड्भिः परमाण्वन्तरैः संयुज्यमानः परमाणुः षडंशो घटादिवत् प्राप्नोति ।

यदि षण्णामपि संयोगानां समानदेशतास्वीक्रियेत प्रचयाभावात् पिण्ड आरम्भमाणोऽपि परमाणुपरिमाणक एवापद्येत, गीतञ्चेदमेव ।

षट्केन युगपद्योगात् परमाणोः षडंशता ।
षण्णां समानदेशत्वे सिद्धः स्यादणुमात्रकः ॥

इति कारिकयेति चेन्न संयोगिभ्योऽतिरिक्तस्य संयोगस्य चित्सुखाद्याचार्यैः खण्डितत्वात् स्वीकारे सिद्धान्तभङ्गात्, भेदास्वीकारे संयोगस्य परमाणुस्वरूपत्वात् हेतोः परमाणुत्वे पर्यवसानात्पक्षतावच्छेदकहेतोरैक्यापत्तेः । अपरञ्च संयोगो भिन्नदेशोऽभिन्नदेशो वेति विकल्पः परमाणुद्वयसंयोगमधिकृत्य चेत् भिन्नदेश इत्युच्यते । यदि षण्णां संयोगानेकपरमाणुवर्तिनोऽधिकृत्याक्षेपश्चेत् समानदेशा इति समाधीयते का क्षतिः । वस्तुतः समानदेशविभिन्नदेशवृत्तित्वस्य निर्देशे परमाणुवृतिसंयोगे विकल्प एव व्याघातान्न भविष्यति ।

न च द्रव्याणां समानदेशतया विरोधात् षण्णां समानदेशाः संयोगा इति व्याहतार्थम् इति वाच्यं कार्यकारणयोरेकाधिकरणवृत्तितयोक्तनियमानादरात् । विद्यन्ते शिखरे कियन्तो द्रव्यविशेषाः, वस्तुतो द्रव्याणां मूर्तानां समवायेनैव समानदेशताविरोध एककालावच्छेदेनाङ्गीक्रियते, संयोगे न तु समानदेशावच्छिन्नत्वमेव अविरुध्यतया समानदेशवर्तिनः समवायिन

एव रूपादयः स्थौल्यानारम्भका दृष्टाः इति, द्रव्याण्यपि समवायेन स्थौल्यविरोधीनि, संयोगेन न तेषां स्थौल्यारम्भकत्वे बाधकम् इति।

नापि संयोगस्याव्याप्यवृत्तितया दोषदानं सम्यक्, व्याप्यवृत्त्यव्याप्यवृत्तिजातीयतयोर्विरोधे मानाभावाद् परमाणौ व्याप्यवृत्तेरेव संयोगस्याङ्गीकारे बाधाभावात्। कालिकमव्याप्यवृत्तित्वमपि स्वोत्पत्तिपूर्वकालावच्छेदेन सिद्धमेव। श्रुतियुक्तिसिद्धतयाऽनवस्थापरिहाराय परमाणोर्विलक्षणसंयोगस्वीकारे बाधाभावः। फलमुखगौरवस्यादोषत्वात्, वस्तुतस्तु दिगवच्छेदेनापि तस्याव्याप्यवृत्तित्वं निर्वहतीति न किञ्चिद् दूषणम्।

नापि संयोगित्वव्यापकत्वं सावयवत्वस्य, आत्ममनसोर्निरवयवयोः संयोगिनोर्व्यभिचारात्। नित्यानां संयोगानङ्गीकारे ज्ञानादौ आत्ममनसोः संयोगस्य कारणत्वमेव न स्यात्। अव्याप्यवृत्तित्वस्य सावयवत्वमात्रप्रयोज्यतया अभावावन्यथासिद्धत्वाच्चोक्ततर्केऽप्यनुकूलताया अभावात्।

यत्पुनः षड्भिर्दिग्भिः सम्बन्धात् षडंशताऽऽपादिता परमाणूनां तत्तु न वास्तविकं दिश एव वस्तुत एकत्वात्, उपाधिकल्पितैर्देशैश्चेत्सम्बन्धो व्यावहारिकोऽस्तु मुख्यतश्चैकस्या दिशः सम्बन्धोऽस्तीति सा न बाधिका। नैकपरमाणुसम्बन्ध इव अनेकदेशसम्बन्धोप्यस्तु का क्षतिः? नहि संयोगस्य अवयवावच्छिन्नत्वनियमः नित्यस्यापि परिच्छिन्नस्य परमाणोर्दिगुपाधित्वमस्तु। तथैव तस्य देशस्यच्छायावृत्ती सम्पत्स्येते। वस्तुन आवरणे देशस्य नाहृश्यकता किन्तु मूर्तिमत्स्पर्शवत्त्वस्य, मूर्तिमत् स्पर्शवद्द्रव्यं हि स्वसम्बन्धेन तादृशपरद्रव्यस्य तस्मिन् स्थाने सम्बन्धप्रतिषेधरूपमावरणं विदधातीति स्पष्टं वार्तिके।

एवमेव विरलतेजःसम्बन्धप्रयुक्ता छायाऽपि सिद्ध्यति। न च तस्यैव तमस्त्वमाशंकनीयम् सर्वतो व्यावृत्तप्रौढप्रकाशकतेजःसम्बन्धस्यैवतन्निमित्तत्वात्। नैव च छायायां देशस्य कारणता, मूर्तिमता स्पर्शवता च परमाणुना तेजःपरमाणुसम्बन्धस्य वारणात् आवरणच्छाये सम्पत्स्येते।

एवमेव परमाणोः सावयवत्वसाधकाः क्रियावत्त्वात् स्पर्शवत्त्वात् द्रव्यारम्भकत्वात् परत्वापरत्वाश्रयत्वात् इत्यादयो हेतवः पूर्वोक्तप माणुपदस्य व्याख्यानात् व्याहतार्थप्रक्रियावाक्यत्वाद् अनेकान्तिकत्वादप्रयोजकत्वाद् आश्रयासिद्धेः धर्मिग्राहकप्रमाणेनैव परमाणोः सिद्धेः अनवस्थादिदोषदुस्स्थत्वाच्च पराहता वेदितव्याः। किञ्च ये क्रियावत्त्वादिहेतुं प्रयोजयन्ति ते प्रष्टव्याः हेतवोऽनित्यत्वस्य कारकाः ज्ञापका वा? नाद्य उत्पादस्य

नाशस्य वा फलतोऽनित्यत्वस्य करणम्। तत्रापि यद्याद्यम् अनुत्पन्ने क्रियावत्वं क्व तिष्ठेत् नाप्यन्त्यम् अवयवक्रिया एव अवयविनो नाशिका न तु तत् क्रियैवेति दर्शनम्। अथ जन्मवत्त्वं क्रिया चेत् स्वरूपासिद्धः। जन्मन एवासिद्धत्वात्। ज्ञापकत्वे तु न तदनित्यत्वोत्पादकं लभ्यम् इति तदेवान्वेषणीयम्। एनान् सर्वान् अविद्यामूलान् हेतुप्रयोगान् प्रदर्शयन् भगवान् कणभुगाह (अविद्या) इति।

यस्तु ज्योतिर्विदा ये केचन मूर्ताः सन्ति तेषां सर्वेषामपि वर्गमूलं भवति। वर्गमूलमपि तस्मादल्पीयः। एवमेकस्यापि मूलं तृतीयांशोभवत्येव तथैव परमाणुरपि मूर्तस्तस्यापि नानांऽशाः सेत्स्यन्त्येव ? किन्तु शून्यस्य वर्गमूलं शून्यमेवायातीति शून्यान्नाल्पीयःकिमपि तस्मात् जगतः सूक्ष्मावस्थाशून्यमेव, शून्यादेव सर्ग इति शून्योपादानवादः द्वयोर्द्विःकरणे चत्वारो भवन्तीत्यत्र यथा न प्रमाणान्तरमपेक्ष्यते तथैव प्रमाणान्तरानपेक्षेण स्वतन्त्रेण गणितेन प्रमाणेन प्रमाणित इति प्रतिपादितस्तत्र शून्यस्यापि विभागो भवत्वित्यापादिते नासावंशीन तस्मादल्पीयः किमपीति तैरुत्तरे दत्ते तथैव परमाणुरित्युत्तरम्।

तथा च शब्दः प्रमाणम्

छान्दोग्योपनिषदि अणुरुपादानं जगत इति पुत्रं बोधयित्वा पित्रा पुत्रः (आसां वटधानानां मध्ये एकं भिन्धि) इत्युक्तः। भिन्ना भगव इत्युवाच पुत्रः। किमत्र पश्यसीति पित्रोक्ते न किमपीति पुत्र उत्तरितवान्। पुनः पित्रा अणिमानं न पश्यसीत्युक्तम्। अनेन सन्दर्भेण स्थूलानां प्रत्यक्षविषयाणां महतामवयवविभागपरम्परायां परमाणवोऽवयवा न दृश्यन्त इति सूचितम्। त्रसरेणुपर्यन्तस्य प्रत्यक्षतया द्व्यणुकमात्रे विश्रामाङ्गीकारे (अणुं न पश्यसि) इत्येव पर्याप्तं स्यादतिशयं इमनिचो वैयर्थ्यात् परमाणुपर्यन्तं तात्पर्यम्। किञ्चात्र वटपदोपन्यासेन यथा महान्तोऽपि वृक्षाः परमाप्रकृष्टात् बीजात् समुद्भवन्ति तथैव इयन्तोऽपि स्थूलाः पृथिव्यादयः सूक्ष्मं परमाणुं समवयन्ति' इति परमाण्वारब्धत्वे भगवतस्तात्पर्यमन्यथा आम्रबीजादय एवोदाह्रियेरन्। एवमेवैतत्प्रकरणस्य बहूनां (अणोरणीयान्) इति श्रुतीनां परमाणुद्व्यणुकयोस्तात्पर्यम्। तथैव गवाक्षविवरप्रसृतेषु सप्तसप्तिप्रकाशेषु योऽणीयान् भागो दृश्यते स त्रसरेणुस्ततोऽल्पीयान् परमाणुरिति।

जालान्तरगते भानौ योऽणीयो दृश्यते रजः ।
परं तत्परमाणूनां परिमाणं प्रचक्षते ॥

ब्रह्मपुराणे प्रतिपादितम् ।

एवमेवैकवाक्यत्वाय—

जालसूर्यमरीचिस्थं यत् सूक्ष्मं दृश्यते रजः ।
प्रथमं तत्प्रमाणानां त्रसरेणुरिति स्मृतः ॥

अस्मिन् पद्ये महत् परिमाणानां प्राथम्यं त्रसरेणुपरिमाणे व्याख्येयम् । अन्यथा त्रसरेणुपदस्य केवलरूढत्वे मानाभावः प्रसज्येत् कुशलमण्डपादि-पदानामपि बहुभिर्योगरूढित्वेन व्याख्यातत्वात् । एवमेव—

तस्य षष्ठतमो भागः परमाणुर्निगद्यते ॥

इति पाठेन न प्रतिकूलता ।

द्व्यणुकसाधनोपक्रमः

"जन्मसंस्कारविद्यादेः शक्तेः स्वाध्यायकर्मणोर्ह्रासदर्शनतो ह्रासः सम्प्रदायस्यमीयताम्" इत्यादिकुसुमाञ्जलिप्रदत्तश्रुतियुक्तिभिः प्रमाणिते प्रशस्तपादपादप्रतिपादितप्रक्रियया सञ्जाते प्रलयेऽनन्तरम् वर्षादिबद्भू-वोपाधिर्वृत्तिरोधः सुषुप्तिवत् । उद्भिद्वृश्चिकवद्वर्णाः मायावत् समयादयः । इति कुसुमाञ्जलिप्रकारेण सृष्टेरादिकालीनाया अनुपपत्तेः परिहारात् 'तत्तेजोऽसृजत' प्राणानसृजत, आत्मन आकाशः सम्भूतः आकाशाद्वायुः वायोरग्निः, इत्यादिश्रुतिभिः कार्यत्वेन हेतुना आदिमत्त्वानुमानाच्च प्रमापितस्य सर्गस्य वैशेषिकभाष्यभूत्रितपथेन उपक्रमणे परमेश्वरचिकीर्षा-वशात् परमाणुकर्मणा परमाणुद्वयसंयोगेन द्व्यणुकोत्पत्तिः ।

ननु (न वा अरे सर्वस्य कामाय सर्वं प्रियं भवत्यात्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति) इत्यादिश्रुतिभिः न हि कश्चिन् प्रेक्षावान् मन्दोपक्रमामपि प्रवृत्तिमफलेषु स्वानुपयोगिषु जलताडनादिषु करोतीति प्रत्यक्षेण च प्रेक्षा-वत्प्रवृत्तेः प्रयोजनवत्त्वव्याप्यतया निष्प्रयोजनं प्रवर्तमान ईश्वरोऽप्रेक्षावान् स्यात् प्रयोजनवान् वा स्यात् । तदुभयमपि सर्वज्ञत्वश्रुतेराप्तकामत्वश्रुतेश्च विरुद्धं याति इति सृष्ट्युपक्रमो न प्रामाणिक इति चेन्न प्रेक्षावतोऽपि राजा-मात्यादेः कौतुकवशादेव परिश्रमसाध्येष्वपि क्रीडादिषु प्रवृत्तेः प्रयोजनमननु-सन्धायापि श्वासप्रश्वासप्रचलनात् उक्तनियमानादरात् । स्पष्टञ्चेदं (लोकवत्तु लीलाकैवल्यम्) इति ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्ययोः । नैयायिकानान्तु-

जीवनयोनिप्रयत्नस्य प्रयोजनमनपेक्षमाणस्य प्रकृते दृष्टान्तत्वम्। वस्तुतो नैयायिकानां धर्मिग्राहकादीश्वरसाधकप्रमाणादेव महेश्वरचिकीर्षायाः कृतेश्च लाघवात् नित्यत्वसिद्धौ प्रवृत्तौ कारणापेक्षैव नास्तीति सुगमः पन्थाः।

न च नित्यसृष्टिप्रवृत्तिदोषो लब्धवृतीनां प्राण्यदृष्टानां सहकार-स्वीकारात्। अत एव वैषम्यनैर्घृण्ये समाहिते। यथाहि पर्जन्यो व्रीहियवादौ कारणं भवन् समानमेव सर्वेषु वर्षन् बीजविशेषादेव कार्यविशेषं सम्पादयति।

तथैव परमेश्वरोऽपि प्राणिनां पुण्यपापान्यनुरुध्य कार्यविशेषं सम्पादयति। भगवान् ब्रह्मसूत्रविधाताऽपि (वैषम्यनैर्घृण्ये न सापेक्षत्वात् तथाहि दर्शयति) इति सूत्रितवानेतद्विषयकम्। ब्रह्मणः कर्मापेक्षत्वे। एषह्येवा-साधुकर्म कारयति तं यमधो निनीषते, कौषीतकीब्राह्मणे ३-८-७७ पुण्यो वैपुण्येन कर्मणा भवति पापः पापेन बृहदारण्यके ३-२-१३ इति श्रुतयः (ये यथा मां प्रपद्यन्ते तां तथैव भजाम्यहम्, गीता,) इति स्मृतयश्च प्रमाणभूताः।

न च सर्गस्य कर्म्मापेक्षकत्वे कर्मणामपि सृष्टिमन्तरा असम्भवात् सर्गापेक्षकत्वे परस्पराश्रयत्वं दोष इति चेन्न बीजाङ्कुरवत्तस्यादोषत्वात्। न च सृष्टौ वैचित्र्याभावः शंकनीयः सर्गप्रलयस्याऽनादित्वात् कर्मणामेव विचित्राणां प्रवाहात्। आदिमत्वे निमित्तमन्तरोत्पत्तिस्वीकारे विमुक्त्यनन्तर-मपि बन्धनं प्रसज्येत। कार्यकारणभावस्यानादित्वं साधयता श्रीमता कुसुमाञ्जलिकृतापि प्रवाहो नादिमानेषः। इत्यादिकारिकया संसारप्रवाह-स्यानादित्वमाविष्कृतमेव। अनेन जीवेनात्मनाऽनुप्रविश्य नामरूपे व्याकरवाणि, इत्यादिश्रुतयोऽपि आत्मनः शरीरापेक्षिकजीवत्वमुद्बोधयन्त्यः सर्ग-मनादिं प्रमाणयन्ति। सूर्याचन्द्रमसौ धाता यथा पूर्वमकल्पयत्। इति ऋक् संहिता १०-१९०-३० (न रूपमस्येह तथोपलभ्यते नान्तो न चादिर्नच संप्र-तिष्ठा) ५-३ इति गीता चैवमेवानुकूला।

यत्तु वेदान्तविद्यावशमापन्नः निरवयवयोः संयोग एव न भविष्यति सावयवत्वसंयोगित्वयोर्व्याप्यव्यापकभावग्रहात्, परमाणुपक्षानङ्गीकारेऽपि संयोगित्वं सावयवमात्रवृत्ति संयोगिमात्रवृत्तित्वात् घटत्ववदित्याद्यनु-मानाच्चेत्याह तत्तु साम्प्रदायिकानामेव तोषावहम्। तथाहि श्रुतियुक्ति-सिद्धत्वात् नित्यानामपि संयोगाङ्गीकारात् पूर्वोक्तव्याप्तौ व्यभिचारात्। परमाणुपक्षकसंयोगित्वसाधने धर्मिग्राहकमानात् परमाणुः सिद्धः। परमाणुपक्ष-

काभावेऽपि संयोगो निरवयवद्रव्यसमवेतः द्रव्यमात्रवृत्तिकत्वात् द्रव्यत्ववत्, इत्यनुमानेन परमाणौ संयोगस्य सिद्धेः निरवयवद्रव्यञ्चोभयमते ब्रह्मैव।

न च सावयववृत्तित्वमुपाधिः परमेश्वरस्यापि विभुत्वेन संयोगस्वीकारात् तद्वृत्तिधर्मे उपाधित्वासमन्वयाच्च नापि द्वितीयमनुमानं सावयवत्वसंयोगित्वयोस्तन्मते समव्यावृततया साध्यहेत्वोरैक्यात्। द्रव्यवृत्तित्वेन संयोगिमात्रवृत्तित्वेन व्याप्तौ विरोधाभावात्, संयोगित्वं द्रव्यमात्रवृत्ति, इत्यनुमानप्रयोगे बाधकाभावात्, संयोगित्वस्यापि संयोगिमात्रवृत्तित्वात् फलतः सिद्धसाधनपर्यवसानात्। इत्यलमपरनिरीक्षणेन। ननु परमाणव एव त्रिप्रभृतयः साक्षात् त्रसरेणोरारम्भकाः भवन्तु त्रित्वसंख्याबलादेव महत्त्वोत्पत्तेः द्वयणुककल्पनं व्यर्थमेवेति चेन्न परमाणवो न साक्षात् स्थूलारम्भकाः परमाणुत्वे सति बहुत्वात् घटोपगृहीतपरमाणुवत्। घटोपगृहीताश्च परमाणवो यथा न साक्षात् स्थूलारम्भकाः, किन्तु त्रसरेणुकपालिकाकपालक्रमेणैव। अन्यथा घटध्वंसे कपालिकाः कपालादयोवयवा नोपलभ्येरन्। तेषां तदवयवत्वाभावात्। उपलभ्यन्ते चेति तत्क्रमेणैव तेषां सृष्टिः। द्वयणुकमपि न साक्षात् त्रसरेणोरारम्भकं स्यादणुत्वादिति परमपदम्। परमाणुद्वयमपि स्वापेक्षया स्थूलद्वयणुकमारभत इति बहुत्वादित्युक्तम्। परमाणूनामपि द्वयणुकादिपरम्परया स्थूलारम्भत्वदर्शनात् साक्षादिति पदप्रवेशः, तस्मात्परमाणुद्वयादेव द्वयणुकोत्पत्तिः। न त्रिप्रभृतिभिर्बहुभिः परमाणुभिः कस्यचिद् द्रव्यस्योत्पत्तिः। द्वयणुकञ्च बहुत्वविशिष्टाजन्यत्वात् महत्त्वाभाववत् ईश्वरीयापेक्षाबुद्धिजन्यपरमाणुगतद्वित्वसंख्याजन्यपरमाण्वापेक्षिकविलक्षणाणुपरिमाणवच्चेति द्वयणुकसिद्धिः। क्रियावतोर्द्वयोः परमाण्वोः आरम्भकसंयोगाभावे प्रमाणाभावादपि द्वयणुकसिद्धिः। त्रिभिः परमाणुभिः द्वाभ्यां द्वयणुकाभ्याञ्चारब्धस्य अणुविशेषस्य भोगविशेषजनने प्रमाणाभावाद् व्यर्थत्वान्न तयोः सृष्टिः।

त्रसरेणुसिद्धिः

'त्रिवृत्तं करवाणि, इति श्रुतेर्द्वयणुकत्रयादेव द्रव्यारम्भनियमाद् द्रव्यस्य द्वयणुकद्वयारब्धस्याप्रसिद्धत्वात् द्वयणुकद्वयस्यारम्भकत्वमप्रसिद्धम्। वेदान्तिमतीयपञ्चीकरणप्रक्रियायान्तूक्तश्रुतेरुपलक्षणपरतया व्याख्याने न तादृक् प्रामाण्यं यथा नैयायिकमते संगच्छते। तस्मात्द्वयणुकत्रयात् त्रसरेणुसिद्धिः।

ननु द्वयणुकसिद्धयनुमानवद् द्वयणुकानि न साक्षात् महदारम्भकाणि द्वयणुकत्वे सति बहुत्वादित्यनुमानेन द्वयणुकद्रव्येणापि द्वयेन किमप्यवश्यमा-

रंभध्वमन्यथाऽप्रयोजकत्वे द्व्यणुकसिद्धिरेव पराहता स्यादिति चेन्न घटोपगृहीतद्व्यणुकवदिति दृष्टान्तबलाद् विशेषरूपेणैव व्याप्तेः प्रामाण्याद् द्व्यणुकानि नाहत्य विनाशानन्तरोपलभ्यमानावयवकमहदारम्भकाणि द्व्यणुकत्वे सति बहुत्वाद् घटोपगृहीतद्व्यणुकवदित्यनुमानस्यैव उक्तत्वात्। घटोपगृहीतद्व्यणुकेषु प्रत्यक्षविषयकपालकपालिकाद्यारम्भकत्वं साक्षात्सिद्धम्। त्रसरेणुसाधकत्वाभावे प्रमाणाभावात्, घटस्य शनैः सूक्ष्मरूपेण विभागकरणे त्रुटेः प्रत्यक्षविषयकत्वेन प्रमाणसिद्धत्वात्। त्रसरेणोरुपलभ्यमानावयवकत्वाभावादेव तदारम्भेऽपि न दोषः।

नन्वेवं परमाणुपक्षकानुमानेऽपि प्रत्यक्षसिद्धतादृशव्याप्तिबलेन तदेव साध्यं प्रविशेत्, तथा च त्रिप्रभृतिभिः परमाणुभिरेव महतस्त्रसरेणोरुत्पत्तिसम्भवे द्व्यणुकमप्रामाणिकं स्यादिति न शङ्कनीयं प्रकारान्तरेण परमाणुद्वयस्यारम्भकत्वस्यावश्यमुपेयत्वात्। तथाहि घटकपालकपालिकादिषु अवयविनोऽपेक्षया गुरुत्वापकर्षोऽवयवेषु सर्वमतसिद्धः। गुरुत्वोत्कर्षापकर्षौ तु तन्मूलभूतपरमाण्त्कर्षापकर्षाधीनौ। परमाणूत्कर्षापकर्षौ च तद्वृत्तिसंख्याया न्यूनत्वाधिकत्वे, सा संख्या च आरम्भिकैव ग्राह्या, अनारम्भकसंख्यायाः पदार्थान्तरमादायोभयत्र तुल्यत्वात् गुणस्य साक्षाद् द्रव्यारम्भकत्वविरहाद् असमवायिकारणसंयोगविशेषारम्भकावयवेषु पर्याप्तिसम्बन्धेनावच्छेदकतयैव सख्यानामारम्भकता, तत्रैकत्वसंख्याया असमवायिकारणसंयोगविशिष्टत्वासम्भवः। एकस्य संयोगानङ्गीकारादनारम्भकत्वाच्च। त्रित्वादेश्च तादृशत्वेऽपि अवयवगतत्रित्वापेक्षया अवयवगतद्वित्वस्य अधिकस्थले सम्भवात् तस्य गुरुत्वोत्कर्षापकर्षप्रयोजकत्वसंभवः। सर्वाभ्य आरम्भकसंख्याभ्यो न्यूनाद्वित्वसंख्यैव गुरुत्वोत्कर्षापकर्षप्रयोजिकेति व्यवस्थेयम्। परमाणुद्वयसंयोगस्यानारम्भकत्वे परमाणुगतद्वित्वस्य आरम्भकत्वमसिद्धमेव। एवं परमाणुगतद्वित्वस्य आरम्भकत्वाय परमाणुद्वयसंयोगस्य आरम्भकत्वे द्व्यणुकसिद्धिरप्रत्यूहैव। द्व्यणुकद्वयारब्धस्य महत्वाभावात्पूर्वोक्तरीत्या व्यर्थतैवायादिति त्रसरेणुसिद्धिः। इमान् परमाणन अन्ये दार्शनिकास्तन्मात्राशब्देन व्यवहरन्ति। यतो नाल्पीयः सूक्ष्मं निरवयवञ्चेति तेषामपि मान्यता। गुणगुणिनोरभेदवादिनस्ते गन्धतन्मात्रारसतन्मात्रेत्यादिशब्दैः परिभाषन्ते। गन्धरसादेरुद्भूतत्वापेक्षया नैयायिका अपि तथा व्यवहर्तुं शक्नुयुः। आकाशस्यानित्यत्ववादिनोऽपरे शब्दतन्मात्रामपि गणयन्ति। न तथा न्यायनये। स्थूलभूतभौतिकेषु ते न्यूनाधिकभावेन पञ्चोपादानतां मन्यन्ते। न्यायनये एकोपादानकत्वमेव अन्येषां निमित्तत्वमिति।

न च सर्वेषां क्षणिकत्वस्य जागरूकतया परमाणोर्नित्यत्वं खपुष्पायते। न च क्षणिकत्ववादिनये ध्वंसप्रागभावयोरप्यनाद्यनन्तत्वयोरस्वीकारात् ध्वंसाप्रतियोगित्वरूपस्य नित्यत्वस्यासत्त्वात् कथं तेन विरोध इति वाच्यम् ध्वंसाप्रतियोगित्वस्य अलोके प्रसिद्धत्वात् इति वाच्यम् तस्य क्षोदक्षेमानर्हत्वात्।

तथाहि विप्रतिपत्तिः

न तावत् "नैयायिकस्य विधिकोटिकं सौगतस्य च निषेधकोटिकं सत्वातिरिक्तधर्मो ध्वंसनिरूपितजनकतावच्छेदको न वेति विप्रतिपत्तिः, परनये निखिलप्रतियोगिनां ध्वंसजनकत्वात् अनुगततया प्रतियोगिमात्रवृत्तिसत्त्वमेव जनकतावच्छेदकमिति न निषेधकोटिरप्रसिद्धा शब्दतः क्षणिकत्वस्याभानेऽप्यन्ततः प्रतियोग्यतिरिक्तस्य ध्वंसं प्रतिकारणतायाः खण्डनेन पदार्थात्मलाभानन्तरमेव ध्वंसस्य गले पतिततया क्षणिकत्वस्य सिद्धेः, इति युक्तम्, सत्त्वसमनियतस्य प्रमेयत्वादेः जनकतावच्छेदकत्वे बाधाभावात निषेधपक्षे बाधात्। किञ्च क्षणिकत्वनयिनां 'यत् यत् सत् तत् क्षणिकमि'त्येव न्यायवाक्यन्न तु यत् सत्त्वातिरिक्तं तत् ध्वंसजनकतावच्छेदकत्वाभाववदिति, एवं विप्रतिपित्सूनां तद्विरुध्येत। वस्तुतो घटव्यक्त्यभावेऽपि पटध्वंसोत्पत्त्या व्यभिचारवारणाय तद्व्यक्तित्वेन कार्यताकारणता चावश्यमगत्योपेयेति बाधस्तदवस्थ एव।

साक्षात् क्षणिकत्वस्यापर्यवसानादेव 'सत्त्वमुत्पत्तिव्याप्यन्न वा यत्र काले सत्त्वं तत्र तत्रोत्पत्तिरित्युदाहरणबलेन द्वितीयक्षणे प्रलयोत्पत्तिः सिध्यति' इति न समीचीनम्।

अतः शब्दादिः क्षणिको न वेति वाक्यफलिता प्रमेयत्वं क्षणिकत्वव्याप्यन्न वेति विप्रतिपत्तिः। विधिकोटिः शाक्यस्य, तस्य च सत्त्वे प्रसिद्धिः। निषेधकोटिः सिद्धान्तिनां सा च अन्तिमशब्दवृतितद्व्यक्तित्व इति।

पूर्वोक्तं न्यायप्रयोगमपश्यतः स्वाधिकरणक्षणोत्तरत्वं स्वध्वंसव्याप्यन्न वेति विप्रतिपत्तिरपि संभवति। यत्तु 'एतत् क्षणवृत्तयः एतत् क्षणानधिकरणसमयवृत्तयो न वेति तत्तु सौगतमते निषेधप्रतियोगिनोऽप्रसिद्धे र्हेयमेव। यदि च प्रत्येकं पदार्थानां प्रसिद्धचा वाक्यार्थप्रसिद्धिरपि सिद्धा प्रतियोगिमदवृत्तिहेतुमत्ताज्ञानादेव अप्रसिद्धस्याप्यभावस्यानुमितिसम्भव इति विभाव्यते चेत् तदेदमपि पूर्ववदेव।

ननु किन्नाम क्षणिकत्वम् न तावत् क्षण वृत्तित्वं घटादौ सिद्धसाधनापत्तेः। अत एव न क्षणसम्बन्धित्वं नित्यानामपि काले कालिकविशेषणतायाः स्वीकारात्। नापि स्वतादात्म्यस्वोत्पत्त्यव्यवहितोत्तरवृत्तिध्वंसप्रतियोगित्वोभाभ्यां सम्बन्धाभ्यां स्वविशिष्टत्वं तच्च अन्त्यशब्दे प्रसिद्धम्, अव्यवहितोत्तरत्वञ्च स्वाधिकरणसमयध्वंसाधिकरणसमयध्वंसानधिकरणत्वे सति स्वाधिकरणसमयध्वंसाधिकरणत्वम्। अधिकरणता च सर्वत्र कालिकविशेषणतयेति लक्षणं युक्तम्। नैयायिकनयेऽपि क्षणस्य क्षणिकतत्तत्पदार्थरूपतया अनुगतस्य अव्यवहितोत्तरत्वस्य दुर्निर्वचत्वं सार्वभौमपक्षतायामुक्तम्। नव्यनैयायिकमतेऽन्त्यशब्दस्यापि क्षणद्वयावस्थायित्वाच्च। तथापि स्वतादात्म्यस्वाधिकरणक्षणवृत्ति ध्वंसप्रतियोगिक्षणवृत्तिभिन्नत्वोभाभ्यां स्वविशिष्टत्वं तत्त्वम्। स्वतादात्म्यस्वाधिकरणक्षणवृत्तिध्वंसप्रतियोगिक्षणवृत्तित्वाभ्यां स्वविशिष्टभिन्नत्वन्तु न युक्तम्, सौगतमते स्वविशिष्टस्याप्रसिद्धेः। नैयायिकमते तु पूर्वोक्तं महाप्रलये प्रसिद्धम्। विषयित्वव्यभिचारादिसम्बन्धेन स्वाधिकरणभाविज्ञानवृत्तिध्वंसप्रतियोगिक्षणवृत्तित्वात् स्वाधिकरणत्वं कालिकेन बोध्यम्। एवमेव वृत्तिताद्वयी च। अन्यथा ध्वंसविषयकवर्त्तमानज्ञानवृत्तिध्वंसप्रतियोगिक्षणवृत्तित्वात् स्वाधिकरणक्षणविषयकस्वाधिकरणक्षणवृत्तिध्वंसप्रतियोगिनि ज्ञाने विषयितया वृत्तित्वात् अप्रसिद्धिप्रसङ्गात् सौगते मते तु स्वाधिकरणध्वंसात्मकस्थूलकालवृत्तिध्वंसप्रतियोगिक्षणे वर्तमानत्वात् बाधवारणाय क्षणत्वेन प्रवेशः। क्षणत्वञ्चात्र न स्पन्दत्वं शाक्यमते चतुःक्षणावस्थायिनः स्पन्दस्याभावेऽपि क्षणत्वेनोपादानव्यावर्त्यस्य महाकालस्यासत्त्वात् व्यावर्त्याप्रसिद्धेः। भावत्वरूपं क्षणत्वन्तु निवेश्यं सिद्धान्तिनये स्वाधिकरणमहाकालात्मकभाववृत्तिध्वंसप्रतियोगिक्षणवृत्तिनि प्रलये प्रसिद्धिः। स्वाधिकरणस्थूलदण्डाद्यात्मकं कालमादाय बौद्धनये बाधो नाशङ्कनीयः, तत्र तादृशस्य कालस्यास्वीकारात्। वस्तुतो ध्वंसस्यापि स्थिरस्य प्रतिपक्षिपक्षेऽभावात् मतान्तरे सार्थकं क्षणपदं मतेऽस्मिन् उपरञ्जकतयैवोपादत्तमित्यत्र बाधाभाव इति। यत्तु पूर्ववत् कालिकविशेषणतया वृत्तिताऽधिकरणतायुतं स्वविशिष्टत्वं क्षणिकत्वम्। वैशिष्ट्यस्यञ्च स्वतादात्म्यस्वप्रागभावाधिकरणक्षणवृत्तिभिन्नत्वेति सम्बन्धद्वयेन। इति तन्न महाप्रलयाव्यवहितप्राक्तृतीयक्षणोत्पन्नद्विक्षणस्थायिनि भावे सिद्धसाधनस्य नैयायिकानां सम्पत्तेः। न च पक्षतावच्छेदकावच्छेदेनानुमितेरुद्देश्यतया तत्सामानाधिकरण्येन सिद्धिर्नानुमितिप्रतिबन्धिकेति वाच्यम्, सामानाधिकरण्येन सिद्धसाधनवारकस्य प्रतिज्ञावयवघटकस्य

पक्षविशेषणस्य विवादाध्यासितेतिपदस्य बहुधा प्रसिद्धस्य वैयर्थ्यापत्तेः। न च स्वाधिकरणद्वितीयक्षणप्रागभाववति प्रथमे क्षणे विद्यमानतया सिद्धसाधनानवकाशः स्वाधिकरणद्वितीयक्षणस्यापि विनश्यदवस्थस्पन्दव्यक्तिरूपतया तत्प्रागभाववति तस्यावत्तेः नापि स्वाधिकरणं ध्वंसात्मकं द्वितीयक्षणमादाय तत्प्रतियोगिरूपप्रागभाववति प्रथमक्षणे वृत्तेर्वारणम्, भावत्वाभावत्वयोर्विरोधेन प्रतियोगिनो भावस्वरूपत्वे प्रागभावत्वविरहात्। ध्वंसत्वेनोपादाने सिद्धसाधनविरहेऽपि तार्किककोटेर्महाप्रलये प्रसिध्यसम्भवः। यदि भावाभावसाधारणं प्रागभावत्वं निवेश्यते तदापि तादृशप्रागभावत्वस्याप्रसिद्धेर्न कुशलम्। नापि कादाचित्कत्वेनाभावावनुमेयस्य प्रवेशो युक्तः स्ववृत्तित्वस्ववृत्यभावप्रतियोगित्वोभाभ्यां कालविशिष्टत्वस्यैव तत्त्वात् तस्य स्थूलकालास्वीकर्तृमतेऽप्रसिद्धेरिति।

अथ तेषां युक्तयः

सर्वं क्षणिकं सत्त्वात शरीरवत्। शरीरञ्च प्रतिक्षणमन्यच्चान्यच्च बाह्यप्रत्ययाभेदे सति अन्ते विशेषदर्शनात्। पच्यमानभूमिपाकजवत् इत्यन्वयि अपच्यमानभूमिपाकजवच्चेति व्यतिरेक्युदाहरणम्। अवयववाक्यत्रयम्। अयं भावः यथा अन्तर्भौमाग्निभिः पच्यमाना अपि भूमिभागाः इषद्विशेषवन्तः सूक्ष्मतया न लक्ष्यन्ते रूपादिपरावृत्तिमन्तः सन्तः स्फुटमवगम्यन्ते। ते च तत्रत्य विशेषाः प्रतीतिक्षणे एव न सम्पन्नाः किन्तु पूर्वपूर्वक्रमेणेति नैय यिका अप्यभ्युपगच्छन्ति। तथा औदरानलेन पच्यमाना आहाराः प्रतिक्षणं रसद्रव्यमुपचयापचयहेतुमुत्पादयन्ति। तौ चोपचयापचयौ प्रतीतिविषयतां प्रतीक्षणमप्राप्तवन्तावपि वत्सरेण प्रतीयमानौ प्रतिक्षणमुत्पद्यते इति साध्यते। तौ चोपचयापचयौ पूर्वारम्भकसंयोगनाशानन्तरं पुनः कर्मान्तरजन्यारम्भकावयवसंयोगं विनाऽसम्भवन्तौ पूर्वोक्तविभागसंयोगौ प्रत्याययन्तौ अवयविन्या व्यक्तेरुत्पादविनाशावनुमापयतः। एवमेव यत्र बाह्यप्रत्ययाभेदेऽपि कदाचित् विशेषदर्शनमन्ते वा विशेषदर्शनं वर्तते तत्रापि प्रतिक्षणं विशेषवत्तानुमेयेति सिद्धं सत्त्वस्य क्षणिकत्वव्याप्यत्वम्। यथा स्फटिके। तथा च (स्फटिकेऽपि परापरोत्पत्तेः क्षणिकत्वाद्व्यक्तीनामहेतुः, (अ० ३-आ० २-सू० १०) इति पूर्वपक्षीयं न्यायसूत्रम्। कुङ्कुमकलितः पटोऽन्ते विशेषरक्ततया प्रतीयमान इति न तत्रारुणिमा प्रतिक्षणं भावीति हेतौ बाह्यप्रत्ययाऽभेदे सतीत्युक्तम्। प्रत्ययपदस्य कारणमर्थः। तथा च शरीरोपचयहेतुरन्नपानादिप्रचयः प्रतिदिनमभिन्नो-

पयुज्यमानो लक्ष्यते। कुङ्कुमाक्ते पटे तु बाह्यः कुङ्कुमो हेतुर्भेदेव प्रतीयमानः साम्प्रतिक इति विशेषः।

यथा वा स्फटिको दृष्टान्तः तथाहि स्फटिकः प्रतिक्षणं परस्परभेदवान् शीतोष्णादिप्रतिक्षणविरुद्धधर्मज्ञानात् तेजोजलवत्।

अयम्भावः अग्नौ जले च परस्परविरुद्धतयोपलभ्यमानौ शीतोष्माणौ अग्निजलयोर्भेदं साधयतः। विरुद्धधर्माध्यासं विनाऽपि भेदस्वीकारेऽतिप्रसङ्गापत्तेः। विरुद्धधर्मसत्त्वेऽपि भेदाङ्गीकारेऽद्वैतापत्तेः। तथैव विरुद्धौ शीतोष्माणौ स्फटिकेप्युपलभ्यमानौ स्फटिकस्यापि भिन्नत्वमनुमापयत इति प्रतिक्षणभेदसिद्धौ क्षणिकोत्पादविनाशौविनाऽनुपपन्नायां तद्द्वाराक्षणिकत्वसिद्धिः।

अथवा प्रतिक्षणभिन्नत्वात् स्फटिकोऽयुगपत्कालप्रत्ययानामालम्बनं भवतीति प्रतिज्ञार्थः। इदं हृदयम्। यथा हि दीपः प्रतिक्षणभिन्नो यः पूर्वज्ञानविषयः स एव नोत्तरेण ज्ञानेनालभ्यते पूर्वव्यक्तेरसत्त्वात् तथा स्फटिकोऽपि पूर्वं रक्तनया शीतादितयाऽनुभूतः पुनः श्वेततयोष्णादितया चानुभूयमानः स एव न भवति। विभिन्नाकारकावगाहनविषयत्वेऽपि भेदविरहेऽद्वैतापत्तेः। किम्वा एकाकारविज्ञानविषयोऽपि प्रदीपो यथा भिन्नस्तथा स एवायं स्फटिक इति मितिविषयस्यापि स्फटिकस्य भेदः। समानाधिकरणविज्ञानभेदेन वस्तूनां भेदस्वीकारात्।

तथैव दर्शनादर्शनादिति हेतुः। इदमस्य बुद्धिविजृम्भितम्। अनुत्पद्यमानो घटादिर्नश्यमानो वा नावलोक्यते उत्पद्यमानश्च प्रत्यक्षीक्रियते। ततो दर्शने सति व्यक्तेरुत्पादः अदर्शने च निरोध इति सिद्धम। एवमेव प्रदीपादेर्देशान्तर उत्पादो देशान्तरे च निरोधस्तद्धेतुके दर्शनादर्शनेऽस्य। तथैव देशान्तरे गच्छतो देवदत्तादेरपि इति सर्वेषां भावानां क्षणिकत्वसिद्धिः।

किञ्च विनाशहेत्वाभावात् स्फटिकानामपि विनाशात् सर्वे भावा उत्पन्नप्रध्वंसिन इति क्षणकत्वसिद्धिः। इयन्तेषां विचारप्रणाली। स्वकारणेनान्वयव्यतिरेकसिद्धेन उत्पद्यमानानां भावानां स्वभावा अपि स्वकारणादेव जायन्ते नहि स्वकारणेभ्य उत्पन्नस्य नीलस्य नीलत्वाय हेत्वन्तरमपेक्षन्ते प्रेक्षावन्तः। तथा च स्वकारणेभ्य उत्पद्यमाना भावा विनश्वरस्वभावा विपरीता वा भवन्तु उभयथाऽपि न कारणान्तरापेक्षा नाशस्य सिद्ध्यति। यथात्मानं लभमानन्नीलं नीलत्वाय न स्वसामग्रीतोऽन्यदपेक्षते तथा विनश्वरस्वभावा भावा अपि नाशाय न स्वकारणेभ्योऽन्यद्

अपेक्षन्ते। यदि अविनश्वरस्वभावा एव स्वकारणात्सम्पन्नास्तदाऽपि तथैव तिष्ठेरन् न नश्वरतां गच्छेयुर्यथा नीलं कारणशतैरपि सर्वज्ञोऽपि अनीलं कर्तुं न प्रभवति। किञ्च भावानां विनश्वरता कारणैः क्रियमाणाऽपि भावाद्भिन्ना अभिन्नेति वा विकल्पं न सहते तृतीयकल्पस्य अभावात्। तथाहि अभिन्नश्चेद्विनाशो भावात् तदा प्रतियोगिरूपो भाव एवासौ प्रतियोगिवत् उपलब्ध्यर्थक्रिये कुर्यात्। किम्वा भिन्नाभिः सामग्रीभिः सम्पाद्यमानौ भेदविरहमाप्नुत इति वार्तामात्रम्। वर्तते च प्रतियोगिनः पटादेस्तन्तुसंयोगभेदाः विनाशस्य च तन्तुविभागविशेषाः कारणमिति सामग्रीभेदः। नापि द्वितीयः पक्षः। पटादत्यन्तभिन्नेभ्य उत्पन्नेभ्यो घटेभ्यो यथा पटो न निरुध्यते तथा अत्यन्तभिन्नेन विनाशेन भिन्नस्य प्रतियोगिनो भावस्य निरोधः काकदन्तपरीक्षैव। निरोधस्थानीयतिरोधानवादेऽपि तिरोधानं भावानां भावेभ्यो भिन्नं न वा। भिन्नपक्षे पूर्ववत् तिरोधानेन भावस्य किमायातम्। अभिन्नपक्षे पूर्ववदेव प्रतियोगिवद् उपलब्ध्यर्थक्रिये आपद्येताम्।

अपि च भावानां नश्वरता ध्रुवभाविनी अध्रुवभाविनी वा, एतावता किमिति चेत् भावानां ध्वंसिता ध्रुवभाविनी चेत् न हेत्वन्तरमपेक्षेत। यत् येषां ध्रुवभाविनतदर्थन्त्न्न हेत्वन्तरमपेक्षते यथाऽदर्शस्य काचमयत्वे इति सहचारग्रहात् ध्रुवभावित्वव्यापकत्वस्य हेत्वन्तरानपेक्षायां सिद्धेः। तथा च हेत्वन्तरानपेक्षितां स्वव्यापिकामुपस्थापयन्ती ध्रुवभाविता हेत्वन्तरापेक्षितां प्रतिक्षिपतीति न विनाशस्य सहेतुकत्वसिद्धिः। किञ्च ये यदर्थं हेत्वन्तरमपेक्षन्ते न तेषां तद् ध्रुवभावि यथा वासोरागाय हेत्वन्तरं कौसुम्भादिसंयोगमपेक्षते तस्मान्न वाससोरक्तताध्रौव्येति व्यतिरेकसहचारेण ध्रुवभावित्वाभावहेत्वन्तरापेक्षित्वयोर्व्याप्यव्यापकभावग्रहेण ध्रुवभावित्वाभावाभावस्य विनाशे ग्रहणेन हेत्वन्तरापेक्षित्वाभावः सिद्ध्यति। तस्माद् भावभेदाभेदादिसर्वोपाख्यारहितस्य कल्पनामात्रविषयस्य अभावस्य अनुपाख्येयत्वमेव अनुपाख्येयस्य क्रियावत्त्वाभावात् अभावं करोतीत्यस्य भावं न करोतीतिविषयः। यथाह न तस्य किञ्चिद्भवति न भवत्येव केवलमिति। किन्तु उत्तरकालीनो भाव एव पूर्ववर्तिभावस्य विनाशः। तथा च नाशस्य सहेतुकत्वासिद्धेरात्मलाभानन्तरमेव अनपेक्षो भावानां विनाशो ध्रुवभावीति भावानां क्षणिकत्वं सिद्धचरमेव।

अन्यच्च सर्वं क्षणिकं सत्त्वात् लोष्टवत् इति दृष्टान्तः। लोष्टञ्च क्षणिकं तुल्यगुरुत्ववत्त्वेऽपि अतुल्यपातवत्त्वात्। तथाहि लोष्टद्वयी तुल्यगुरुत्ववती गगनात् पातिता एकलोष्टमचिरेण धरां संयुनक्ति अपरञ्च

चिरेण। तत्र पतनापादकगुरुत्वसाम्येऽपि चिराचिरपातयोः कारणमपश्यताऽगत्याऽभिधेयं यत् क्षणिका भावा इति काश्चन सन्तानान्तःपातिन्यः अवस्थाः शीघ्रपातिन्यः काश्चन चिरपातिन्य इति सिद्धं क्षणिकत्वम्।

अपरञ्च घण्टायां तत्तया प्रतीयमानः संस्कारः कदाचित् मृदु रावयति कदाचित् तीव्रमिति तत्रापि मार्दवतैव्रयोः कारणकल्पनाश्रान्ताः संस्कारसंताना एव केचन मृदु राविणः केचन पटुस्वना इति संस्कारस्य क्षणिकताभावाय शममालभमाना भविष्यन्तीति सोऽपि दृष्टान्तः। किञ्च सत्त्वस्य क्षणिकत्वव्याप्यत्वे बाधकाभावः। तथाहि न तावत् सत्तासामान्ये प्रमाणं कार्यत्वकारणत्वान्यतरानवच्छेदकत्वात्, नापि अनुगतप्रतीत्या सन्मात्रेऽनुगतप्रतीतेरभावात्। सत्तासमवायाभावेऽपि सामान्यविशेषसमवायेषु सत्त्वप्रतीतेश्च। येन केनापि सम्बन्धेन वृत्तित्वमादाय निर्वाहे व्यावर्त्याभावाज् जातित्वासिद्धेः, अभावेऽपि सत्प्रतीत्यापत्तेश्च। तस्मादर्थक्रियाकारित्वमेव सत्त्वमभ्युपेयम्। यत्तु प्रामाणिकत्वं सत्त्वम्। तदपि अर्थक्रियाकारित्व एव पर्यवसन्नम्। तथाहि प्रामाणिकत्वन्नाम प्रमाणजन्योपलब्धिविषयत्वम् उपलब्धिविषयतापाञ्च उपलब्धिरूपार्थक्रियाकारित्वमायातमेव न कश्चित् सन् भावोऽर्थक्रियां न करोति येन सत्त्वलक्षणमर्थक्रियाकारित्वरूपमव्याप्नोत्। तथाहि सन् कश्चिदपि भावः सर्वज्ञस्य विज्ञानस्यालम्बनविषयो भवति न वा। न भवति चेत् तस्य विद्यमानत्वे सर्वज्ञस्य विज्ञानस्य सर्वविषयकत्वे वा प्रमाणाभावः। तस्यैव सतोऽज्ञानात्। यदि भवति तदा कथन्नोपलब्धिरूपामप्यर्थक्रियां करोति तस्मात् सत्वलक्षणमर्थक्रियाकारित्वरूपं युक्तमेव।

तच्च सत्त्वं क्रमाक्रमाभ्यां व्याप्तम्। सर्वेषां भावानां स्वीयासु तासु तासु अर्थक्रियासु क्रमाक्रमौ परस्परपरिहारेण दृश्येते। तस्मात्तृतीय प्रकारविरहः। अन्यथा क्रमाक्रमोभयात्मके प्रकारान्तरतया स्वीक्रियमाणे तृतीये यदि एतादृशावेवानुभूतावसितौ परस्परपरिहारप्रतीतिविषयभूतौ सन्तृजाते तदा परस्परसंकरस्यैकत्र सिद्धौ दृश्यमानोऽपि क्रमः क्वचिदक्रमो भवेत् अक्रमो वा क्रमो भवेत्। न च तथा कुत्रचिदपि दृश्यत इति प्रकारान्तरे प्रमाणबाधः। तस्मात् प्रत्यक्षीभूतोऽनयोः परिहारः सर्वत्र भाविनं संकरं प्रतिक्षिपति। अन्यथा क्वचिदप्यनयोस्तादात्म्ये संकीर्णाविव क्रमाक्रमौ गृह्येताम्, न गृह्येते तस्मान्न संकरः। न च प्रत्यक्षानुभूतेन परिहारेण प्रत्यक्षस्यैव संकरस्य प्रतिक्षेपः अदृश्यस्य सतः संकरस्य किं जातमिति वाच्यम्? दृश्यमानेन स्तम्भतादात्म्येन दृश्यं मर्कटादितादात्म्यमिव अदृश्यं पिशाचतादात्म्यमपि प्रतिषि-

ध्यते यथा तथा दृश्यत्वविशिष्टेन परिहारेण दृश्यादृश्यक्रमाक्रमयोस्तादात्म्य-प्रतिक्षेपः सम्भवत्येव। यत्र क्रमयौगपद्ये एवं प्रत्यक्षसिद्धस्य क्रमयौगपद्यस्य व्यतिरेकस्तस्य क्रमयौगपद्यत्वे मानाभावः। न च शब्दैक्येन तत्राप्येतदेव क्रमयौगपद्यत्वं गोशब्दसाम्येऽपि वृषभ इव वाचामपि विषाणित्वप्रसङ्गात्।

नन्वास्तामाभ्यामन्य एव प्रकारो यमाश्रित्य स्थिरा अपि भावाः सहकारिसमवधानवशात् अर्थक्रियां कुर्वन्ति। अर्थक्रियाश्च प्रत्यक्षा एव न मदीयप्रकारान्तरवत् ता अपि पिशाचायमाना इति न क्षणिकता सिद्धेति वाच्यम्। सत्यमर्थक्रियाः प्रत्यक्षसिद्धाः परं प्रत्यक्षानुभूतावसितान्योन्यासंकीर्णक्रमाक्रमप्रकारद्वयमात्रसमालिङ्गिता एव न क्वचिदपि प्रकारान्तरसमालिङ्गिता अनुभूता इति तादृशानुभूतावसितक्रमयौगपद्यार्थक्रिययोः व्याप्यव्यापकभावग्रहेण व्याप्याः प्रत्यक्षतोऽनुभूयमाना अर्थक्रियाः स्वव्यापकं प्रत्यक्षावसितं क्रमयौगपद्यमुपस्थापयन्ति येन प्रकारान्तरस्य प्रतिक्षेपः सिध्यति।

किञ्च परस्परविरुद्धप्रकारयोरन्यतरनिषेधे यत्रान्यतरव्यवस्थाया व्याप्तिस्तत्र न प्रकारान्तरसम्भवः। यथा परस्परविरुद्धयोर्नीलानीलयोर्नीलनिषेधे पीतेऽनील एव तथाऽनीलनिषेधे नीले नील एव न प्रकारान्तरसम्भवस्तथा परस्परव्यावृत्तयोः क्रमनिषेधेऽक्रम एव अक्रमनिषेधे च क्रम एवेति न प्रकारान्तरसम्भवः। तथा च अर्थक्रियायां क्रमाक्रमयोर्व्याप्तिः सिद्धा। यथा व्यापकस्य वृक्षत्वस्याभावेन एकशिलामये भूभृत्कटके व्याप्यस्य सरलत्वस्याभावः सिद्ध्यति तथा स्थिरे व्यापकाभावेन क्रमयौगपद्यविरहेण व्याप्यस्य अर्थक्रियावत्वस्याभावः सिद्ध्यतीति स्थिरमसत्। क्षणिके च क्रमयौगपद्यप्रकारस्य सत्त्वात् तत्रार्थक्रियावत्त्वेन सत्त्वं क्षणिकत्वञ्चेति क्षणिकत्वसत्त्वयोर्व्याप्तिः। भावाः स्वस्वाभाविकेन स्वरूपेण अर्थक्रियायामुपयुज्यन्त इति प्रत्यक्षसिद्धम्। यथा दण्डो दण्डत्वेन घटे उपयुज्यते। यद्वस्तुनो येन कार्येण सह गृहीतान्वयव्यतिरेकित्वं तद्वस्तु तत्कार्योत्पत्तिसमर्थम्। तथा तद्वस्तुनो येन स्वभावेन कार्यनिरूपितगृहीतान्वयव्यतिरेकिता तद्रूपमपि समर्थम्। यथा घटे कपालस्य सामर्थ्यं तच्च कपालत्वेन तत्र कपालत्वमेव समर्थम्। तच्च कपालत्वं दण्डत्वं वा स्थिरं प्रथमक्षणे इव द्वितीयादिक्षणेऽपि सदेवेति प्रथमक्षणोत्पन्नं कार्यं द्वितीयादिक्षणेऽपि कुर्यात्। तथा द्वितीयादिक्षण इव प्रथमक्षणेऽपि सदिति द्वितीयादिक्षणोत्पन्नान् भावान् प्रथमक्षण एव कथन्नोत्पादयेत्। समर्थस्य क्षेपायोगात्। असमर्थं कालान्तरेऽपि न कुर्यादिति स्थिरे क्रमासम्भवः। ननु समर्था अपि

भावाः क्रमवत् सहकारिवशात् क्रमेण कुर्वन्ति इति वाच्यम्, विकल्पासहत्वात्। तथाहि सहकारिभिः कारणस्य कश्चित्संस्कार आधेयो न वा। आधीयमानोऽपि संस्कारः संस्कार्यात् भावाद्भिन्नः अभिन्नो वा। नाद्यः संस्कारेण सहान्वयव्यतिरेकात् संस्कारस्यैव कारणत्वं स्यात् संस्कारवतो भावस्य व्यभिचारेण कारणत्वं न स्यात्। न च संस्कारसहकृतस्य भावस्याप्यन्वयव्यतिरेकित्वं न केवलं संस्कारस्येति भावस्य कारणत्वं दृष्टमेवेति चेत् उपकारस्य उपकारान्तरजननेऽनवस्थापातात्। उपकारान्तराजनने सहकारित्वानापत्तेः। अनुपकारिणोऽपि सहकारित्वे द्वितीयकल्पापत्तेः। यद्युपकारो भावादभिन्न आधीयत इति प्रथमस्य द्वितीयस्तदा भाव एव जनक इत्यायातम्। स च प्रथमक्षणेऽप्यासीदिति पश्चाद्भाविनो भावान् तदानीमेव कथन्नोत्पादयाञ्चकारेति पूर्वोक्तापत्तेस्तादवस्थ्यात्। अनुपकारिणः सहकारिण इति द्वितीयविकल्पे तु मुख्येन भावकारणेन सहकारिणो नापेक्ष्येरन् तथा च निरपेक्षो भावः कारणमात्मलाभानन्तरमेव सर्वान् जनयेत् अन्वयव्यतिरेकेण तस्य सामर्थ्यावधारणात् अपेक्षणीयान्तराभावात्।

समर्थस्य कालक्षेपायोगात्, न हि सामग्रीसमवहिते मनागपि विलम्बं सहते नैयायिकोऽपि कार्योत्पत्तौ। यदि नैव समर्थः पश्चादपि शक्रशापशतेनापि न कुर्यात्। नहि नीलं सर्वज्ञोऽपि कालवशेन पीतं कर्तुं प्रभवेत्।

ननु विकल्प आस्ताम् कार्यकारणभावनिर्णयसमर्थस्य अन्वयव्यतिरेकित्वस्य सहकारिसहितस्यैव भावस्य वर्तते न केवलस्येति तत्सहितस्यैव कारणत्वं सिद्धम्। तथा च भावेन सहकारिणो नापेक्ष्यन्त इति न युक्तम्, तैः सहकारिभिर्विना केवलेन भावेन कार्यानुत्पत्तेः, इति वाच्यम्। भावाः सहकारिसमवहिता अपि स्वेन रूपेण कार्योत्पत्तौ समर्था उत सहकारिरूपेण। यद्याद्यम्, भावस्वरूपस्य सहकारिणामसमवधानेऽपि सत्त्वात् तदानीमर्थक्रिया आपद्येरन्। नैव सहकारिणः स्वरूपसम्पादकाः। नैवानीलं कैश्चिदपि सहकारिभिः समवहितं नीलं भवति। यदि सहकारिरूपेण तदा यत्स्वरूपेण कारणता तत्स्वरूपवतामेव सामर्थ्यमिति नियमेन सहकारिणामेव कारणता न मुख्यकारणस्य भावस्येति विनायकं प्रकुर्वतः कपिसम्पत्तिरिव विपरीतमापद्यते। ननु भवतु केषामपि तदापि स्थिराणामेवेति न संतोषस्थानं तेषामपि पूर्वोक्तरीत्या विकल्पासहत्वेन स्थिरे क्रमानुत्पत्तेः। ननु कारणतासमर्थकस्य अन्वयव्यतिरेकित्वस्य उभयत्रैव सत्त्वात् बलादेवोभयोः कारणत्वम्, प्रत्येकसत्त्वे च कार्यानुत्पत्त्या व्यभिचारेण न कारणत्वमिति वाच्यं तर्हि केवलभावसत्त्वे कार्यानुत्पत्त्या व्यभिचारेण भावस्य कारणत्वासिद्धिः। चरमभावि-

निमित्तसहकारिसमवधाने सति कार्योत्पत्त्या व्यभिचाराभावेन चरमसमवधानस्यैव कारणत्वं स्यात् समवहितानां कारणतायाः विलयापत्तेः।

यदपि स्वकारणाज्जातस्य पार्थिवस्वभावस्य घटस्य कदाप्यपार्थिवत्वं न भवति तथा स्वकारणाद् विलम्बकारिस्वभावो भावो जात इति न उत्पत्त्यनन्तरमेव कार्योत्पत्तिप्रसङ्गः इति तदपि विचारासहम्।

तथाहि स्वकारणादुत्पन्ना भावानां विलम्बकारिता सहकारिसमवधानकालेऽपि वर्तते न वा। वर्तते चेत् सहकारिसमवधानविरहवत् समवधानेऽपि न कुर्यात्। अथ नास्ति स्वभाविनो नाशं विना स्वभावनाशानुत्पत्तेः, स्वभावनाशे स्वभाविनो भावस्य नाश इत्यनिच्छतोऽप्यङ्गीकुर्वतो भावस्य कारणत्वं कथङ्कारमवतिष्ठेत् ? तस्मात् भावस्य न विलम्बकारितास्वभावः। तेन च स्थिरपक्षे सहकारिणामसमवधानकालेऽपि आत्मलाभानन्तरमेव अर्थक्रिया आपतन्ति। तथा च न भावानां क्रमेण अर्थक्रियाः। नापि अक्रमेण इति स्थिरान्निवर्तमानाभ्यां क्रमाक्रमाभ्यां व्यापकाभ्यां व्याप्तं सत्त्वं क्षणिकत्वं व्याप्नोति।

किञ्च स्थिरपक्षे प्रथमादिक्षणे सम्पादितं सर्वं द्वितीयादिक्षणेऽपि भावः कुर्यादित्यापत्तिः। न च प्रथमक्षणे यद्जातं तद्जातमेव द्वितीयादिक्षणे ये उत्पद्यन्ते ते प्रथमक्षणोत्पन्नेभ्योऽन्य एवेति क्रमा एवावर्तन्ते इति पक्षेऽपि च द्वितीयादिक्षणोत्पन्नान् पदार्थान् प्रथमक्षण एव कुर्यादिति दोष उक्तः। अपरञ्च प्रथमक्षणे सर्वं सम्पादयतो भावस्य द्वितीयादिक्षणे कर्तव्याभावात् द्वितीयादिक्षणे नार्थक्रिया इति तदानीं भावस्यासत्त्वमेव। इति सत्त्वक्षणिकत्वयोः प्रतिबन्धसिद्धिः।

ननु बौद्धमतेऽपि प्रथमक्षणेऽर्थक्रियायाः सत्त्वात् द्वितीयादिक्षणे भावानामसत्त्वमेवेति कथं क्रमयौगपद्याभावोपलब्धिः। अन्यथा भावधर्मिको यदि क्रमयौगपद्याभावोपलब्धिस्तदा द्वितीयादिक्षणेऽपि भावानां सत्त्वात् स्थिरसिद्धिः। यदि तद्धर्मिको नोपलभ्यते तदा अन्यधर्मिकक्रमयौगपद्यविरहोपलब्धेरन्यस्य किमायातमिति तदापि स्थिरसिद्धिरित्युभयपाशारज्जुरिति वाच्यम्, वस्तुतः क्षणिको भाव एवानुभूतावखिलः स्थिरव्यसनेन आरोपिता क्षणिकभाव क्षणिक इति तत्स्वरूपोपलब्धिरेव तद्वृत्त्यभावोपलब्धिः। सर्वोपाख्यापरिहृतोऽभाव एव नास्ति सौगते नये। केवलस्य भूतलस्वरूपस्योपलम्भ एव कल्पितदृश्यतावतो घटस्यानुपलम्भः। तस्मान्नानुपपत्तिः। नैव कश्चिदाकारोऽभावस्य येन प्रतिपत्तिगोचरः स्यात्। व्यवहर्तव्यस्तु भावरूप एवास्त्विति न क्षतिः।

न च भवतां मतेऽपि अस्थिरः क्षणिको भावोऽर्थक्रियाजनकस्वभावो न वा, न चेत् न तत्र सत्त्वमिति स्वरूपासिद्धिः। यदि अर्थक्रिया जननस्वभावता वर्तते तर्हि सहकारिणोऽनपेक्ष्यापि केवलात् भावात अर्थक्रियाया आपत्तेः। तथा अनपेक्ष्यापि पृथ्वीपवनपाथांसि बीजमात्रादेव अङ्कुरजननापत्तेः। तच्चानुभवविरुद्धमिति वाच्यं सहकारिसमवहितो निरपेक्षः समर्थो बीजक्षणो जनयत्येवाङ्कुरमित्यभ्युपगमात्। न च समर्थस्य बीजक्षणस्य कुत उत्पत्तिरिति न विस्मयनीयं पूर्वपूर्वबीजक्षणस्य उत्तरोत्तरबीजक्षणान् प्रति कारणत्वात पूर्वस्माद्बीजादेव उत्तरबीजस्य सन्तान इति सौगतसिद्धान्तात्। ननु सर्वेषां सन्तानान्तःपातिनां बीजक्षणानां बीजस्वभावाऽविशेषाद् अन्त्यबीजक्षणस्येव अङ्कुरोत्पत्तौ सामर्थ्यात्, तथा च कुसुमानन्तरमात्मानं लभमान एवबीजक्षणोऽङ्कुरजननव्यसनी स्यादिति न वाच्यं पूर्वपूर्वसन्तानान्तःपातिनां पृथ्वीपवनपाथक्षणानां समवधानेन कश्चिदतिशयः सम्पद्यते। तादृशातिशयवतां पृथ्वीपवनपाथोबीजक्षणानां परम्परायां लब्धजन्माऽन्त्यबीजक्षणः समर्थः स च समर्थैर्धरणीपवनपाथःक्षणैः समवहितोऽप्यनपेक्ष एवाङ्कुरं जनयतीति सिद्धान्तात्। न च यदि अनपेक्षो बीजक्षणः समर्थस्तदा क्षित्यादिक्षणसहभूरेव करोतीति कथं नियमस्तैर्विनापि कुर्यादित्यापद्येतेति वाच्यं परस्परसमवधानेनोत्पन्नातिशयवद्भिः पृथ्वीपवनपाथःक्षणैः समुत्पाद्यमानक्षित्यादिबीजक्षणसन्तानान्तःपातिनः सर्वे क्षित्यादिबीजक्षणाः समानसामग्र्यधीना इति क्षित्यादिक्षणासमवहितस्य बीजक्षणस्य समर्थस्यासम्भवात्। ननु तर्हि समायातः सहकारिवादो यतः क्षित्यादिक्षणसहकृत एव बीजक्षणः करोत्यङ्कुरमिति न शक्यं सम्मीलितैः सर्वैः क्षित्यादिक्षणबीजक्षणैः सहैवाङ्कुरस्य जननात्। कस्य मुख्यकारणत्वं कस्य सहकारित्वमिति निर्णेतुमशक्यत्वात्। कारणता तु सिद्ध्यति यतः कारणतानिबन्धनं कार्योत्पत्तेर्नियमतः पूर्वभावः। तस्मादेव बीजस्यापि कारणत्वं तच्च क्षित्यादिक्षणानामपि तुल्यम। ननु यदि सर्वे निरपेक्षा अर्थक्रियाकारिणस्तदा प्रत्येकं कार्यारम्भणेन युगपत् कार्योत्पत्तिप्रसङ्ग इति चेन्न यतोऽन्वयव्यतिरेकिण एव कार्यस्य सामग्रीसत्त्वे आपादनमन्यथा घटसामग्रीसत्त्वे पटोत्पत्तिरापाद्या स्यात् तथा तैः सर्वैरपि एकस्याङ्कुरस्यैव जननस्य दर्शनात् तन्मात्र एव तेषां सामर्थ्यावधारणात्। ननु एकेनैव कृतत्वात् इतरेषामक्रियैव भवेदिति वाच्यं सहैव कुर्वन्ति कार्यमित्युक्तत्वात् इतरेषां क्रियां विना सहकृतमित्यस्यासम्भवात्। किञ्च स्वकारणात् सिद्धसमवधानाः कृतकृत्यतायामपि कस्तानुत्सारयेत्। नापि ते चेतनाः प्रेक्षावन्तो येन अस्मास्वेकेनैव कार्यं कर्तुं शक्यं वृथाऽस्माकं सर्वेषां

सन्निधानमिति प्रेक्ष्य निर्वर्तितुमीशताम्। ननु क्षितिक्षणस्य क्षितिं प्रत्यपि सामर्थ्यं पवनक्षणस्यापि पवनं प्रत्येवमग्रेऽपीति कार्यभेदप्रसङ्ग इति न वाच्यम्, न कारणभेदः कार्यविशेषसम्पादकः किन्तु सामग्रीभेदोऽन्यथा तार्किकाणामपि विविधानेककारणकस्थले कार्यभेदप्रसङ्गः। तथा च तुल्याऽत्र सामग्रीति न कार्यभेदप्रसङ्गः। परस्परसमवधानन्त्वपसर्पणप्रत्ययेभ्यः क्षित्यादीनामिति। ननु क्षणस्थायिनो भावा भावान्तरेभ्यः संगन्तुमपि न प्रभवेयुः कुतस्तेभ्यः परस्परविमर्दजन्माऽर्थक्रियादिरिति हेतोरसाधारणता। साध्यधर्मिणि शब्दादौ हेत्वभावे प्रतिबन्धासिद्धिः, साध्यहेत्वोः सहचारग्रहे तु तत्र साध्यस्य सिद्धत्वात् सिद्धसाधनम्। किञ्च दृश्यमात्रे व्याप्तिदर्शनञ्चेत् दृश्यादृश्यसर्वोपसंहारवती व्याप्तिर्न सिध्येत्। तेनाशङ्क्येतापि दृश्यभिन्नेषु क्षणिकत्वसत्त्वयोर्व्यभिचारः तस्मात् यत्किमपि दृश्यमदृश्यम्वा तत्सर्वं क्षणिकमिति सर्वोपसंहारवती व्याप्तिर्दर्शनीया। नन्वास्तां सर्वोपसंहारवती व्याप्तिः। शब्दादौ सहचार-ग्रहाय क्षणिकत्वग्रहस्यावश्यकतया सिद्धसाधनत्वं हेतोस्तदवस्थमेवेति न शक्यं सत्यां सर्वोपसंहारवत्यां व्याप्तावपि असति शशविषाणादौ क्षणिकत्वं यथा न याति तथा व्याप्तिसिद्धिविधया साध्यं न सिध्येदिति तत्साधनाय सत्त्वस्य हेतुता दर्शनीयैव।

अपि च स्वकार्योत्पत्तौ भावेन सहकारिणोऽपेक्ष्यन्त इति सहकारिवादे केयमपेक्षा नाम। किं सहकारिभिः सहैव करोतीति अन्वयबलपर्यवसन्नः स्वभावभेदः?। अथवा सहकारिणो विना न करोतीति व्यतिरेकनिष्ठं भावस्य स्वरूपमेव। किम्वा सहकारिभिरुपकृत एव करोतीत्युपकारविशेषः तत्र न प्रथमः नहि सहकारिणान्वये स्वभावोऽन्वेति सहकारिव्यावृत्तौ वा व्यावर्तते स्वभावस्य स्वकारणबलात् सिद्धत्वात्। ननु सहकारिव्यावृतौ न व्यावर्तते स्वभावः स च गुण एव अन्यथा स्वभावव्यावृतिश्चेत् सहकारिणो विनापि कुर्याद् इति वाच्यं स तर्हि स्वभावभेदः सहकारिसाकल्ये यथा करोति तथा सहकारिणामसमवधानेऽपि पलायमानानपि सहकारिणो गले पाशैर्बध्वानयेत्। यदि न आनयेत् तर्हि न कुर्यात् तदा सहकारिभिः सहकरोत्येवेति स्वभावं जह्यात्। तथैव सहकारिभिर्विना न करोतीति द्वितीयः स्वभावः। तथाहि सहकारिविरहेऽकर्तृस्वभाव। स च कालान्तरे समवदधतः सहकारिणः पराणुध न कुर्यात्। यदि कुर्यात् तर्हि तैर्विना न करोतीति स्वभावं विजह्यात्। ननु सहकारिसमवधाने सति कर्तृस्वभावः तदसमवधाने तु अकर्तृस्वभाव इति वाच्यं तर्हि अकर्तृकर्तृस्वभावयोर्विरुद्ध-योर्धर्मयोरध्यासेन भावानां भेदात् क्षणिकत्वे पर्यवसानात्। न च कालभेदेन

विरोधपरिहारेण समाधानं कालभेदेऽपि धर्मिणो भेदाभावेन विरुद्धधर्माध्यासस्य सिद्धत्वात्। तृतीयस्तु प्रकारपक्षोऽनवस्थादुःस्थतया खण्डित इति सिद्धा व्याप्तिः।

॥ क्षणिकवादखण्डनम् ॥

तत्र न शरीरमात्रस्य प्रतिक्षणमुपचयापचयदर्शनेन भावमात्रस्य क्षणिकत्वकल्पनं युक्तम्। नहि अर्कलतायां कटुकिमानमुपलभ्य निवृत्ताः प्रेक्षावन्तो मृणालगुणादपि बिभ्यति। तथा च यत्र दर्शनन्तत्रास्तु क्षणिकत्वमन्येषां स्फटिकादीनां स्थिरतादर्शनानुकुलं स्थिरत्वमेव। ननु शरीरे विशेषदर्शनेन भेदं साधयन् अन्यत्रापि भेदं साधयति बौद्ध इति चेत्तदपि यत्र विशेषदर्शनन्तत्रास्तु भेद इति यथा दर्शनमभ्यनुज्ञेयम्। तथा च (नियमहेत्वभावात् यथादर्शनमभ्यनुज्ञा इति अ० ३-आ० २-सू० ११ सूत्रं न्यायदर्शनस्य।

वस्तुतो विशेषदर्शनमन्यत्वे एव हेतुर्न तु क्षणिकत्वे। यतः पूर्वतनाः-शरीरावयवाः स्थिरा एव आहारपक्तिनिर्मितावयवैः सहिताः पूर्वव्यूहपरित्यागेन स्थूलं दीर्घं व्यूहान्तरमारभन्त न तु क्षणिकत्वात्। ननु अवयवान्तरसाहित्येन पूर्वव्यूहं परित्यजन्ति न क्षणिकत्वादित्यत्र किं विनिगमकमिति न वाच्यम्, मास्तु विनिगमकं न मया आहारावयवोपचितापचितस्य शरीरस्यान्यत्वं साध्यते यत्र सन्दिग्धा सिद्धिर्बाधिका भवेत्। भवतु क्षणिकत्वं साधनीयं साधना च व्याप्तिसंशयेन न सम्भविष्यति व्यभिचारसंशयात्। तत्रैव मया शरीरेऽन्यत्वं न क्षणिकत्वनिमित्तं किन्तु भोजनावयवसमवधानेन उपचयापचयनिमित्तमिति प्रदर्श्य केवलमन्यत्वदर्शनेन क्षणिकत्वं न सिद्ध्यतीति प्रतिपाद्यते। किञ्च शरीरोपचयापचयदर्शनेन शरीरे क्षणिकत्वसाधनं मन्मुखे रसना न विद्यत इतिवद् भवति। तथाहि पूर्वावस्थिता एव पदार्थाः द्रव्यान्तरसंयोगेनोपचिता इत्युच्यन्ते पूर्वावस्थिता एव च कतीनाञ्चित् अवयवानां नाशे सत्यपचिता इत्युच्यन्ते। न च निरन्वयविनष्टानि वस्तून्यपचितानीति व्यवह्रियन्ते। यथोपचिता गौः अपचिता वा। न तत्र विनष्टा इति केषाञ्चित् प्रेक्षावतां भ्रमामूलो व्यवहारः।

तथा च न्यायसूत्रम् (नोत्पत्तिविनाशकारणोपलब्धेः) भावानां क्षणिकत्वन्न उत्पत्तिविनाशकारणयोरुपचयापचययोरुपलब्धेरिति सूत्रार्थः।

ननु यथा क्षीरविनाशे दध्युत्पत्तौ च कारणमपश्यतापि तस्योत्पादविनाशौ स्वीक्रियते तथा स्फटिकादीनामपि विनाशहेतुमनासादयमाना अपि विनाशमङ्गीकुर्वन्तु नैयायिका इति वाच्यं तत्र क्षीरस्य विनाशो दध्नश्चोत्पत्तिर्दृश्यते ततो हेतुरनुमीयते स्फटिकादीनान्तूत्पत्तिविनाशावेव न पश्यामः कथमसौ दृष्टान्तो भवेत्।

परिणामवादालोचना

यत्तु साङ्ख्याः परिणामवादेनेदं समादधुः । तथाहि कार्याणामुत्पत्तिविनाशौ न भवतः किन्तु आविर्भावतिरोभावौ, उत्पत्तिस्वीकारे पूर्वमसतः कथं सत्त्वं भवेत । अभावात् भावस्यानुत्पत्तेः । अतएव सदेवेदमग्र आसीदिति श्रुतिः समन्वेति । नापि निरन्वयनाशो भावस्याभावत्वायोगात् । प्रत्यक्षन्तु तिरोभावान्न भवति । अन्नेव तिले स्नेहो मर्दने ऽविर्भवति । अन्यथा बालुकाया अपि कथन्न भवति। तथैव पयसि पूर्वमपि तिरोभूतं दधि अम्लादिद्रव्यसम्बन्धेन परिणामेनाविर्भवति । तथा च पयसां दध्नां स्फटिकादीनां नाशस्यैवाभावात् न स्फटिको दृष्टान्तः । क्षीरविनाशे क्षीरावयवैरेव यदि गुणपरावृत्तिमन्तरा दध्न उत्पत्तिश्चेत् दध्न्यपि क्षीररसोऽनुभूयेत । यदि परमाणुपर्यन्तविभागे परमाणौ पाकेन दधिरसानुगुणो गुणः समुत्पद्यते तद्गुणिभिश्च परमाणुभिः क्रमशो द्रव्यारम्भकसंयोगेन दध्न आरम्भे दध्न एव दध्युत्पाद इति नियमेन परमाणावपि दधित्वं स्यात् । तथा च क्षीरैर्दधिसम्पदिति सार्वजनीनः प्रत्ययो विलीयेत । तथाह्यनुमानम् । दधित्वं परमाणुवृत्ति अवयवावयविवृत्तिजातित्वात् पृथ्वीत्ववत् । न च पटावयवे अंशावयविनि च वृत्तेस्तन्तुत्वे व्यभिचारः तदवयविवृत्तित्वे सति तदवयववृत्तिजातित्वात् । अथवा द्व्यणुकवृत्तिजातित्वस्य हेतुत्वम् । न च दधित्वन्न परमाणुवृत्ति पृथ्वीत्वव्याप्यजातित्वात् पटत्ववदित्यनेन सत्प्रतिपक्ष इति वाच्यं पटत्वाभिव्यक्तेरवयवसंस्थानाधीनत्वेन परमाणौ अवयवसंस्थानानाभावात् पटत्वाभिव्यक्तिर्न भवति तस्मात् परमाणुवृत्तित्वाभावव्यापकपृथ्वीत्वव्याप्यजातित्वाव्यापकतत्तज्जात्यभिव्यञ्जकाभावस्योपाधित्वात् । दध्नश्च जातिव्यञ्जको रसविशेषो वर्तत एव तत्र । न च दधित्वव्यञ्जकमपि न रसविशेषवत्त्वं किन्तु रसविशेषवदवयवित्वमेवेति व्यञ्जकाभावात न परमाणौ दधित्वसिद्धिरिति वाच्यम्, लाघवाद् रसविशेषमात्रस्य व्यञ्जकत्वात् । कथमन्यथा गन्धवदवयवित्वस्य पृथ्वीत्वव्यञ्जकत्वमङ्गीकृत्य परमाणौ तस्या अपि वृत्तिता विरहेत् । यद्वा दधिद्वणुकं दध्युपादानजन्यं जन्यत्वे सति दधित्वात् स्थूलदधिवदिति । अथवा दधिद्व्यणुकोपादानम्वा न क्षीरारम्भकं दध्यवयवत्वात् दध्यारम्भकदध्यवयववत् । इत्यादि ।

तत्र समीचीनं सतः कार्यस्य सामग्र्यधीनत्वविरोधात् । न केषाञ्चित् हस्तामलकवतां बुद्धिपूर्वकं तत्प्राप्तये सामग्र्यर्थमायासः । न चाविर्भावायायास इति वाच्यम् आविर्भुतेरपि सत्याः कारणव्यापारस्यानावश्यकत्वात् ।

तस्याः असत्त्वे तस्या एवासत्या उत्पत्तेः सिद्धान्तविरोधात्। न चाविर्भूतेरप्याविर्भावान्तराय कारणव्यापार इति वाच्यं तस्याप्येवमिति रीत्याऽनवस्थापत्तेः। क्वचिद् विश्रान्तौ च तत्रैवासत उत्पत्त्या असतः सर्वत्रोत्पत्तिस्वीकारे बाधाभावात्। न चापूर्वोत्पादेऽपि उत्पत्तिर्यदि सिद्धा कारणव्यापारवैयर्थ्यम्। नास्ति चेत् उत्पत्तेरप्युत्पत्त्यन्तरमिति रीत्याऽनवस्थाप्रसङ्गः, आद्यक्षणसम्बन्धस्योत्पत्तिरूपत्वात् कारणव्यापारात् पूर्वं तस्यासत्त्वात् तत्सम्बन्धस्य सम्बन्धान्तरमेवोत्पत्त्यन्तरं वाच्यन्तच्च सम्बन्धस्य सम्बन्धान्तरास्वीकरणमनवस्थाभयात् सर्वमते सिद्धम्। संयोगस्य तु गुणत्वात् तस्य सम्बन्धान्तरं स्वीकुर्वते। यदि साङ्ख्यमतेऽप्याविर्भावो भावस्य क्षणसम्बन्धरूपश्चेत् आविर्भूतेः पूर्वं क्षणसम्बन्धाभावात् असत्त्वमेवापतेत् कार्याणाम्। अलीकव्यावृत्तस्य कालवृत्तित्वस्य कालसम्बन्धित्वस्यैव वा सत्त्वम्। आविर्भावात्प्राक् कालासम्बन्धित्वेऽपि सत्त्वमित्यत्र श्रद्धाविरहः। श्रुतिस्तु अभावात् भावोत्पत्तिं वारयति न तूत्पत्तिमेवेति न विरोधः।

किञ्च साक्षादनुभूयमानेन पूर्वव्यूहात् व्यूहान्तरेण पूर्वव्यूहनिरोधस्यानुमानं भवति समानोपादानकस्य युगपन्मूर्तद्रव्यस्य विरोधात्। तथा च सूत्रम् (व्यूहान्तराद् द्रव्यान्तरोत्पत्तिदर्शनं पूर्वद्रव्यनिवृत्तेरनुमानम्) तथा कुण्डलव्यूहात् कटकरचनां सुवर्णे पश्यता कुण्डलाकृतेर्नाश इत्यनुमीयते तथैव दध्याकृतिदर्शनेन क्षीराकृतेर्विनाश इत्यनुमीयते। ननु पुनरपि तास्मन्नेव कार्तस्वरे कुण्डलाकृतिः कटकाकृतेस्तिरोभावान्तरमनुभूयते निरन्वयनाशे कथन्तत्र अनुभव इति चेत् हन्त कार्याणां स्वरूपयोग्योपादानतां पश्यन कार्यमस्तीति ब्रवीषि। कुण्डलस्वरूपयोग्यतायाः सुवर्णमात्रे तिष्ठन्त्याः कटकसुवर्णेऽपि सत्त्वात्।

किञ्च क्षीरपरमाणूनामावश्यकत्वात् ये एव क्षीरावयवाः परमाणवस्ते विशेषपाकजगुणवशात् दधि आरम्भन्ते न परमाणुषु दधित्वसिद्धिः। परमाणुषु पृथ्वीत्वव्याप्यजातेरभावेऽपि परमाणव एव विशेषपाकजगुणवन्तो विभिन्नं पृथ्वीरूपं द्रव्यमारभन्ते। परमाणूनां विशेषास्वीकारे कथं केचन परमाणवः कलमं केचन यवं केचन गोधूममारम्भेरन्। किन्तु यवेषु कलमत्वं कलमेऽपि यवत्वमित्यादि सांकर्यं भवेत्। पूर्वोक्तानुमाने च अनुकूलतर्काभावः। तथा हि पृथ्वीत्वव्याप्यजातिः परमाणुवृत्तिः स्यात्तदा पटवृत्तिः स्यादिति विपरीततर्कापत्तिश्च। तथा दध्यारम्भकाः परमाणवो न दधित्वाश्रयाः नित्यपार्थिवत्वात् पटारम्भकपरमाणुवदिति विपरीतानुमानस्य सत्त्वात्। न च व्यञ्जकासत्त्वस्योपाधित्वेन व्याप्यत्वासिद्धिः शक्या

पूर्वोक्तेन दधित्वं यदि परमाणुवृत्ति स्यात् पटवृत्ति स्यादिति प्रतिकूलतर्कोण रसविशेषवदवयवित्वस्यैव दधित्वव्यञ्जकत्वात् ।

किञ्च यथा सर्वत्रोपादानोत्कर्षेण उपादेयोत्कर्षः प्रतीयते तथा दुग्धोत्कर्षापकर्षाभ्यां दध्युत्कर्षापकर्षौ प्रतीयेते । तच्च पयसामुपादानत्वाभावे विरुध्येत । न चेन्धनोत्कर्षापकर्षाभ्यां वह्नेस्तौ दृष्टचरौ तस्माद् उपादेयोत्कर्षादिर्न उपादानोत्कर्षव्याप्य इति चेत् यस्योद्भूतरूपस्योत्कर्षार्थं तद्वृत्तिद्रव्यत्वव्याप्यजातीयं यदुपादीयते तत् तदुपादानोपादेयम् इति व्याप्तेः स्वरूपत्वात् । इन्धने तु न तद्वृत्तिद्रव्यत्वव्याप्यजातेस्तेजस्त्वस्य भावस्तस्मान्न व्यभिचारः । उद्भूतरूपस्येतिविशेषणाद् अनुद्भूतरूपवह्न्युत्कर्षार्थं समासादितवह्न्युत्कर्षे न व्यभिचारः । उपादेयता च साक्षात्परम्परासाधारणी बोध्या । अत एव पटोत्कर्षाय उपात्ते तन्तूत्कर्षे न व्यभिचारः । न च यद् दधि तन्न दुग्धारभ्यमिति व्याप्तेः स्थूले दर्शनात् दधिद्व्यणुकन्न दुग्धत्वाश्रयपरमाणूपादेयं दधित्वात् इत्यनेन न दुग्धारम्भकत्वं परमाणाविति वाच्यं द्व्यणुकारम्भकाः परमाणवो यद्यपि पयसोऽवयवास्तथापि परमाणुषु दुग्धत्वन्नाङ्गीक्रियते । सत्तायास्तथा द्रव्यत्वस्य द्रव्यत्वसाक्षाद् व्याप्यजातेरेव परमाणौ वृत्तित्वनियमात् । क्षीरपरमाणूपादानकत्वे दध्नः क्षीरावयवैः सहान्येऽपि परमाणवोऽदृष्टाकृष्टाः कथन्नारम्भका इति चेन्न पूर्वोक्तनियमेन क्षीरभिन्नानां परमाणूनां दध्युत्कर्षानाधायकत्वात् दध्युपादानत्वविरहात् । अत एव सर्वत्र दध्युत्कर्षाय दुग्धोपादानमेव सर्वेऽन्वेषयन्ति ।

किञ्च यद् द्रव्यं यद् द्रव्यध्वंसजन्यं तद् द्रव्यं तद्द्रव्योपादानोपादेयमिति व्याप्तेः क्षीरध्वंसजन्यत्वेन दध्नः क्षीरोपादानोपादेयत्वं सिद्ध्यति । साक्षात् परम्परासाधारण्यत्रोपादेयता निविष्टा । तेन परमाणूनां क्षीरानवयवत्वेऽपि स्थूलदुग्धध्वंसजन्ये दधिनि न व्यभिचारः ।

रत्नकोषकृतस्तु दुग्धत्वादेर्द्रव्यवृत्तित्वेऽपि तद्व्यञ्जकस्य रसविशेषस्यावश्यकत्वात् द्रव्यत्वसामानाधिकरण्यबुद्धेश्च परम्परासम्बन्धविषयकत्वं वर्णयन्तो रसविशेषवृत्तिरेव दुग्धत्वादिजातिरितिवदन्तीत्यलं प्रसङ्गपतितस्य विस्तरेण । यत्त्वत्र मुक्तकच्छानां क्षीरविनाशदधिन्यायेन स्फटिकादीनामुत्पादविनाशयोर्निष्कारणकत्वसाधनम्, तत्तु घटादीनामुत्पादविनाशयोः सकारणकत्वसाधनेन व्यभिचरितम् । स्फटिकादीनामुत्पादविनाशौ क्षीरदधिविनाशोत्पादाविव निष्कारणौ किम्वा घटादीनामुत्पादविनाशौ प्रत्यक्षसिद्धसकारणकाविव सहेतुकाविति संदिग्धासिद्धिश्च । वस्तुतः स्फटिकादीनामुत्पादविनाशौ निर्हेतुकाविति प्रतिज्ञैवासिद्धा । धर्मिणस्तादृशोत्पादविनाश-

स्यैवासिद्धेः प्रत्यक्षबाधितञ्चेति न तत्पक्षकसाध्यस्य सिद्धिः। तस्मादयुक्तमेतत्।

किञ्च अन्ते विशेषदर्शनादिति हेतुरसिद्धो विरुद्धश्च। तथाहि यो हि भवतां क्षणिक एको भावस्तत्रापि विशेषदर्शनञ्चेत् विशेषदर्शनेऽप्येकत्वात् न तेन भेदः सिध्येत्। यदि स्थिरे विशेषदर्शनञ्चेत् पक्षकुक्षिनिक्षिप्ततया स्थिरत्वमङ्गीकरणीयं भवेत्। यदि पक्षे न हेतुश्चेत् स्वरूपासिद्धिः।

किञ्च विशेषदर्शनेन सह प्रतिक्षणभेदस्यान्वयो व्यतिरेको वा सहचारो दैशिको वा कालिको वा स्थिरमनङ्गीकुर्वाणेन न दर्शयितुं शक्य इति विशेषदर्शनेन स्थिरत्वं व्याप्तं क्षणिकत्वन्तु विरुद्धमेव। किञ्च हेत्वन्तर्गतान्तपदस्य विशेषतः कोर्थ इति क्षणिकपक्षे नायाति। कतिचित्क्षणस्थितेषु भावेषु अन्तिमो भावानां क्षणोऽन्तशब्दवाच्यः। स च क्षणिकत्वाग्रहिणां क्षण इव विलीयेत। नापि अन्तिमो भावोऽन्तशब्दाभिधेयस्तस्मिन् विशेषदर्शनाभावात् विशेषदर्शनन्तु स्थिरे वस्तुनि कस्यचिद् गुणस्य धर्मस्य वा परिवर्तने भवति क्षणिकत्वन्त्वाकस्मिकमेव स्यात्। यदि निरर्थकमेव चेत् व्यर्थविशेषणवत्वाद् धेत्वसिद्धिविशेषः।

यत्तु स्फटिके शीतोष्णदर्शनाद् भेदसाधनन्तत्तु न विचारसहम्। यतस्तेषु शीतोष्णगुणादेर्भेदो न क्षणिकोत्पादात् किन्तु निमित्तान्तरात्। तथाहि पार्थिवा अनुष्णाशीतवन्तोऽपि अपां संयोगाच्छीतास्तेजसाञ्च संयोगादुष्णा जायन्ते तथैव स्फटिकेऽप्यपां सम्बन्धात् शीतता तेजसाञ्च सम्बन्धादुष्णता प्रतीयते न तु स्फटिकान्तरोत्पादाद् इति गुणग्रहणस्य भेदेऽपि धर्मिणः स्फटिकस्य न भेदसिद्धिः। नन्वपां संयोगादेव शीततायाम् आशुशुक्षणिसम्पर्कादेवोष्णतायां तेषां सर्वेषु स्पर्शिद्रव्येषु तुल्यसम्बन्धात् हेमन्ते प्रासादोपरि पर्युषितानां काष्ठभूम्यश्मलोहानां मध्ये नैकविधं शैत्यमनुभवन्ति तुल्यं तेषां जलतेजसां सम्पर्कं पश्यन्तोऽपि। एवमेव ललाटंतपे मध्यन्दिन उष्मरश्मौ सर्वेषां कृते तुल्ये सत्यपि शीतवत् काष्ठभूम्यश्मलोहेषु क्रमश उत्तरोत्तरेण उष्णप्रकर्षः प्रत्यक्षीक्रियते। तत्र विशेषहेतुमन्विष्यालभमानाः प्रतिक्षणं भावानामुत्पादविनाशसन्तानान्तःपातिषु केचन काष्ठादयोऽल्पशीतादिस्वभावा भावा आत्मानं लभन्ते केचन तु तीक्ष्णोष्णशालिन इत्यत्रैव निवर्त्स्यन्त इति न शक्यं भूतस्वभावयोभयपक्षसाम्यात् भूतस्वभावा न निवर्तन्त इत्यङ्गीकारात् यद्येवं न चेत् स्वभावनियताधीनं विना क्षणिकपक्षेऽपि न निर्वाहः। तथाहि तत्सन्तानान्तर्वर्तिन्यः काष्ठानां भूम्यादीनां वा व्यक्तयस्तुल्या एव भवन्तु तेषां विशेषे कारणाभावो यतस्तेषां समानः सन्तानः समा सामग्री। यदि भेद

आकस्मिकस्तर्हि काष्ठक्षणानां काष्ठक्षणेभ्योऽपि भेदोऽवतिष्ठेत। तथा च काष्ठक्षणानां भूम्यादिक्षणेभ्य एव भेदो न काष्ठक्षणेभ्य इत्यत्र नियतस्वभावाधीनं विना समाधिविरहे स्थिरपक्षेऽपि नियतस्वभावादेव शीतोष्णादीनामुत्कर्षापकर्षतुल्येऽप्यबादीनां संयोग इति न क्षणिकत्वसिद्धिः।

यदि न जलतेजोऽवयवानुप्रवेशं मन्यसे तदा नियतस्वभावाधीनं पृथ्वीपाथःपावकपवनानां क्रमशः खरस्नेहोष्णेरणात्मकानि भूतानीति कथितं बुद्धस्य लक्षणं व्याहन्येत। यतो भवतामेतादृश्या प्रक्रियया कठिनमपि पार्थिवं कदाचिच्छीतं कदाचिदुष्णमिति द्विस्वभावास्त्रिस्वभावा वा भावाः प्राप्नुवन्ति। यस्य पुनरवयवानुप्रवेशो मतं तस्य न दोषः। नियतगुणसत्त्वेऽप्यागन्तुकानां संयुक्तसमवायेन प्रतीतौ बाधकाभावात्।

किञ्च एकस्मिन् काले एकत्र कठिनमुष्णं गच्छतीति स्वभावत्रयाङ्गीकारे विशेषदर्शनादिति हेतुर्विरुद्धः, एकस्मिन्नपि विशेषदर्शनस्वीकारात्। विशेषदर्शनेन भेदसाधनतत्पराणां सिद्धान्तविरोधः। अथ न वयं केवलविशेषदर्शनेनान्यत्वं साधयाम इति चेन्न न मया तावन्मात्रस्य हेतुत्वे दोषा उच्यन्ते किन्तु विरुद्धद्वयदर्शनादेव खरस्नेहोष्णेरणात्मकानि भूतानि इति लक्षणं ब्रुवता खरादीनां विरोधिताऽवश्यमङ्गीकार्या अन्यथा लक्षणानां परस्परसांकर्ये लक्षणप्रयोजनस्येतरव्यावृत्तेरसिद्धेः। तथा व्यवहारोऽपि न प्रमात्वमावहेत्। तथाहि यत् कठिनं कदाचिच्छीतं कदाचिदुष्णन्तत् किमभिधीयते, न तावत् खरलक्षणा पृथ्वी शीतोष्णादेरपि सत्त्वात्। न जलं शीतस्वभावकं काठिन्योष्णयोरपि सत्त्वादिति रीत्या वायुरपि व्याख्यातः। सोऽयं हेतुर्बोधिकृतं भूतलक्षणं बाधते। नापि नानात्वं साधयतीति व्यर्थः। अवयवानुप्रवेशे जले तेजोऽवयवानामनुप्रवेशे उष्णस्पर्शवत् शुक्लभास्वरं कथन्न गृह्यते? न तावदभिभवात् सजातीयेन सवितुः प्रकाशेन उल्काप्रकाशस्य सजातीयस्याभिभवदर्शनात् इति वाच्यम्। किञ्चित् तेज उद्भूतरूपस्पर्शं यथा सवितुः प्रकाशः। किञ्चित् अनूभूतरूपस्पर्शं यथा चाक्षुषम्। किमपि उद्भूतरूपमनुद्भूतस्पर्शञ्च दीपप्रकाशो यथा। तथैव उद्भूतस्पर्शमनुद्भूतरूपं ग्रीष्मे तादृगेव जले इति न्यायसिद्धान्तात्। किञ्च स्फटिके भेदसाधिका प्रतिज्ञा तु विचारे तेजसा हिममिव विलीयते। यदि चास्या भेदमात्रं विषयः सिद्धसाधनं यतः कुम्भादिभ्योऽन्यः स्फटिक इति सर्वेषां मतम्। स्फटिकान्तरात् स्फटिकान्तरे भेद इति चेत् तदपि तादृगेव व्यक्तित्वावच्छिन्नभेदस्य सत्त्वात्। यदि पूर्वस्फटिकादुत्तरस्फटिके भेदो विषयस्तस्य कोऽर्थः? यदि पूर्वकालीनस्फटिकादित्यर्थस्तत्तु पूर्ववदेव।

यदि एक एव वर्तमानक्षणविशिष्टः पूर्वक्षणविशिष्टो न भवतीति चेत् विशेषणभेदस्य वास्तवत्वाद्विशिष्टे प्रतीयतेऽन्यथा एक इति कथं संभवेत्? न च पूर्वकालीनः कश्चिदपरः स्फटिक उभयपक्षपरीक्षितो यतो भेदं सिषाधयिषुर्भवान्। उभयसम्मतिसम्पन्नेष्वेव रूपादिपदार्थेषु घटादेर्भेदसिषाधयिषा युक्ता। यदि अतीतं स्फटिकान्तरं पक्षीकृत्य वर्तमानात् भेदः साध्यते चेत् शीतोष्णस्पर्शविशेषस्य तत्रासत्त्वात् स्वरूपासिद्धिः। किञ्च वर्तमानात् स्फटिकादतीतमन्यदिति को नाम नाभ्युपैतीति कं प्रति साध्यत इति सिद्धसाधनम्। यदि स एवान्यदिति विषयं पश्येत् व्याघातः। यद्यन्यस्तदा स एवेति पक्षासिद्धिः। यदि स एवेति पक्षो न सिद्धश्चेत् भेदानुमितेरसम्भवात् क्षणिकत्वासिद्धेः। योऽप्ययं स्फटिकोऽग्न्युपतकालप्रत्ययानामालम्बनं न भवतीति प्रतिज्ञार्थस्तत्र प्रदीपस्य दृष्टान्तत्वासम्भवात् न युक्तः। तथाहि न केचन भावा नैयायिकमते क्षणमात्रस्थायिनः प्रदीपस्यापि क्षणप्रक्रियया कतिचित् क्षणस्थायित्वात्। तथाहि प्रदीप उत्पद्यमान इन्द्रियेण संयुज्यते निर्विकल्पिका प्रदीपत्वस्य प्रत्यक्षानुभूतिस्तदनन्तरं प्रदीपावयवे कर्म। कर्मणा विभागस्तेन पूर्वसंयोगनाशस्ततो द्रव्यनाशः। इतिरीत्याऽनेकक्षणावस्थायित्वात्। एवमेव सर्वे भावाः विनश्यन्ति। न किमपि कार्यं निष्कारणं भवतीति विभागे पूर्वसंयोगनाशादौ कारणस्यापेक्षायाः सिद्धत्वात्। विनश्यतोऽपि द्रव्यस्य चिरेण विनाशात्। अत एव आश्रयनाशस्य कार्यनाशं प्रति हेतुत्वम्। गुणनाशस्य च विरोधि गुणान्तरेणापि सम्भवः। ननु मास्तु प्रदीपो दृष्टान्तः विनश्यदवस्थे द्रव्ये संयातस्य कर्मणो दृष्टान्तत्वम्। तस्याश्रयनाशेन तदानीमेव नाशात् इति वाच्यम्, कर्मविरोधिनां बौद्धानां मते कर्मणो दृष्टान्तत्वासम्भवः। अन्यथा सहकारिवादे स्थिरपक्षेऽपि कर्मवशात् भावानां क्रमयौगपद्यसंभवात् क्षणिकत्वाग्रहस्य त्यागापत्तेः। किञ्च न मया क्षणमात्रवृत्ति तदपि कर्म स्वीक्रियते किन्तु क्षणद्वयावस्थायि। तथाहि न द्रव्यनाशकाले कर्मोपत्तिः मानाभावात्। किन्तु नाशपूर्वक्षण एव, समवायिकारणस्य कार्यकालवृत्तित्वेन हेतुत्वात्। द्वितीयक्षणे तु न कर्मनाशस्तद्द्रव्यनाशापेक्षकत्वात्। योऽप्ययं हेतुः दर्शनादर्शनादिति तदप्यन्यथासिद्धम्। तथाहि प्रदीपस्य देवदत्तादेर्वा दर्शनादर्शने नोत्पादविनाशहेतुके किन्तु देशान्तरसंयोगविभागजन्ये। यत्र देशे संयोगो भावस्य तत्र दर्शनं यस्माच्च विभागस्तत्रादर्शनमिति नानेन भावानां क्षणिकत्वं कल्पनीयम्। स्थिरपक्षेऽपि तत्तद्देशसंयोगविभागाभ्यां दर्शनादर्शनयोरुपपत्तेः। संयोग एव च (इह) बुद्धेर्निमित्तम्।

किञ्च प्रदीपस्य पक्षेऽस्मिन् दृष्टान्तत्वमेव न समन्वेति। तथाहि देशकालादीननपेक्ष्य यदि प्रदीपस्य क्षणसन्तानमात्रप्रभवत्वं तदा प्रदीपक्षणसन्तानाः सर्वत्रैव देशे प्रदीपक्षणानुत्पादयेयुः। यदि यद्देशे संस्कृतः क्षणसन्तानस्तत्रैव प्रदीपोत्पत्तिरिति चेत् देशान्तरे पुनरुत्पत्तिरसिद्धा। न च तद्देशे कृतसंस्कारोऽपि उपसर्पणप्रत्ययवशात् देशान्तरेऽपि कार्यमुत्पादयेदिति वाच्यम् उपसर्पणप्रत्ययः प्रदीपे कञ्चिदुपकारमाधत्ते न वा। न तावदाधानं सम्भवति सन्तानान्तःपातिनः सर्वे क्षणाः समाना इति कुत्रोपकार आधेयः कुत्र नेति विशेषासम्प्रत्ययात। उपकारानाधाने तु सहकारित्वमेव नेति बौद्धसिद्धान्तात। न च सहकारिभिर्विशिष्टक्षणजननमेवोपकार इति वाच्यम् विशिष्टप्रदीपक्षणानामपि पूर्वस्मात् सन्तानादेवोत्पत्तेः सहकार्यनपेक्षणात्। नापि तत्कारणस्याप्युपकारकाः सहकारिणः विशिष्टप्रदीपक्षण इव तत्पूर्वेऽपि सर्वे क्षणाः स्वपूर्वक्षणसन्तानसम्पन्ना इति सहकारित्वमुपसर्पणप्रत्ययस्य असिद्धमेव। यदि पुनरनुपकारिणोऽपि सहकारिणोऽन्वयव्यतिरेकितया क्षणिकेन प्रदीपेन कार्यक्रियां प्रत्यपेक्ष्यन्ते इति सिद्धान्तश्चेत् स्थिरपक्षेऽपि तथैव सहकारिणोऽपेक्ष्येरन्निति कुतः क्षणिकत्वसिद्धिः।

यदपि विनाशस्य सहेतुकत्वाभावादित्यादिहेतुदर्शनन्तदपि न समीचीनम् विकल्पानुपपत्तेः। विनाशहेतुं निषेधतास्फोरणीयं यत् किमकारणत्वात् विनाशोऽसन्। अथवाऽकारणवत्त्वात् नित्यः। भवतां मते द्विधाऽकारणवत्त्वस्य दर्शनात्। मन्मते तु नित्यमेव तुच्छस्याभावात्। यदि कारणाभावात् नित्यो विनाशस्तर्हि कार्याणामुत्पादो न प्राप्नोति। किञ्च विनाशस्य नित्यत्वात् भावानां विनाशेन सहावस्थानप्रसङ्गः। ततश्च भावाभावयोः परस्परविरोधाभावात् सर्वदा उभयोः सत्त्वप्रसङ्ग इति किमापतितम्?। यदि विनाशोऽसन् तदापि स तुच्छ एवेति भावानां विनाशासम्भवात् निरोधासम्भवात् भावानां नित्यत्वापत्तेः साधु क्षणिकत्वं समर्थितं भवेत्। यस्तु भवान् विचारप्रणाल्यां भावाः स्वकारणेभ्यो विनश्वराः अविनश्वरा वा जायन्त इति विकल्पितवान् तत्र किं नाम विनश्वरत्वं भवताभिमतम्। यदि विनाशस्वभावत्वम् तच्च नोपपद्यते परस्परविरुद्धतयोपलभ्यमानयोस्तादात्म्यानुपपत्तेः। उपपत्तौ वा पूर्ववत् तयोः परिहारासम्भवेन विनाशवद् भावोऽपि द्वितीयादिक्षणेऽवतिष्ठेतेति सदातनत्वप्रसङ्गात् क्षणिकत्वं साधयतो नित्यत्वं सिद्धमिति विनायकं प्रकुर्वतो मर्कट आपतितः। तथा भावसमयेऽभावात्माविनाशोऽप्यवतिष्ठेतेति भावानामत्यन्ताभावस्य

सत्त्वात् भावानां भावत्वं विहन्येत। न च क्षणमात्रस्थितिमन्तो भावा द्वितीयादिक्षणे तद्विनाशोऽवतिष्ठतामिति वाच्यमेवं तर्हि तयोर्विरुद्धाधर्माध्यासेन भेदसिद्धेर्भावानां विनाशस्वभावत्वासिद्धिः। अतो विनश्वरत्वं विनाशार्हत्वं तच्च विनाशनिरूपितस्वरूपयोग्यतारूपजनकत्वम्। न च तर्हि विनाशार्हाश्चेत् भावाः कारणेभ्यः समायातास्तर्हि आत्मोदयानन्तरमेवापवृज्येरन् इत्यापादनं सम्भवति न हि तद्योग्याः सामग्रीसंविधानरहिता अपि तत् संपादयन्ति। नहि तण्डुलाः पचेलिमाः इति जननोऽनन्तरमेव पयःपावकसंयोगादि विनैव पक्वतामायान्ति। एवं भिदेलिमानि काष्ठानि। तथा विनाशार्हा अपि पटादयस्तन्तुनाशात् तन्तुसंयोगनाशाद्विनश्यन्तीति प्रत्यक्षसिद्धं किमनुपपन्नं नाम ?।

विनाशस्यासत्त्वे च विनश्यतीति प्रतीतेः को विषयः। न हि गतावसत्यां गच्छतीति प्रत्ययः। तस्माद् विनाशो भावानां सन्नेव। यस्तु विकल्पो भावादभिन्नो भिन्नो वा विनाश इति तन्न चारु यतोऽभावस्योत्पादे भावस्य परा निवृत्तिर्न किन्त्वभावोत्पाद एव भावस्य विरोधः। तस्मादन्यस्याभावस्योत्पादे भावस्य कथन्निवृत्तिरिति वचनं विरुद्धम् अभावोत्पादस्यैव भावनिरोधरूपत्वाद्! ननु पटोत्पादो यथा न घटनिवृत्तिस्तथाऽभावोत्पादो भावस्य निवृत्तिर्न भवेदिति शंका संजायत इति चेत् स्वतोऽत्यन्तभिन्नस्याङ्कुरस्य यथा न वह्निः कारणं तथा स्वतो भिन्नत्वाविशेषात् उभयपक्षेपि भस्मनोऽपि कारणन्न स्यादिति कथन्नाशङ्कसे। आशङ्क इति चेत् जिज्ञासुर्भव स्वीकुरु अक्षपाददीक्षां भजस्व भावभेदेन समाधानमन्त्रम्। अतः स्वतोत्यन्तभेदानां सत्वेऽपि केषुचिदेव कार्येषु कियन्ति कारणानि भवन्ति अन्वयव्यतिरेकबलात् न सर्वैः सहान्वयव्यतिरेकौ स्वभावभेदात् तथा घटविनाशोत्पादादेव घटनिरोधस्य दृष्टतया तदानीमेव घटनिरोधो न तु पटोत्पाद इति !

नाप्यसम्भवो भिन्नस्य स्वाभावस्य सत्त्वाद्। तदङ्गीकारे तु स्थिरपक्षेऽपि सामञ्जस्यसम्भवे क्षणिकत्वं न सिध्यति। अत एव अखिलसामर्थ्यरहितस्यापि प्रागभावस्य किञ्चिदकुर्वन्तोपि वीजादयोऽङ्कुरं कुर्वाणाः प्रागभावं निवर्तयन्ति अङ्कुरोत्पादस्यैव अङ्कुरप्रागभावनिवृत्तिरूपत्वाद्।

अतोऽभावस्य किञ्चिदकुर्वन्तोऽप्यभावहेतवो भावं निवर्तयन्ति सिद्धम्। नन्वेवं चेत् भावः पूर्ववदर्थक्रिये कथं न करोतीति चेदुत्पत्तेः पूर्वमसत्त्वाद् अकुर्वाण आसीद् भावः, साम्प्रतं कथं करोति इत्यपि संदेहः,

असत्वान्नाकार्षीत् सत्वात् करोति यदि समाहितञ्चेत तुल्यमत्रापि पूर्वं सत्वादकार्षीत् विनाशेऽसत्वाद् न करोतीति ।

ननु उपजननापायधर्मतया भावाभावयोस्तुल्यत्वात् संसारे सच्चासच्चेति द्वैराश्यं न भवेदिति वाच्यं को नामोपजनो भावानां स्वकारणसमवायो वा सत्तासमवायो वा उभयमपि अभावे नास्ति । यदि स्वरूपप्रतिलम्भ एवाऽसौ तदास्तु तावन्मात्रसाम्यम् अवान्तरभेदेन द्वैराश्यं निश्चयस्य सेत्स्यति । यथा द्रव्याण्यभिन्नान्यपि अवान्तरभेदेन भिन्नानि भवन्ति । तथा भावाभावयोरपि सत्तातद्विरहाभ्यां भेदः । अन्यच्च विनश्वरतायां ध्रुवभावितया वस्त्वन्तरानपेक्षकत्वसिद्धायां हेतुमात्रनिषेधासम्भव इतरनिषेधस्य शेषाभ्यनुज्ञाफलत्वात् ।

ध्वंसस्य ध्रुवभावित्वखण्डनम्

अपि च ध्रुवभावित्वमसिद्धमनैकान्तिकञ्च. तथा हि समाजात् घटसन्तानात् कपालसन्ततिर्ध्रुवभाविनी न वा । न चेत् न घटस्य विनाशोऽपि ध्रुवभावी । घटावयवविभागक्षणोत्पादमन्तरेण घटविनाशादर्शनात् । अथ कपालसन्ततिर्ध्रुवभाविनी चेत् तस्मिन्नेन तर्हि विभागसन्ताने ध्रुवभाविनि मुद्गरादिघातस्य हेत्वन्तरस्य दर्शनात् अनेकान्तिको हेतुर्ध्रुवभावित्वस्वरूपः । किञ्च अकारणो विनाश इति सन्वानैः विनाशस्य विनाशः कथन्नाङ्गीक्रियते ? । न च विनष्टानां पुनरुत्पत्तिर्भियेति वाच्यं कार्याणां विनाशाभावस्वरूपानङ्गीकारात् । कारणाधीनाः भावाः सामग्रीकालयुत्पद्यरेन् न विनाशनाश इति सिद्धान्तात् । वस्तुतो ध्वंसो न विनश्यति सादित्वे सति संसर्गाभावत्वात् । यन्नैवं तन्नैवं यथा प्रागभाव इत्यादि युक्त्या विनाशस्य विनाशित्वाभावः, न च कार्यत्वात् विनाशित्वसिद्धिः कार्यत्वहेतोर्भावत्वोपाधिमत्त्वात् । अत एव अकार्योऽपि प्रागभावो विनश्यति ।

ननु यदि विनाशः सहेतुकस्तर्हि जनकस्यापि विनाशकत्वप्रसङ्गः । तथाहि ये एवाग्निसंयोगाः पाकजगुणान्तरोत्पादकास्ते एव पूर्वगुणानामुच्छेत्तार इति वाच्यम् अन्येऽग्निसंयोगाः पूर्वगुणानां नाशकाः अन्ये च पाकजगुणान्तराणामुत्पादका इति न जनकस्य विनाशकत्वप्रसङ्ग इति काश्यपीदर्शनदृष्टेः । न च तेऽपि संयोगाः सजातीया इति जनकसजातीयस्य विनाशकत्वप्रसङ्गेऽभिप्राय इति वाच्यम्—असिद्धेः । नहि विनाशजनकतावच्छेदकोत्पत्तिजनकतावच्छेदकजात्योर्विरोधः सिद्धः । यस्पुनर् अवादि सयोगेनैव अङ्कुरस्योत्पादः अवादीनां संयोगेनैव तेषां कार्य्याणां नाश इति सांकर्यं

दृष्टम् । न हि प्रत्यक्षदृष्टे क्वाप्यनुपपत्तिर्नाम । किञ्च क्षणिकत्वाग्रहिभिः क्षणिकशब्दार्थो वाच्यः ।

तथाहि न क्षणिका इत्यस्य विनाशिन इत्यर्थः सिद्धसाधनापत्तेः । अथाशुविनाशिन इति चेत् सिद्धसाधनाभावेऽपि तव मते चिरविनाशिनोऽभावात् आशुरिति विशेषणस्य वैयर्थ्यापत्तेः । अथोत्पन्नप्रध्वंसिनः सोऽपि उत्पन्नः । प्रध्वंसिनश्चेदित्यभिप्रायस्तदापूर्ववत् सिद्धसाधनम् । यदि उत्पत्ति-विनाशयोरेककालः इति चेत् यथा अनुत्पन्नस्योत्पादस्तथा अनुत्पन्नस्य विनाश इति प्राप्नोति । अथापि उत्पन्नमेव विनश्यतीतिवाच्यम् विनाशस्य सकारणकत्वसिद्धेः । तथा च यथोत्पत्तिः क्रियात्वात् सकारणा तथा विनाशोऽपीति सिद्धम्, यश्चाऽयं क्षणिकशब्दे (अत इनठनौ) इति पाणिनीयसूत्रेण मतुबर्थे ठन् सोऽप्यनुपपन्नः ।

यदि क्षणशब्देन क्षयः उच्यते तदा क्षयोऽस्यास्तीति विग्रहः। तदा कस्य क्षयः ? यदि प्रतियोगिनस्तदा क्षयस्याभावात् । नापि अनन्तरेण विनाशेन विशिष्टो भाव एव क्षणिक इति तयोर्विभिन्नकालत्वात् सम्बन्धित्वानुपपत्तेः । यदपि क्षणस्थितिकालाः क्षणिका इति तदपि न युक्तम् । संज्ञाशब्दस्य सत्त्वेऽपि विशेषणत्वानुपपत्तेः ।

यदपि लोष्टादेर्दृष्टान्तदानं तदपि तुल्यगुरुत्ववन्तोऽपि सहकारिणां गुरुत्वानन्तरप्रयत्नप्रक्षेपाणां समवधानवशात् चिराचिरनिपातवन्तो भावा इति अन्यथासिद्धम् । घण्टायामपि सहकारिसमवधानवशत एव ध्वनिषु तीव्रत्वमन्दत्वयोरुपपत्त्या संस्कारस्य क्षणिकत्वे दृष्टान्तत्वासम्भवः ।

यश्चायं सत्त्वक्षणिकत्वयोर्व्याप्तिग्रहाय अर्थक्रियाकारित्वरूपसत्त्वोपपादनाय सत्तायाः खण्डनप्रकारः स तु विचारासहः । तथाहि प्रतियोगित्व-सम्बन्धावच्छिन्नध्वंसत्वावच्छिन्नकार्यतानिरूपिततादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्न - भाववृत्तिकारणताया अवच्छेदकतया सत्ताजातेः सिद्धेः । न च तस्या भाव-मात्रे वृत्तित्वानुपपत्तिः सन्निति प्रतीत्यनुरोधेन समवायतद्घटितसामाना-धिकरण्यान्यतरस्य स्वीकारात् । बौद्धेन भावमात्रस्य विनाशस्वीकारात् ।

किञ्च सत्त्वं हेतुः स्थिरान्निवर्तमानश्चेत् असाधारणम्, तथाहि सत्त्वं सापेक्षानपेक्षत्वाभ्यां व्याप्तम्, यानि क्षितिजलपवनतेजोबीजान्यन्तक्षण-प्राप्तानि उत्तरेषां क्षितिजलतेजःपवनबीजाङ्कुराणामुत्पादकानि बौद्धाभि-मतानि परस्परापेक्षाणि निरपेक्षाणि वा जनकानि, यदि निरपेक्षाणीति चेत्

तदन्तर्गतबीजक्षणोऽपि समर्थो बीजक्षणोत्पादने निरपेक्ष एव समर्थः स्यात् तथा च सर्वे एव बीजक्षणाः निरपेक्षा समर्था भवेयुः कृतं सहकारिभिः।

ननूक्तं प्रेक्षावत्त्वाभावात् समवधानविरोधाभाव इति चेत्, तत् किं कृषीबला अपि न प्रेक्षावन्तो येन सेचनायै भूमेः कर्षणाय दुःखं सहन्ते ?।

ननु क्षित्यादिसहभुव एव बीजक्षणस्य समर्थत्वात् तेषां श्रम इति चेत् किमयं स्वसन्तानमात्रप्रभवो बीजक्षणः क्षित्यादिसन्तानान्तरन्नापेक्षते ? ननु स्वोत्पादेऽपेक्षते न तु स्वकार्ये इति चेत् समर्थबीजक्षणाश्च सर्वे निरपेक्षा भवेयुः समर्थबीजक्षणस्यापि स्वसन्तानीयपूर्वबीजक्षणाधीनत्वात् तेभ्य एव तस्योत्पादे कुशूलस्थ एव बीजे कृतिनः कृषीवला भवेयुः, यदापि सापेक्षाणि तदापि बीजेनापेक्ष्यमाणाः क्षित्यादिक्षणाः येन रूपेणाङ्कुरं जनयन्ति तेन रूपेणैव तदितराण्यपि जनयन्ति भिन्नरूपेण वा ?।

न तावदाद्यः क्षित्यादीनामपि अङ्कुरस्वाभाव्यापत्तेः। यदि भिन्नरूपेण तदा सामग्रीभेदात् कार्यभेदापादनं तदवस्थमेव, किञ्च सर्वेषां क्षित्यादिक्षणानामङ्कुरं प्रत्युपादानता सहकारिता वा ?

कस्यचिदुपादानता कस्यचित्सहकारिता वा।

नाद्यः पूर्ववत् कार्यस्य भावस्यैक्यापत्तेः। नापि द्वितीय उपादानाभावे सहकारित्वस्य दुर्निर्वचत्वात्।

तृतीयपक्षे सहकारितोपादानते अभिन्ने भिन्ने वा ?।

आद्ये रूपान्तरेण जनकत्वानुपपत्तिर्द्वितीये कारणात् ते भिन्ने अभिन्ने वा।

आद्ये तयोरेव कारणत्वापत्या बीजस्याकारणत्वापातात्। द्वितीये बीजानां भेदप्रसङ्गः।

यत्तु तैरपेक्षाविकल्पे सहकारिभिः सहैव करोतीति सहकारिवादे पलायमानानपि सहकारिणो गले पाशैर्बध्वाऽनयेदित्याद्युक्तन्तत्तु स्वमुखनिरीक्षणं विनैव। तथाहि तवाऽपि मते यदि सहकारिणामपेक्षा नास्ति परं सहकारिणोऽभावे कार्यानुत्पत्त्या तैर्विना न करोतीति व्यतिरेकस्वभावः स्वीकरणीय एव। तथा च स्वकारणात् सन्निदधतोऽपि सहकारिण उत्सार्य नैव कुर्यात्। यतस्तैर्विना न करोतीति स्वभावः। यदि तैः सहैव करोतीति स्वभावोऽपि चेत् विरोधः स्पष्ट एव। किञ्च विरुद्धधर्माध्यासेनापि न क्षणिकत्वसिद्धिः तस्यासिद्धेः। न च समर्थश्चेत् कुर्यात् न करोति तस्मान्न

समर्थः। एवं समर्थभिन्नश्चेत् क्षित्यादौ अपि न कुर्यात् करोति चेत् समर्थ इति प्रसङ्गविपर्ययाभ्यां सामर्थ्यासामर्थ्यलक्षणविरुद्धधर्माध्यासः सिध्यतीति वाच्यम्। सामर्थ्यं फलोपहितत्वरूपं स्वरूपयोग्यत्वरूपं वेति विकल्पानर्हत्वात्। न तावदाद्यः आद्यस्यापि तद्रूपतया आपाद्यापादकयोरभेदप्रसङ्गात्। नाप्यभावयोर्भेदेनानयोर्भेदः प्रतियोगिनोर्विरोध एवाभावविरोधात्। प्रतियोगिनोश्च आपाद्यापादकयोः सामर्थ्यकरणयोर्भेदः व्यावर्त्यप्रतिक्षेपात् गोत्वाश्वत्ववत् स्यात्। व्याप्यव्यापकभावेन वृक्षत्वशिंशपात्वयोरिव कार्यत्वानित्यत्वयोरिवोपाधिभेदो वा ?। ज्ञानभेदो वा। नाद्य एकस्य स्वीकारेऽन्याभावनियतत्वात् बाधस्वरूपासिद्धिप्रसङ्गात्। नापि द्वितीयः व्याप्यव्यापकभावानभ्युपगमात्। अभ्युपगमे क्वचित् समर्थस्याप्यकरणं समर्थभिन्नस्य च करणमिति प्रसङ्गात्। तृतीयस्तु उपाधेरभावादयुक्तः। न च शब्दमात्रमुपाधिः पर्यायशब्दोच्छेदप्रसङ्गात्। चतुर्थपक्षे तु विषयभेदात् ज्ञानभेदस्य ज्ञानभेदेन विषयभेदस्वीकारेऽन्योन्याश्रयप्रसङ्गात्। नापि निर्निमितः सर्वत्र भेदप्रसङ्गात् नापि स्वरूपयोग्यतारूपम् तद्धि सहकारिसाकल्यं आ सकलकारणव्यक्तिव्याप्तोपाधिविशेषो वा ?। नाद्यः सिद्धसाधनात्। नान्त्यः सोपि बीजत्वादिरूपः, कुर्वत्त्वादिरूपः सहकारिवैकल्पप्रयुक्तकार्याभाववत्वं वा ?।

न तावदाद्यः अकुर्वतोऽपि बीजजातीयस्य सर्वमतसिद्धत्वादापादकत्वायोगात्। न द्वितीयः, उभयमतसिद्धत्वाभावात् आपादकस्योभयपक्षपरिक्षितत्वावश्यकत्वात्, न च प्रमाणं तत्र। तथाहि न तत् प्रत्यक्षेणानुभूयतेऽनुव्यवस्याभावात् नापि अनुमानेन हेत्वाभावात्। न च योऽयं सहकारिमध्यमधिशयानो भावो यदि अक्षेपकरणस्वभावश्चेत् पूर्वमपि तदेव तदानीमपि कुर्यादिति प्रसङ्गेनानुमेयमिति वाच्यम् भावस्याक्षेपकरणस्वभावासिद्धेः। प्रसङ्गविपर्ययाभ्यां तत्साधने त्वन्योन्याश्रयः। यदि च तृतीयमङ्गीकरोषि तदा सत्यमसि भगवतो बुद्धस्य शिष्यो जीव वर्षशतम्। पालयाऽहिंसां मा कुरु स्थिराणामपि प्रतिक्षणं हिंसाम्। अथवा विरुद्धधर्म्माध्यासेन क्षणिकत्वं साधयतां क्षणिकेऽपि विरुद्धधर्माध्यास आपतति। तथाहि क्षणिकोऽपि भावः स्वकालकृतामर्थक्रियां कालान्तरेऽपि कथं न करोति ? असत्वादिति चेत् किमस्य सत्त्वेन, नास्य सत्त्वप्रयुक्तमर्थक्रियाकारित्वम्, तथा चेत् सन् भावो देशान्तरेऽप्यर्थक्रियां कथं न कुर्यात् ?। देशान्तरम्प्रत्यसत्त्वमिति चेत् सत्त्वासत्त्वयोर्विरुद्धयोरध्यासः। कालान्तरे असामर्थ्यात् नार्थक्रिया भवतीति वाच्यम् तर्हि सामर्थ्यासामर्थ्ययोरेव धर्मयोरध्यासः। किञ्च सत्त्वस्य भावाद्भिन्नतायाः अस्वीकारात् भावरूपमेव सत्त्वं बौद्धानां

तदा स एव भावः इदानीमस्ति कालान्तरे नास्तीति अस्तित्वनास्तित्वयोर्विरुद्धयोरध्यासः। यदि कालभेदेन नास्ति विरोध इति चेत् ममापि सामर्थ्यासामर्थ्ययोरेवमस्तु।

स्थिरत्वसाधनम्

तथाहि स्थिरतासाधकान्यनुमानानि। कार्यकारणे समानकाले आधाराधेयभावरूपत्वात् कुण्डक्षीरवत्। न च क्षणिकत्वपक्षे आधाराधेयभावो भविष्यति कारणविनाशक्षणे कार्योत्पत्तेः। न च भिन्नकालयोराधाराधेयभावो दृष्टः। न च बौद्धमतसिद्धो दृष्टान्तो न वर्तते इति वाच्यम् रूपस्य स्पर्श आश्रय इति तद्दर्शनप्रसिद्धिः।

किञ्च विप्रतिपन्नाः अयुगपत्कालाः प्रत्ययाः एकविषयाः अव्युत्थापिततत्प्रत्ययसामानाधिकरण्ये सति समानशब्दवाच्यत्वात् वर्तमानैकक्षणानेकपुरुषप्रत्ययवत्। यथाहि क्षणिकभावविषयकाः अपि प्रत्यया अनेकपुरुषकर्तृकाः समानकालीना एकविषया इति पक्षद्वयसम्मतम्। तथैव समानशब्दवाच्या भ्रमभिन्ना अपि विप्रतिपन्नाः प्रत्यया इति समानविषयकत्वं सिद्धम्।

अपरञ्च। परस्परानुसन्धानपुरःसरा अयुगपत्कालाः प्रत्ययाः प्रत्यात्मं नानेककर्तृकाः अप्रतिसन्धानप्रसङ्गात् देवदत्तज्ञानस्य यज्ञदत्तेनाप्रतिसन्धानवत्। इत्यप्यनुमानम्।

अन्ये तु प्रतिसन्धीयमानाः रूपरसगन्धशब्दादिनानाविषयाः प्रत्ययाः एककर्तृकानेकविषयाः मयेति प्रतिसन्धानात् कृतसमयानां बहूनां वर्तमानैकक्षणानेकज्ञानवत्, इत्याद्यनुमानैः कर्तुः विषयस्य च स्थिरतायाः सिद्धत्वात्, सत्त्वक्षणिकत्वयोर्व्यापकभावविरहोऽन्यथा यथा देवदत्तेन गृह्यमाणमन्यो यज्ञदत्तो न प्रतिसन्धत्ते तथा सर्वेषां क्षणिकत्वपक्षे आत्मनोऽपि क्षणिकत्वात् पूर्वानुभूतं पश्चान्न स्मर्येतेति भावः।

एवमेव श्वस्तनाद्यतनविज्ञानानि एकसन्ततौ एकानेकनिमित्तानि मयेति प्रतिसन्धानात् दृष्टान्तः पूर्ववत्।

तथा शास्त्रार्थप्रत्यया एकानेकनिमित्ताः प्रतिसन्धानादित्यादीनि लिङ्गानि स्थिरपक्षे नेयानि।

तथा च क्षणिकत्वपक्षस्य स्थिरताविरोधिनोऽस्थिरत्वात् परमाणोर्नित्यत्वं तिष्ठतीति ध्येयम्। इति निबन्धवृद्धिभिया संक्षेप इति क्षणिकवादखण्डनम्।

ननु वेदान्तिरीत्या ब्रह्मण उपादानत्वसम्भवे परमाणोरुपादानत्वे मानाभावः। उपादानत्वेऽपि तन्मूलकनिरवयत्वनित्यत्वे न सिध्येते, निरवयवनित्यस्य ब्रह्मणो मूलकारणस्य सत्त्वात्, अनवस्थाद्यनापातात् इति वाच्यन्तथाहि तन्मतम्।

ब्रह्मण उपादानत्वम्

'उततमादेशमप्राक्ष्यो येनाश्रुतं श्रुतं भवत्यमतं मतमविज्ञातं विज्ञातम्' छान्दोग्ये 'कस्मिन्नु भगवो विज्ञाते सर्वमिदं विज्ञातं भवति' मुण्डके 'आत्मनि खल्वरे दृष्टे श्रुते मते विज्ञाते सर्वमिदं विदितम् बृहदारण्यके इत्यादिभिः श्रुतिभिर्ब्रह्मविषयके प्रश्ने समाधाने वा ब्रह्मणो ज्ञानात् सर्वस्य जगतो ज्ञानं भवतीति प्रतिज्ञायते। तच्च ब्रह्मण उपादानत्व एव संगच्छते। तथाहि उपादानोपादेययोरभेदात् उपादानज्ञान उपादेयज्ञानं सम्भवति न तु निमित्तज्ञाने नैमितिकस्य ज्ञानं सम्भवि कुलालज्ञानेन घटस्य यथा। तथा 'यथा सौम्यैकेन मृत्पिण्डेन सर्वं मृन्मयं विज्ञातं स्याद्वाचाऽरम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्। एकेन लोहमणिना सर्वं लोहमयं विज्ञातं स्यात। एकेन नखनिकृन्तनेन सर्वं कार्ष्णायसं विज्ञातं स्यात्, छान्दोग्ये, यथा पृथ्व्यामोषधयः सम्भवन्ति, मुण्डके 'स यथा दुन्दुभेर्हन्यमानस्य न बाह्यान् शब्दान् शक्नुयाद् ग्रहणाय दुन्दुभेस्तु ग्रहणेन दुन्दुभ्याघातस्य वा शब्दो गृहीत इति' बृहदारण्यके, इत्यादि दृष्टान्तश्रुतिभिरुपादानज्ञानेनोपादेयज्ञानं समर्थ्यते यथा मृत्पिण्डेन ज्ञातेन सर्वेषां मृन्मयानां विज्ञानात् तथैकेन लोहमणिना विज्ञातेन सर्वेषां लोहमयानां विज्ञानं भवतीति। उपादानज्ञानेनोपादेयज्ञानानुपपत्त्या च उपादानोपादेययोस्तादात्म्यमङ्गीक्रियते। किञ्च मृत्तिकेत्येव सत्यमित्यनेन विकारस्य वाग्भिर्व्यवहारमात्रं सत्यमुपादानमेवेति सूचितम्। सत्यकारणज्ञानाद् विकारज्ञानं युक्तम्।

किञ्च यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते येन जातानीत्यादौ ब्रह्मप्रतिपादकयच्छब्दोत्तरं जनिः कर्तुः प्रकृतिरिति सूत्रेण प्रकृत्यर्थिका पञ्चमी। तथा च श्रुत्यैव प्रकृतित्वरूपमुपादानत्वं ब्रह्मण इति सिद्धम्। तथा च सूत्रम् (प्रकृतिश्च प्रतिज्ञादृष्टान्तानुपरोधात्। अ० १-४-७-२३। किञ्च १-४-७-२४ अभिध्योपदेशाच्च, सूत्रेण अनागतेच्छासंकल्परूपाया अभिध्यायाः ब्रह्मणयेव सम्भवात् जगतो ब्रह्मोपादानकत्वसाधनम्। तथा च एकोऽहं बहुस्यां प्रजायेय, इति श्रुत्या अहं प्रतिपाद्यब्रह्मणो बहुभवनाभिध्यानं संगच्छते। किञ्च यतो वा इमानि भूतानि जातानि येन जातानि जीवन्ति

यत्प्रत्यभिसंविशन्ति, सर्वाणि ह वा भूतानि आकाशादेव समुत्पद्यन्ते आकाशं प्रत्यस्तं यन्ति । इत्यादिश्रुतिभिः सृष्टेरुत्पादप्रलयौ ब्रह्मण्येव व्यपदिश्येते । घटादीनाञ्च उपादाने कपाले एव विनाशस्य दृष्टतया कार्याणां ध्वंस उपादान एवेति नियमेन ब्रह्मणि जगतो लयाभिधानेन ब्रह्मण उपादानत्वमावश्यकीयम् । किञ्च (सच्च त्यच्चाभवत्) इत्यादिवाक्यैः ब्रह्मणः परिणामित्वं सिध्यति । परिणामश्च प्रकृतेरेव विकारात्मनेति ब्रह्मणः प्रकृतित्वम् । किमुत साक्षादुपादानवाचकेन योनिशब्देनापि ब्रह्मणः (कर्तारमीशं पुरुषं ब्रह्मयोनिम्) इति मुण्डके यद्भूतयोनिं परिपश्यन्ति धीरा इति मुण्डके, श्रुतेन व्यवह्रियते । न च योनिष्ट इन्द्र निषदे अकारि, इति ऋक्संहितायां स्थानवाचकोऽपि योनिशब्दो दृष्ट इति वाच्यम् (यथोर्णनाभिः सृजते गृह्णते च) इति वाक्यशेषात् ऊर्णनाभिदृष्टान्तेन उपादानवाचकस्यैव योनिशब्दस्यात्र पाठात् ।

ब्रह्मोपादानत्वखण्डनम्

तन्न आपाततः श्रुत्यर्थविचारात् । तथाहि अश्रुतं श्रुतं भवतीत्यादौ शक्तिः लक्षणा वा । नाद्या अश्रुतश्रुतयोर्विरोधात् । न हि वेदाज्ञाशतेनापि नीलमनीलं भवेत् । अश्रुतश्रुतादिपदानां पूर्वकालिकाश्रवणोत्तरकालिकश्रवणयोस्तात्पर्ये तदनुपपत्त्या लक्षणाया अङ्गीकारात । अत एव पद्मवात्रकस्यापि कमलपदस्य सौरभविशिष्टकमलत्वेन बोधे लक्षणामाक्षिपन्ति वागर्थव्युत्पत्तिशालिनः । नापि पूर्वोत्तरपदयोराक्षेपात् अभिधया निर्वाहः तथा सति सर्वत्र लक्षणाया उच्छेदापत्तेः । नाप्यभीष्टसिद्धिः पूर्वमज्ञातस्यापि कालान्तरे साधनान्तरेण ज्ञातस्य सिद्धतया श्रुतेरनुवादकत्वप्रसङ्गात् ।

ननु भवतु नामेष्टेऽर्थे लक्षणैव सर्वोपास्यमानावृत्तिस्तथैव ब्रह्मोपादानत्वं सिध्यति जगत इति न वाच्यं विकल्पानर्हत्वात् । तथाहि ब्रह्मज्ञानेन सर्वेषां वस्तूनां ज्ञानं सामान्यरूपेण विशेषरूपेण वा । आद्ये सामान्यरूपं प्रमेयत्वं ब्रह्मत्वं वा ।

नाद्यः सिद्धसाधनात् । प्रमेयत्वेन रूपेण सामान्यलक्षणया सर्वेषां प्रत्यक्षस्य सिद्धत्वात् । न च सामान्यलक्षणाऽनङ्गीकारे न स्यादिति वाच्यम् वेदान्तिनयेऽपि तदापत्तेः सत्त्वात् । न च ब्रह्मज्ञानेन भविष्यति श्रुत्युक्तत्वाद् इतिवाच्यं श्रुतिर्हि उपायप्रदर्शिका न कार्योत्पादिकेति सर्वजनसिद्धत्वात् । सर्वविषयकज्ञाने ब्रह्मज्ञानमुपायं विदधती श्रुतिर्न सर्वविषयकं ज्ञानमुत्पादयेत् । न च तत्प्रामाण्यान्यथानुपपत्त्या ब्रह्मज्ञानेन सर्वं विज्ञेयमिति

कल्प्यत इति वाच्यम्, सर्वविषयकज्ञानोत्पादनतया ब्रह्मज्ञाने श्रुतेः प्रामाण्यसिद्धौ तदनुपपत्त्या ब्रह्मज्ञानेन सर्वज्ञानकल्पनं तत्कल्पनायाञ्च व्याहतार्थप्रतिषेधिकायां सत्यां श्रुतेः पूर्वोक्ते प्रामाण्यमित्यन्योन्याश्रयात्। नापि व्याहतेऽर्थे वेदान्तिभिरपि प्रामाण्यमङ्गीक्रियतेऽन्यथा (असद्वा इदमग्र आसीत्) इति श्रुत्या असदुपादानत्वमपि जगतः स्वीक्रियेत। सामान्यलक्षणाङ्गीकाराभावेऽपि श्रुतिस्थसर्वपदेन सर्वेषां शाब्दबोधस्य सिद्धत्वात्। न च ब्रह्मज्ञानेन प्रत्यक्षत्वम्, तद्धि बाह्यं मानसं वा। नाद्यम् सर्वेषामिन्द्रियसन्निकर्षाभावात्, तद्विरहेऽपि प्रत्यक्षाङ्गीकारे सिद्धसाधनापत्तेर्विरोधाच्च। नापि मानसं तद्धि लौकिकमलौकिकं वा नाद्यम् आत्मधर्मिणामेव लौकिकमानसाङ्गीकारात्। नापि द्वितीयम्, तद्विषयकज्ञानस्य सन्निकर्षस्य सत्त्व एव तदङ्गीकारात्। न च सर्वविषयकज्ञाने ब्रह्मज्ञानं सन्निकर्षः। स्मृतेश्च पूर्वानुभूतेरपेक्षायाः। नापि ब्रह्मत्वरूपं सामान्यम् तत्त्वासिद्धिः। सर्वेषु समानेषु वृत्तिर्हि सामान्यमुच्यते। न च व्यापकत्वात् सर्ववृत्तित्वं व्यापकत्वस्य विभुत्वरूपतया वृत्तित्वविरहात्। न च समानसम्बन्धित्वमेव सामान्यमिति वाच्यम् येन सम्बन्धेन सामान्यस्य ज्ञानं तेन सम्बन्धेन सामान्यवतां ज्ञानमित्यनुभवसिद्धम् तथा ब्रह्मसम्बन्धिनः सर्वे इत्येव ज्ञानं स्यात् तथा चापि सिद्धसाधनम्।

तस्य ब्रह्मणि व्यापकत्वज्ञानाधीनत्वात्। ब्रह्मणो विभुत्वे ज्ञातेऽर्थात् तादृशज्ञानोत्पत्तेः सिद्धत्वात्। नापि विशेषरूपेणेति द्वितीयः कल्पः। तथाहि विशेषरूपेण भावानां ज्ञानं प्रत्यक्षमनुमितिरुपमिति शाब्दः स्मृतिर्वा। नाद्यः सर्वज्ञं विना विशेषरूपेण ज्ञातुरभावात्। नापि तत्र ब्रह्मज्ञानस्योपयोगः प्रत्यक्षे हि विशेषणज्ञानस्योपयोगः ब्रह्मज्ञानस्य चाविशेषणज्ञानत्वात्। नापि अनुमितिः सर्वविषयकानुमितौ ब्रह्मज्ञानस्य व्याप्तित्वाभावात्। नापि सादृश्यज्ञानन्तद् अत एव नोपमितिः। शाब्दज्ञानमपि न तावतां शब्दानामज्ञानात् ब्रह्मज्ञानस्य तत्रानुपयोगात्। सर्वविषयकत्वाभावात् ब्रह्मज्ञानस्य न स्मृतिरपि। ननु ब्रह्मविषयकं ज्ञानं सर्वविषयकमिति वाच्यम्। तद्धि सामान्यरूपेण विशेषसर्वविषयकं विशेषरूपेण सर्वविषयकं वा। नाद्यः ब्रह्मत्वस्य सामान्यत्वाभावस्योक्तत्वात्। रूपान्तरसामान्यज्ञाने ब्रह्मज्ञानस्यानुपयोगात् सामान्यनिष्ठप्रकारतायाः सत्त्वेऽपि विशेष्यतायाः सामान्यवद्विशेषव्यक्तिविश्रान्ततया सर्वविषयकत्वस्य दुर्निर्वचत्वापत्तेश्च। किञ्च येन रूपेणानुभवस्तेनैव रूपेण स्मृतिरनुभवसिद्धा। अन्यथा प्रमेयत्वेनरूपेणानुभवस्य सत्त्वात् विशेषरूपेण स्मृत्यैव कृत्यकृततया श्रुतेरपूर्वबोधकत्वानापत्तेः विशेषरूपेण सर्वविषयकं ज्ञानन्तु प्रागसिद्धमेव।

नाप्यभ्युपगमसिद्धान्तेनाप्युपादानज्ञानेन ब्रह्मविषयकेन उपादेयानां जगतां सर्वेषां ज्ञानं सम्भवति, उपादानज्ञानेनोपादेयज्ञानस्यासिद्धत्वात् । न कुत्रचित् कपालज्ञानेन घटानां ज्ञानमनुभूतम् । न च कपालकार्यत्वेन रूपेण घटस्य ज्ञानं यथा जायते तथा ब्रह्मोपादानकत्वेन रूपेण जगतां ज्ञानं सेत्स्यतीति वाच्यम् विशेषरूपेणैव सर्वज्ञानस्याभिप्रेतस्य तेन रूपेणासिद्धेः । प्रमेयत्वादिसामान्य-रूपेण ज्ञानस्य सिद्धत्वात् ब्रह्मोपादानकत्वस्य जगति ज्ञान एव तादृशस्यापि ज्ञानस्य सिद्धिर्नतु ब्रह्मज्ञानमात्रेण । न चोपादानोपादेययोरभेदात् तत्सिद्धिरित्यूह्यम तदसिद्धेः । न चैकमनेकेषामुपादानं दृष्टं मृत्तिकाया अपि प्रत्युपादेयं भिन्नत्वात् । कार्यनानात्वस्य दृष्टत्वात् ब्रह्मणोऽपि नानात्वापत्तेः । न च मृत्तिकात्वेन मृत्तिकैवेति वाच्यं हन्त किमनेनेष्टव्यम् किमनेन ब्रह्मत्वेनैकं ब्रह्म, सिद्धान्तविरोधात् । नानाकार्येण तादात्म्या-ङ्गीकारे ब्रह्मणोऽपि नानात्वापत्तेः । किञ्च तादात्म्याङ्गीकारे घटपटयोरनु-त्पादविनाशयोः कपालतन्तवो नावतिष्ठेरन् । दृश्यते चोपादेयविरहेऽपि उपादानमवतिष्ठते । न च न भावानां नाशः किन्तु तिरोधानमत उपादानकाले तिरोहितमुपादेयं वर्तत एवेति वाच्यं तर्हि कारणतिरोधान-मपि युक्तम् । तथाहि तिरोधानातिरोधाने विरुद्धे न वा । अविरुद्धे चेत् अति-रोधानवत् तिरोधानेऽपि वस्तून्यनुभूयेरन् । तिरोधानवदतिरोधानेऽपि वा न दृश्येरन् । विरुद्धे चेत् तर्हि समकालीने कार्यकारणयोरतिरोधानतिरोधाने कार्यकारणयोर्भेदं साधयतः । नापि भेदाभेदस्तादात्म्यमितिमतेन समाधानम् अविरोधिनोर्भेदाभेदयोः स्वीकारेऽपि सर्वत्र तादात्म्यापत्तेः । विरोधिनोरपि समावेशस्वीकारे अर्हन्मतदीक्षाया इवापत्तेः । तस्मादभेद एव तादात्म्यञ्च तु भेदघटितोऽपीति । न चाभेद एव ब्रह्मणः सर्वैः सहेति वाच्यं तर्हि घटज्ञाने-नापि ब्रह्मज्ञानस्य सिद्धतया कृतकृत्यतापत्तेः । न च घटत्वेन ज्ञातमपि ब्रह्म निर्धर्मिकतया ज्ञानं मोक्षोपयोगीति वाच्यम् उपादेयतादात्म्यस्योक्तत्वात् तादात्म्यरूपधर्मस्य सिद्धे निर्धर्मिकत्वस्य ब्रह्मण्यसिद्धत्वात् । न च भेदाभावस्ता-दात्म्यं तस्यापि धर्मत्वात् । नन्वभावोऽधिकरणस्वरूप इति चेत् स्वरूपस्यापि धर्मत्वात् । तथा च निर्धर्मिकत्वेन ब्रह्मज्ञानं न तत्त्वज्ञानम् । न चोपादान-व्यतिरिक्तस्यासत्त्वादेव ब्रह्मज्ञानेन सर्वं ज्ञायते इति युक्तम् उपादेयानाम-सत्वादुपादानज्ञानेन उपादेयज्ञानमिति विरुद्धमसतो ज्ञानस्यासम्भवात् । असतोऽपि ज्ञानमिति चेत् तस्योपादानाभावात् उपादानज्ञानं विनाप्युपादेय-ज्ञानापत्तेः । ननु वैयावहारिकी सत्ता तत्राप्युपेयत इति वाच्यमेवमपि वैयाव-हारिकप्रातिभासिकयोरुपादानज्ञानेन बाध्यत्वमेवाङ्गीक्रियते वेदान्तिभिर्न तु

तेषां ज्ञानम् । किञ्च श्रुतावेव ब्रह्मपदं सर्वपदञ्च तुल्यम् । ब्रह्मणः पारमार्थिकता सर्वेषां वैयावहारिकतेति कुत आयातमिति चेत् प्रकरणान्तरेऽसत्त्वोक्त्येति वाच्यम् विकल्पः कथं नेति चेत् असम्भवात्, कुतोऽसम्भव इत्यप्यनुयुक्ते तर्कशरणे सति स्वस्थ इति चेत् गृहाण तर्कक्वचं वेदविचारेऽपि उद्घोषय च तर्कानुकूलमेव श्रुताविति सम्पन्ना तव भक्तिः । तस्मात् यथा यथा विचारे निकष इव कृष्यते एकविज्ञानेन सर्वविज्ञानप्रतिज्ञा तथा तथा रङ्ग इव विलयमेति । तत्र च भगवत्या उपनिषदस्तात्पर्यवर्णनं कलङ्ककलनमेव । किञ्च तमेव विदित्वेत्यादिना आत्मा वारे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्य इत्यादिश्रुत्यन्तरेभ्यः आत्मज्ञानस्य मोक्षोपयोगिताया उक्तत्वात् किमर्थमयं सर्वविषयकज्ञानार्जनायायासः श्रुतेरिति न सम्याहितं भवति । किञ्चोपक्रमोपसंहारबलेन औपनिषदं पृच्छामीत्यादिवाक्येन च केवलं ब्रह्मसिद्धौ तज्ज्ञाने च श्रुतेस्तात्पर्यन्न तु सर्वस्मिन् ज्ञाने । तथा च कस्य पदार्थस्य ज्ञानं विशेषतो मोक्षोपयोगीति पञ्चकोशादिवाक्येन कुत्रचिदन्नस्य कुत्रचित् लिङ्गशरीरस्य कुत्रचित् प्राणस्य एवमोंकारस्य चक्षुषस्तेजसः सूर्यस्य, तथा न्यायस्मृत्या षोडशपदार्थानां काणादस्मृत्या च षण्णां साधर्म्यवैधर्म्ययोर्ज्ञानस्य विहिततया मुमुक्षूणां संशये प्रतिज्ञात्वेनाभिमताः श्रुतयो ब्रह्मज्ञानं विशेषतो साक्षादुपयोगीति विदधति । न चान्यासां श्रुतीनां स्मृतिमूलिकानां च का गतिरिति चेत् ब्रह्मणि ज्ञाते सर्वेषां ज्ञानस्य फलं प्रतीकोपासनादि विहितम् मोक्षरूपायां सर्वं सिद्धयति । तस्मादन्येऽविज्ञाता अपि ज्ञानफलस्य सिद्धतया विज्ञाता इव भवन्तीत्यत्र श्रुतेस्तात्पर्यं वर्णनीयम् । यथाऽद्याऽपि व्यवहरन्त्येव मुख्ये विषये ज्ञाते तदङ्गिनोऽन्येऽपि ज्ञाता भवन्तीत्यादि ।

ननु सर्वेषां वेदान्तवाक्यानामद्वैते ब्रह्मणि तात्पर्यात् सर्वं ब्रह्ममयं जगदित्यादिश्रुतिभिः सर्वेषां ब्रह्मरूपत्वात् सर्वेषां ज्ञानं ब्रह्मज्ञानमेवेति वाच्यम् । तत्राद्वैत इत्यस्य सजातीयद्वितीयराहित्ये तात्पर्यात् । ब्रह्ममयमित्यनेन ब्रह्मणो व्यापकत्वम् । अन्यथा मयटः, प्रचुरार्थत्वे ब्रह्मणो नानात्वं विकारार्थकत्वे विकारित्वमापतेत् । पारमार्थिकदशायामेकमेव सर्वमिति वाच्यम् । वैयावहारिकेषु प्रामाण्यं वर्तते न वा ? । वर्तते चेत् वैयावहारिकभेदस्य प्रमाणसिद्धत्वात् द्वैतम् । न चेत् वेदान्तिनः स्वमतं वादिभ्यः सभ्येभ्यश्च बोधयितुं शक्ता न वा । यदि शक्तास्तर्हि वादस्य व्यवहारदशायामेव सत्त्वात् वैयावहारिकस्य प्रामाण्यमायातम् । अप्रमाणमुपदिशामीति स्वयमुक्तवतो वचसि कः श्रद्धधीत ? ।

न स्थापयितुं समाधिश्चेत् मूकवदन्तर्गुडगुडायमाना वादबहिष्कृता भवेयुः। एवञ्चेत् यदि वेदान्तिनो वितण्डावादमङ्गीकृत्य वाद्युपस्थापितं जगतः पारमार्थिकसत्त्वं केवलं निषेधयेयुस्तदा तुल्ययुक्त्या ब्रह्मणोऽप्यसत्त्वं सिध्येत्। यदि स्वमतस्थापनाय जल्पमाददीरन् तदा ब्रह्मेव जगदपि सत्यं भवेदित्यलं वादनिर्णयेन।

न च दृष्टान्तेन उपादानज्ञानेनोपादेयज्ञानमेव समर्थितन्तच्च तर्कमते विरुध्येतेति वाच्यम् श्रुतौ सर्वेषां तर्कानुकूलानामेवोल्लेख इत्यस्माभिरुक्तत्वात्। तथाहि एकेन मृत्पिण्डेन ज्ञातेन सर्वमृत्पिण्डज्ञाने श्रुतेस्तात्पर्याभावः असिद्धत्वात्। कथं सर्वप्रमाणशिरोमणिर्भगवती श्रुतिः प्रमाणान्तरासिद्धं दृष्टान्तमुपाददीत ?। न वानुभवः प्रेक्षावतामेकेन मृत्पिण्डेन ज्ञातेन सर्वमृत्पिण्डानां ज्ञाने। किन्तु सर्वेषु मृत्पिण्डेष्वनुगततया मृत्तिकैव प्रधानम्। तस्या एकस्या एव ज्ञाने विशेषतो विशेषाभावात् एवमेव अन्ये मृन्मया इति सामान्यतोऽनुमाय विशेषज्ञाने फलाभावात् ज्ञानानि वाऽन्यान् मृत्पिण्डान् विहाय निवर्तन्ते जनाः। तथैव सर्वेषां मूलभूतमीश्वरं विज्ञाय न किमप्यवशिष्यते विज्ञातुमिति दृष्टान्तेन श्रुतेः समर्थनम्। तत्र मृत्पिण्डेषु अनुगततया मृत्तिकायाः प्राधान्यमेव दर्शयितुमाह विकारो नामधेयम् मृत्तिकेत्येव सत्यम्।

किञ्च समाधेयया प्रतिज्ञयापि श्रुतेन स्फुटमेव निमित्तासमवायिकारणयोर्ज्ञानेन कार्यज्ञानं प्रतीयते। शब्दं प्रति दुन्दुभेर्निमित्तकारणत्वात् दुन्दुभ्याघातस्य च समवायिकारणत्वात्। किञ्च सर्वेषां यदि ब्रह्मैवोपादानन्तदा मृत्पिण्डेष्वपि तस्यैव उपादानत्वं कथम्मृत्तिकायाः दृष्टान्तत्वम्। किञ्च सत्यज्ञानेनासतो ज्ञानमसिद्धम्। न तु ब्रह्मज्ञानेन कस्यापि शशशृङ्गज्ञानमभिमतम्, शुक्तिज्ञानेन अपि तव मतेनापि रजतोच्छेद एव। तथा च असतः कार्यस्य सत्यब्रह्मज्ञानेन ज्ञानमाकस्मिकमेव। किञ्च ब्रह्मणः साक्षात् घटादिरूपेण परिणामे विकारित्वापत्तिः। परिणामित्वविकारित्वयोः व्याप्यव्यापकभावग्रहात्। अन्यथा मृदोऽपि निर्विकारत्वापत्तेः।

न च मायाया एव साक्षात्परिणामात् ब्रह्मणो न विकारित्वमिति वाच्यम्। तर्हि ब्रह्मण उपादानत्वासिद्धिः न च मायाया उपादानत्वेन ब्रह्मणो जगतोऽपि परम्परयोपादानत्वमिति चेद् अविद्यारूपा माया सादिरनादिर्वा। नाद्यः तस्या एव ब्रह्मोपादानत्वे ब्रह्मणो विकारित्वापत्तेः। अविद्यायाः पूर्वमसंसारापत्तेः। तस्याः सत्त्वे द्वैतापत्तेः सत्त्वाभावे जगतः सदुपादानकत्वमसिद्धम्। असत उपादानत्वायोगात्। परस्परपरिहारेण सिद्धाभ्यान्तृतीयकल्पस्याभावात्। अत एव न रथा न रथयोगा न पन्थानो

भवन्ति, इत्यादिना स्वाप्निकसृष्टेर्निषेधः। अनादिश्चेत् तस्या एव ब्रह्मोपादानत्वाभावाद् एकविज्ञानेन सर्वविज्ञानप्रतिज्ञानानुपपत्तेः। अनादेरपि सोपादानकत्वस्वीकारे श्रद्धाविरहः। अतएवाधिकरणान्तरेषु गगनस्यापि ब्रह्मजन्यत्व..धनं वेदान्तिनाम्। यत्तु न दधिक्षीरवत् ब्रह्मजगतोः परिणामः किन्तु रज्जुसर्पयोरिव विवर्तशब्दस्याभिधेयस्तथा च न ब्रह्मणो विकारित्वमिति तत्तु न समीचीनं सर्पस्योत्पादस्वीकारे सर्पस्य सत्त्वात् सर्पज्ञानस्य भ्रमत्वानापत्तेः। सर्वमते तदभाववति तत्प्रकारकत्वस्यैव भ्रमत्वात्। अतएव मध्यस्थर्षेर्मिथ्याज्ञानमतद्रूपप्रतिष्ठम् इत्यादिलक्षणस्य स्वीकारात्। किञ्चोपादानज्ञानेन उपादेयस्य निवृत्तिरेव वेदान्तिनयेऽपि सिद्धान्तो न तु कार्यज्ञानमित्यलं प्रपञ्चविरोधिनः प्रपञ्चेन।

नापि पञ्चम्या उपादानत्वं श्रुतम्, प्रकृतिशब्देन प्रधानस्यादिकारणस्याभिधानम्। अत एव मौढ्याद्दुःखिनो जाताः बलात् भाग्याद्वा विजयो जात इत्यादौ उपादानत्वाभावेऽपि पञ्चम्याविशेषतो व्यवहाराः विदुषामपि। न च तत्र हेतौ पञ्चमीति वाच्यम् आस्तां तर्हि अत्रापि का क्षतिः ब्रह्मणो जगद्धेतुत्वस्वीकारात् अत एव येन जातानीत्यत्र तृतीययाऽनुवादः। किम्वा धूमादग्निमान् इत्यादिवत् जन्यत्वे पञ्चमी यज्जन्यजनिमन्ति भूतानीत्याद्यर्थात्। अथवा सप्तम्यर्थे सर्वविभक्त्यर्थकस्तसिः। अनुपादानाद् धिमालयाद् यथा गङ्गायाः प्रथमः प्रकाशस्तथा परमात्मयत्नेन जगतः प्रथमं सर्जनम्, व्याससूत्रमपि जन्माद्यस्य यत इत्यत्र हेतुत्वेन निर्दिशति। अभिध्याया अपि इच्छायाः कर्तर्येव दृष्टत्वात् कर्तृत्वमेव ब्रह्मणो युक्तम्। न क्वचिदुपादाने इच्छाया आवश्यकताऽवलोकिता। तथा च ब्रह्म जगत्कर्तृ श्रुत्युपदिष्टाभिध्यावत्त्वात् यो हि अभिध्यावान् स कर्ता दृष्टो यथा कुलाल इति युक्त्या ब्रह्मणः कर्तृत्वम्। नाप्यहमेको बहुस्यामित्यादिना स्वोपादानं बहु भवनमभिध्यायते, एकस्यानेकतादात्म्यायोगात्। किन्तु स्वनिमित्तकमेवाभिध्यानम्। लोकेऽपि प्रजाः सृजेयमेवमेवाभिध्यानम्। नैव पुत्रात्मनि पितुरुपादानत्वमात्मनः (नायं हन्ति न हन्यते) इत्यादिप्रमाणैर्नित्यत्वबोधनात्, नापि शरीरे अवयविनं प्रत्यवयवस्यैवोपादानत्वात्। नायं पितुर्देहः पुत्रशरीरावयवतयोपलभ्यते। उपादाननाशे उपादेयनाशस्य सर्वमतसिद्धतया पितुर्नाशे पुत्रोज्जीवनं दुष्करं भवेत्। तस्माद्यथा लोके पितॄणामभिध्यानपूर्वकं सर्जनं नोपादानतापोषकं तथा ब्रह्मण्यपीति भावः।

किञ्च वेदान्तिनये सर्पोपादानभूताया रज्ज्ववच्छिन्नाविद्याया नाशेन सर्पनाशस्वीकारेण नैयायिकनयेऽपि तन्तुनाशेन पटनाशस्य दृष्टत्वात् उपादान-

नाशेन कार्यनाशस्य स्वीकृतत्वात्, कारणनाशस्य कार्यनाशं प्रति हेतुत्वात् कार्यनाशात् क्षणैकपूर्वमेवोपादाननाशसम्भवेन क्व कार्यनाशस्य उपादानदेशनियमः। तथा च कार्यनाशाधिष्ठानतयोपादानत्ववर्णनमयुक्तमेव। अत एव नैयायिका अपि मुद्गरप्रहारजन्यकपालसंयोगनाशजन्यघटनाशस्य कपाले वृत्तित्वं स्वीकुर्वन्तोऽपि कपालनाशजन्यघटनाशस्य वृत्तिता काले देशे वा व्यापके गगने वा मतभेदेनाङ्गीकुर्वन्ति। तस्माद् ब्रह्मणो निमित्तत्वेऽपि सर्वत्र व्यापकतया कार्यनाशं प्रत्यधिष्ठानत्वं सम्भवत्येवेति न तत उपादानत्वकल्पना युक्ता। अत एव श्रुत्यन्तरे आकाशशब्देनाभिधानम्। तथा च ब्रह्मणो निःस्पर्शत्वात् नीरूपत्वात् च अवकाशदानत्वसम्भवाद् आकाशशब्दाभिधेयत्वम्। सर्वव्यापकतया चोत्पादप्रलययोरधिष्ठानत्वम्। तस्माद् ब्रह्मणो व्यापकत्वसाधिकेयं श्रुतिरिति भावः। नापि परिणामात् परिणामस्य पूर्वमेव खण्डितत्वात्। किञ्च ब्रह्म कार्त्स्न्येन परिणमतेंऽशेन वा। नाद्यः सर्वांशेन परिणामे तत्त्वविघातादनित्यत्वापत्तेः। अंशत्वेन परिणामेंऽशित्वापत्तेः तथा च ब्रह्म विनाशि अंशित्वात् पटवदित्याद्यनुमानेनानित्यत्वापत्तेः। अथ तत्त्वेनानुगतस्य परिणामः तच्च ब्रह्मेति वाच्यम्न तर्हि ब्रह्मणः परिणामः। न च निर्भागस्यैकस्य स्वसंवेदनप्रत्यक्षस्य विपरीतज्ञानगोचरत्वसम्भवः। शुक्तिकादौ च सामान्यतो दृष्टे विशेषरूपेणाग्रहे च तदन्यरूपारोपेण भ्रमो भवति यथा शुक्त्या। न तु जातु शुक्तिरूपं विद्वान् रजतमिति विपर्यस्यति। न च निरंशे स्वसंवेदनप्रत्यक्षे ब्रह्मणि तत्स्वरूपाग्रहः सामान्यरूपग्रहो वा भवति। तस्मादीश्वरो जगद्रूपेण विवर्तत इत्युक्तम्। निमित्तत्वे तु न किमपि बाधकम्।

किञ्च योनिशब्दोऽपि निमित्तकारणवाचक एव मातुर्योनेरपि संततिशरीरं प्रत्युपादानत्वाभावात्, यदि उपादानं स्यात्तदा एकस्या योनेरनेकसंसृतेरसम्भवः स्यात्। न हि पटनाशं विना तस्मादेव तन्तुसमुदायात् पटान्तरोत्पत्तिः संभाविता। किञ्चोपादेयात् पृथगुपादानं न गृह्यते। पूर्ववदुपादाननाशे कार्यनाशापत्तिश्च। तथा च श्रुतौ योनिशब्देन निमित्तकारणाभिधानमेव सम्यग्। अथवा ऋक्संहितानुसारं ब्रह्मणो व्यापकत्वात् स्थानवाचकत्वेऽपि योनिशब्दस्य न क्षतिः। यथोर्णनाभिः सृजते गृह्णते चेत्यादिदृष्टान्तेनापि नोपादानत्वसिद्धिः, ऊर्णनाभेः पृथगूर्णाया उपलम्भात् ऊर्णनाभेरपि ऊर्णां प्रत्युपादानत्वाभावात्।

तस्माद्व्याससूत्राणि ईश्वरसिद्धिपराणि जन्माद्यस्य यत इति प्रक्रमात्। आत्मकृतेः परिणामादिति सूत्रस्यापि ईश्वरकृतेः फलं जगत्

तस्मादीश्वरोऽस्तीति भावः। आत्मनः परिणामाद् इत्यर्थकत्वे कृतिपद-वैयर्थ्यं स्यात्।

किञ्च साक्षात् कर्तृत्वबोधकं (स ईक्षांचक्रे, स प्राणानसृजत) इत्यादि श्रुतिवाक्यम्। न च तेन ईक्षायाः प्राणानां वा कर्तृत्वं सिध्यतु सर्वं कर्तृत्वं कुत आयातमिति वाच्यम् ईश्वरः कर्ता ईक्षापूर्वककृतिकत्वात् कुलालवत्। ईश्वरः कर्ता सर्जकत्वात् कुलालवत्। इत्याद्यनुमानेन कर्तृत्वसिद्धेः। न च ईश्वरत्वस्यासिद्धेराश्रयासिद्धिः श्रुतिसिद्धत्वेन पक्षतायां श्रुत्योपादानत्वेन सिद्धतया तदङ्गीकारापत्तेरिति भामतीभाषणं दूषणं श्रुतेरभिधया साक्षादुपादानप्रतिपादकत्वाभावस्योक्तत्वात्। लक्षणया बोधने तात्पर्याभावस्य साधितत्वात्, आगमसिद्धत्वेनेश्वरत्वेन पक्षतायां दोषाभावात्। अन्यत्रेश्वरत्वस्य साधितत्वात्। किञ्च श्रुतिस्थब्रह्मपदप्रतिपाद्यः कर्ता ईश्वरत्वात्। अस्य प्रशासने गार्गिसूर्याचन्द्रमसौ तिष्ठतः इत्यादिशास्त्रैरीश्वरत्वस्य सिद्धत्वात् राजवैवस्वतवत्। इति ॥

जगतोऽसदुपादानकत्वखण्डनम्

ननु असत एवोत्पादात् स्थूलानां समवायिकारणपरमाणुकल्पनायां मानाभावः। आह च भगवती श्रुतिः-असदेवेदमग्र आसीत्। इत्यादि। अतएव न बीजादङ्कुरा जायन्ते किन्तु बीजविनाशादेव। तथाहि पूर्वपक्षीयम् (अभावात् भावोत्पत्तिर्नानुपमृद्य प्रादुर्भावात्) इति न्यायसूत्रम्। इदानीमपि सर्वत्रैव असत एवोत्पादो दृश्यते अन्यथा सत उत्पत्तिविरोधात्। कारणव्यापारवैयर्थ्यञ्च। तच्चाभावस्य कारणत्वे एव संगच्छते, तन्न युक्तम् नानुपमृद्य प्रादुर्भावाद् इति वाक्यस्य व्याघातार्थकत्वात्। तथाहि पूर्वं सत एवोपमर्दः असत उपमर्दाभावः। प्रादुर्भावस्तु असत एव। पूर्वं सन् उपमृद्नाति नासौ प्रादुर्भवति। यश्च प्रादुर्भविष्यन् असन्नङ्कुरः स नोपमृद्नाति बीजस्योपमर्दात्। उक्तवांश्च भगवानक्षपादः (व्याघातप्रयोगः) इति सूत्रेण। न च अतीतानागतयोरपि कारकशब्दा भाक्ताः प्रयुज्यन्ते। यथा भिन्नं कुम्भमनुशोचति भिन्नस्य कुम्भस्य कपालानि अभूत् कुम्भ इत्याद्यतीते, जनिष्यते पुत्रो जनिष्यमाणं पुत्रमभिनन्दति जनिष्यमाणस्य वा नाम करोतीत्यादिप्रयोगः। न च नेयमनुचिता भक्तिरुदेति आनन्तर्यस्य बोधनेन सप्रयोजनाया एव सत्त्वे बाधकाभावात्। पूर्वबीजोपमर्दनान्तरम् अङ्कुरस्य प्रादुर्भावः इति वाच्यम् व्याघातस्य तादवस्थ्यात्। भाक्ताः प्रयोगाः कामं भवन्तु नाम किन्तु अभावात् भावोत्पत्ति मन्वानैरुच्यते नानुप-

मृद्य प्रादुर्भावात् इति तत्र प्रादुर्भविष्यतोऽङ्कुरस्य पूर्वमसत्त्वात् न तेन बीजोपमर्दस्तथाऽसतो बीजाभावात् कथमङ्कुर उत्पद्येत । न च बीजनाशाऽङ्कुरोत्पादयोः कार्यकारणभावः समर्थकस्यैव पौर्वापर्यनियमस्यान्यनिमित्तकत्वात् । तथा हि अङ्कुरोत्पत्तिः पूर्वव्यूहनिरोधं विना न भवतीति बीजस्य पूर्वव्यूहस्य अङ्कुरोत्पत्तिप्रतिबन्धकत्वं कल्प्यते, अथवा बीजव्यूहान्तरस्य कारणत्वं स्वीक्रियते ? व्यूहान्तरञ्च पूर्वव्यूहनिरोधं विनाऽसम्भवीति पूर्वव्यूहनाशानन्तरं बीजावयवानां व्यूहान्तरमुत्पद्येत, तस्मादङ्कुरोत्पत्तेः । न च प्रेक्षावन्तः कृषीवन्तः अङ्कुराभिलाषिणो बीजाय प्रयतमाना भवन्तीति बीजस्यैव कारणत्वं युक्तमिति चेत् बीजावयवैः पद्यव्युत्पद्यमानोऽङ्कुरः परबीजमन्तरायातमिति तस्यैव कारणत्वेन तदुपादानं युक्तमेव । सूत्रेऽप्याह 'न विनष्टेभ्योऽनिष्पत्तेः, यदि बीजविनाशः अङ्कुरकारणञ्चेत् बीजेषु चूर्णितेषु बीजावयवानां विच्छेदेन व्यूहान्तराप्तावपि अङ्कुरोत्पत्तिः स्यात् अभावस्य विनाशस्याविशेषात् तस्मान्नासीद् बीजविनाशोऽङ्कुरं प्रति कारणमिति सिद्धम् । तस्मादभावस्योपादानत्वे मानाभावः ।

किञ्च बीजविनाशस्य कारणत्वसाधको हेतुः यो हि तयोः पौर्वापर्यनियमः स च बीजस्य कारणतायामपि व्यूहान्तरसम्पत्तिद्वारा समन्वेतीति व्यभिचरितः; न चानन्तर्यस्य तुल्यत्वे बीजविनाशयोः कारणतायां विनिगमकाभावश्चिन्तनीयः, चूर्णितेभ्योऽपि बीजेभ्योऽङ्कुरानुत्पादरूपविनिगमकस्य दत्तत्वात् । अपरञ्च सर्वेषाम् विनाशानाम् अनुपाख्येयानां तुल्यत्वात् कलमबीजनाशे कलमत्वान्वितकलमबीजविनाशात् कलमत्वान्वितान्येव कार्याणि, शालिबीजविनाशात् शालित्वान्वितान्येवेति नियमो न स्याद् किन्तु सर्वस्मात् बीजविनाशात् सर्वेषामङ्कुराणामुत्पादसम्भवेन यवेऽपि कलमत्वं सस्येऽपि गोधूमत्वम् इति जातिसाङ्कर्यं स्यात् । परस्परव्यावृत्तजातीनां परस्परव्यावृत्तकारणतावच्छेदकजातिप्रयोजितत्वात् । यदप्यसत उत्पादादेव, अभावस्य कारणत्वसाधनं तदप्यनेनैव प्रत्युक्तम् । न च शक्तिभेदात् कार्याणां भेद इति समाधानम्, शक्तिशक्तिमतोरभेदे तथैवापत्तेः । भेदे शक्तिमतामपि भेदप्रसङ्गः विनाशस्य च भेदस्वीकारेऽनुपाख्यत्वं न स्यात् । प्रागभावानामपि न सामन्यतो भेदः । घटप्रागभावत्वविशिष्टेन भेदस्वीकारात् । किञ्च तस्यैव कारणत्वे तस्यानादित्वेन कार्याणामप्यनादित्वप्रसङ्गः । अभावस्य सहकारित्वन्तु कुसुमाञ्जल्युक्तदिशा स्वीकारोत्येव नैयायिकोऽपि । यतस्तेषां तुच्छत्वास्वीकारात् । अत एव पाकजरूपाद्यन्तरोत्पादे पूर्वरूपादेर्ध्वंसस्य कारणत्वं मन्यते । पूर्वोक्ता श्रुतिस्तु पूर्वपक्षीया

अत एव कथमसतः सज्जायेतेत्यादिना तदसम्भवं प्रतिपाद्य सदेव सोम्येदमग्र आसीत् इत्यादिना सिद्धान्तितम् ।

तदेवम् असद् उपादानत्वासम्भवेन अनित्यानां भूतभौतिकानामुपादानं सद् भूतम् एकब्रह्मोपादानतानिरासेन अनेकं विचित्रं परिणामपराभूत्या आरम्भक्रमेण सर्वक्षणिकत्वप्रतिक्षेपेण नित्यं परमाणुस्वरूपं कृतिसाक्षाज्जन्यक्रियाशालितया चेष्टाश्रयं परमात्मशरीरं समुपासितम् । अत एव विदेशीयदर्शनेषु चेतनपरमाणुपुञ्जवादोऽपि प्रसृत इति ।

गुरुचरणरजोभिः शार्करैर्मिष्टमिष्टम् ।
ममतिगतदोषैस्तिक्ततामेति दूष्याम् ॥
निजहृदयरसं स्वं मेलयित्वा स्वदध्वम् ।
विदलितनयमार्गे दुर्लभः स्वच्छन्यायः ॥

सिवाने नवे मण्डले गम्हरीया निवेजाह्वयः काश्यपोविप्रवंशः ।
स केदारनाथस्तदंशो निबन्धं व्यधादार्पयत् पितृतोषे निवापम् ॥



श्री गणेशाय नमः

परमाणुवाद

बाल कृष्ण शङ्कर गुरु चरण हृदय करी माह,
परमाणु परिशीलना कठिन पदारथ चाह।
लोभी मन शुचि न्यायपथ कर्कशतर्क समुद्र,
डुबेना कुछ करि सके माने नहीं ए क्षुद्र ।।

परमाणु लक्षण

करुणाकर परमात्मा का शरीर बना हुआ परमाणु नाम का अणिमा ऐश्वर्यरूप से प्रसिद्ध जिसका निरूपण प्रस्तुत है वह क्या है ? १—अणुपरिमाणवाला, २—परम अणुपरिमाणवाला, ३—अपकर्ष (छोटाई) से रहित अणु परिमाण वाला, अथवा उत्कर्ष (बड़प्पन) से रहित अणु परिमाणवाला, इन चारों प्रकार का नहीं संभव है, पहला अणुपरिमाण द्वयणुक में अतिव्याप्ति दोष बाला है, दूसरे लक्षण में परमत्व का अर्थ वर्णन करना पड़े। यदि अपकर्ष से रहित को परम कहें तो तीसरा का ही रूप दूसरे का हो जायेगा। अणु द्वयणुक की अपेक्षा छोटा होने से अपकर्ष वाला ही परमाणु का परिमाण हुआ अतः अव्याप्ति तीसरे लक्षण की होगी। सजातीय में ही उत्कर्ष या अपकर्ष होता है, तब द्वयणुक के अणु परिमाण से अणुतर परमाणु का परिमाण उत्कृष्ट होगा अपकर्ष रहित होगा इस प्रकार तीसरे लक्षण का समर्थन किया जा सकता है, तो भी त्र्यणुक की अपेक्षा परमाणु अपकृष्ट है ऐसा यदि व्यवहार प्रामाणिक हो तब अपकर्षवाला परिमाण हो जायेगा अव्याप्ति होगी या असम्भव होगा। अणुतर होने से द्वयणुक की अपेक्षा परमाणु उत्कृष्ट है ऐसा मानने पर उत्कर्ष वाले परमाणु में चौथा लक्षण भी नहीं जायेगा। उत्कृष्ट अणुतर परिमाण तो परमाणुसिद्धि बिना असिद्ध है इसलिये वैसे लक्षण ठीक नहीं होंगे।

साधारण रूप से अवयवरहित होना रूप आदि गुणों में अतिव्याप्त होगा, निरवयव द्रव्यलक्षण आकाश आदि नित्यद्रव्यों में अतिव्याप्त है। महद् से भिन्न

निरवयव द्रव्य लक्षण करने पर भी मन में अतिव्याप्ति होगी और उसका निरूपण नहीं करना है, क्योंकि पृथ्वी–जल–तेज–वायु के परमाणु की सिद्धि से ही आरम्भवाद सिद्धान्त का समर्थन हो जाता है, नित्य हो तथा द्रव्य का समवायी कारण हो ऐसा लक्षण करने पर मन में नहीं जायेगा क्योंकि मन किसी द्रव्य का अवयव नहीं है अतः द्रव्य समवायी कारण नहीं है, परमाणु द्वयणुक का समवायि कारण है। तो भी रघुनाथ शिरोमणि त्र्यणुक को ही निरवयव नित्य प्रत्यक्ष और द्रव्य समवायी कारण पसन्द करते हैं, वे द्वयणुक परमाणु तक नहीं जाते, त्र्यणुक प्रत्यक्ष है इसलिये उसका महत्त्व भी मान लेते हैं, इस निबन्ध को परमाणु तक जाना है, इसलिये मन से भिन्न नित्य अणु परिमाण वाला ऐसा निरूपणीय परमाणु का लक्षण मानना चाहिये। त्र्यणुक में अणुत्व नहीं, द्वयणुक में नित्यत्व नहीं इसलिये अतिव्याप्ति नहीं होगी।

विप्रत्तिपत्ति वाक्य का प्रयोजन

संशय मानस ज्ञान है शाब्दबोध नहीं इसलिये विप्रतिपत्ति वाक्य का संशय में साक्षात् कोई उपयोग नहीं है, संशय की दो कोटिओं की उपस्थिति द्वारा किसी प्रकार संशय का उपयोगी विप्रतिपत्ति वाक्य हो सकता है तो भी संशय का ही कथा का अङ्ग होना निश्चित नहीं है। निश्चित बुद्धि वाले भी जल्पयुद्ध में प्रवृत्त देखे जाते हैं। मध्यस्थ को सन्दिग्ध माना नहीं जा सकता क्योंकि संशय मध्यस्थता का विरोधी है, अनुमानप्रमाण का अङ्ग पक्षता भी संशय नहीं है। क्योंकि बिना संशय गर्जन से मेघ का अनुमान हो जाता है, इसीसे संशय पक्षता का खण्डन है।

तो भी 'सिषाधयिषा के विरह से युक्त जो सिद्धि उसके अभाव को' सिद्धान्त-पक्षता माना गया है, उसकी कुक्षि में सिद्धि आई है, उसके विघटन के लिये संशय का उपयोग संभव है, तथा विप्रतिपत्ति वाक्य से वादी और प्रतिवादी अपने-अपने पक्ष को ठीक समझ कर सावधान हो जाते है, वैसे ही मध्यस्थ भी पक्ष और प्रतिपक्ष का शुद्ध स्वरूप पर सावधान होकर अधिक-न्यून आदि निग्रहण स्थानों के निर्णय में समर्थ हो पाते हैं, इस प्रकार कुछ विद्वान् विप्रतिपत्ति वाक्य के प्रयोजन का व्याख्यान किये हैं। किन्हीं ग्रन्थों की कुछ शैली भी देखी जाती है। 'विमृश्य पक्षप्रतिपक्षाभ्यामर्थावधारणं निर्णयः' यह आचार्य का सूत्र भी संशय को निर्णय का उपयोगी मानता है, इसलिये

परमाणु प्रमा के विरोधी कुछ विप्रतिपत्ति वाक्यों का यहाँ भी प्रतिपादन किया जाता है।

विप्रतिपतिवाक्य

(१) पृथिवीत्व सावयवत्व व्याप्य है या नहीं, इसका भाव है कि पृथिवीत्व सावयव ही में रहता है या नहीं ? जो परमाणु को नहीं मानते उनके यहाँ नित्य पृथिवी नहीं है सभी पृथिवी सावयव ही हैं ? उनका कहना है कि पृथिवीत्व सावयव में ही रहता है तथा सावयवत्व का व्याप्य है, परमाणु मानने वाले के यहाँ निरवयव नित्य परमाणु में पृथिवीत्व रहता है इसलिये पृथिवीत्व सावयव ही में नहीं रहता सावयवत्व का व्याप्य नहीं है।

(२) जलत्व अनित्यत्व का व्याप्य है या नहीं ? अथवा जलत्व अनित्य ही में रहता है या नहीं ? परमाणु के विरोधिओं के यहाँ सभी जल अनित्य ही है, इसलिये जलत्व अनित्य ही में रहने वाला है तथा अनित्यत्व का व्याप्य है, परमाणु मानने वाले नित्य परमाणु में जलत्व को मानकर उसका निषेध करते है, निषेधपक्षको निषेध कोटि कहते हैं, और पहला परमाणु विरोधिओं का पक्ष विधिकोटि कहा जाता है।

(३) अणुत्वत्व महत्त्वत्त्व का व्याप्य है कि नहीं ? अणु-महत् द्रव्य होते है, उनमें अणुत्व-महत्त्व परिमाण हैं, उनमें क्रमश रहने वाली अणुत्वत्व महत्त्वत्व जाति हैं। भाव होगा कि अणुत्व परिमाण महत्त्व का ही अवान्तर विशेष है ? अथवा महत्त्व से भिन्न एक परिमाणविशेष है। जो परमाणु द्वयणुक मानते हैं उनको महत् नहीं मानते उनके यहाँ महत्त्व से भिन्न एक परिमाणविशेष अणुत्व है जो परमाणु द्वयणुक में रहता है, परमाणु द्वयणुक के विरोधिओं के यहाँ महत्व ही का विशेष अणुत्व है, तथा अणुत्वत्व महत्वत्व का व्याप्य होता है।

(४) अणु परिमाण तारतम्य वाला है या नहीं ? एक ही प्रकार का अणुत्व परिमाण है अथवा अणुतरत्व अणुतमत्व आदि उसका विशेष भेद है या नहीं ? यह सरलार्थ है। परमाणु मानने वाले के मत में द्वयणुक से परमाणु अणुतर है इसलिये अणुतरत्व भी परिमाण है तथा तारतम्य है ? परमाणु नहीं मानने वालों के मत में द्वयणुक अणु है अणुतर कोई नहीं है इसलिये तारतम्य नहीं है।

(५) परिमाणविशेष विश्रान्ति वाला है या नहीं ? महत् महत्तर-महत्तम इत्यादि रीति से कोई ऐसा द्रव्य हो जो सबसे बड़ा हो उससे बड़ा कोई नहीं हो, यह महत्त्व परिमाण की विश्रान्ति होगी, उसी प्रकार अणु-अणुतर अणुतम इत्यादिरीति से परम अणु परमाणु माना जायेगा, उससे छोटा कोई नहीं यह अणुत्व परमाण की विश्रान्ति हुई जिससे परमाणु सिद्ध होगा।

(६) अनित्य लौकिक प्रत्यक्ष का विषयत्व तेजस्त्व का व्यापक है या नहीं ? सभी तेजों का अनित्य लौकिक प्रत्यक्ष होता है या नहीं ? भावार्थ हुआ। परमाणुवाद में तेज के परमाणु का प्रत्यक्ष नहीं होता। इसलिये अनित्यलौकिक प्रत्यक्ष विषयत्व तेजस्त्व का व्यापक नहीं है।

(७) अपकर्ष का आश्रय महत्त्व नित्य है या नहीं ? जो त्र्यणुक को ही नित्य निरवयव मानते हो, द्व्यणुक परमाणु तक नहीं जाते। उनके त्र्यणुक का महत्त्व नित्य है। और वह अपकर्ष वाला है, त्र्यणुक को सावयव अनित्य मानने वालों के मत में उसका महत्त्व अनित्य है।

(८) सजातीय उत्कर्ष से रहित महत्त्व नित्य है या नहीं ? प्रायः सातवें के ऐसा ही है, किसी महान् की अपेक्षा बड़ा न होना सजातीय उत्कर्ष से रहित होगा।

(९) महत्त्व के साथ लौकिक चाक्षुष प्रत्यक्ष का विषय उद्भूत रूप जहाँ जहाँ है वहां सावयवत्व है या नहीं ? त्र्यणुक को नित्य न मानने पर सभी महत् उद्भूतरूप वाले सावयव ही हैं। उसको नित्य मानने पर उसमें महत्त्व-उद्भूत रूप है और सावयवत्व नहीं है।

(१०) दीख पड़ने वाले सभी द्रव्यों के अवयव सावयव है या नहीं ? दृश्यमान द्रव्य का अवयव त्रसरेणु है वह परमाणुवादी के मत में सावयव है। परमाणु को न मानकर त्रसरेणुको ही नित्य मानने पर उसमें सावयवत्व नहीं है।

पहले में निषेध कोटि नैयायिकों की है, क्योंकि वे नित्य पृथिवी मानते हैं और उसमे सावयत्व नहीं रहता, विधिकोटि आरम्भवाद के विरोधी दार्शनिकों का है। सावयवत्व की व्याप्ति घटत्व में प्रसिद्ध है। परमाणु में निरवयवत्व हेतु से नित्यत्व सिद्ध किया जाता है, उस नित्यत्व का विरोधी सावयवत्व है। दूसरा भी प्रायः पहले ऐसा है, केवल नित्यत्व और नित्यत्वाभाव की उससे साक्षाद् उपस्थिति हो जाती है।

श्री चित्सुखाचार्य जी कल्पना करते हैं कि त्रसरेणु में परम अणु ऐसा व्यवहार महत्त्व के अपकर्ष के कारण हो जायेगा, त्रसरेणु में महत्त्व अणुत्व दोनों है, उनकी विधिकोटि वाली तीसरी विप्रतिपत्ति है। चौथी भी उन्हीं के अनुसार है, अणुपरिमाण में तारतम्य नहीं होता ऐसा तत्त्वदीपिका में आया है। अणुत्व परिमाण कहीं विश्रान्त है इत्यादि न्यायवाक्य के प्रयोग में जो महत्त्व दृष्टान्त दिया जाता है, उस दृष्टान्त का विरोधी पांचवा विप्रतिपत्ति वाक्य है, परिमाण के तारतम्य की विश्रान्ति न होने पर महत्त्व की भी कहीं विश्रान्ति नहीं होगी तो महत्त्व दृष्टान्त नहीं होगा।

छठे विप्रतिपत्ति वाक्य में विरोधी कोटि परमाणु विरोधिओं का है, तेजस्त्व का व्यापकत्व द्रव्यत्व में प्रसिद्ध है। चक्षु में व्यभिचारवारण के लिये उद्भूत रूप का प्रवेश है। परमाणु विरोधिओं का विधिकोटि मानकर सातवां विप्रतिपत्ति वाक्य है। घट आदि का महत्त्व अनित्य होने से निषेधकोटि प्रसिद्ध है।

सातवें की विधि कोटि में व्यभिचार के सन्देह से आठवे का आदर किया गया। अणु नहीं मानने वाले त्रसरेणु में ही महत्त्व की विश्रान्ति मानते हैं, वहां महत्त्व का उत्कर्ष नही होने से विधि कोटि ठीक है। महत्त्व अनेक द्रव्य प्रयोज्य होने से निरवयत्व नहीं सिद्ध होगा इस लिये नित्य ही महत्त्व माना जाता है। वह परमाणुसाधन का स्फुट विरोधी है, इसी विशेष से उसका कथन है।

नववां द्यणुक के लिये विप्रतिपत्ति वाक्य है–इस लिये आवश्यक ही है। द्व्यणुक सिद्धि के विरोधिओं की उसमें निषेध कोटि है, नैयायिकों की विधिकोटि है। लौकिक चाक्षुष प्रत्यक्ष का विषयत्व रूप आदि में भी है इस लिये महत्त्व दिया गया, आँख आदि में न जाने के लिये चाक्षुष इत्यादि दिया गया है। उद्भूत रूप या महत्व एक के देने से भी काम चल सकता है। द्व्यणुक में विश्रान्ति मानने वालों की निषेधकोटि वाला दशवां विप्रतिपत्ति वाक्य है।

परमाणुसाधन

प्रत्यक्ष आदि अनेक प्रमाणों से अवयवी की सिद्धि है, उस अवयवी की अवयवधारा का कहीं विश्राम आवश्यक है। जहाँ अवयवधारा की विश्रान्ति है वह निरयव नित्य परमाणु है, अवयवधारा की विश्रान्ति नही करने पर अनवस्था होगी, बीज अङ्कुरों

में जो अनवस्था है उसके जैसी यह भी अनवस्था रहे सो ठीक नहीं उससे भेद है। वहाँ बीज पहले है या अङ्कुर ? इस प्रश्न पर निर्णय न हो सकने के कारण संसार को अनादि मान कर किसी प्रकार समाधान किया जाता है, यहाँ तो अवयवी से अवयव पूर्व है यह सिद्ध है। यहां क्या गति होगी ? यही पूछने का अभिप्राय है। वास्तव में अनन्त अवयव की आपत्ति में तात्पर्य है। इसको इष्ट नहीं किया जा सकता, मेरु का अनन्त अवयव और सरसों का भी अनन्त अवयव, दोनों में समानता की आपत्ति होगी, ऐसा कहें कि दीखने वाला दोनों पक्ष की राय से एक अवयव का स्वरूप कायम करेंगे, सरसों के यदि वैसे पाँच हिस्से होंगे तो उरद के बीस हिस्से होंगे, इस प्रकार सरसों उरद में हीं फरक हो सकेगा तब सरसों मेरू के साम्य का प्रसङ्ग कैसे आ सकता है, सो ठीक नहीं, सरसो के अनन्त अवयवों से सम्पूर्ण संसार व्याप्त हो जायेगा, एक का दो भाग, दो का चार भाग, चार का आठ इस प्रकार अनन्त हो जायेगा, सरसों के अनन्त अवयवी होंगे, सरसों के अनन्त अवयवों की चिन्ता से थके हुए लोग दुर्गम मेरू के अवयव-अवयवी की धारा में नहीं जायेंगे, सरसों के शतांश से भी सैकड़ों मेरू के बराबर पर्वत के साम्य का अनुमान करने लगेंगे। और मेरू सर्षव के साम्य शङ्का पर उपहास करेंगे, बिना अवधि की अवयवसंख्या कुछ विशेषता नहीं रखती, अवयवी का भी भेद नहीं कर सकेगी। अवयविओं का परिमाण अथवा प्रचय से ही विशेष बनेगा, उन विशेष अवयविओं में अविशेष अवयवसंख्या विशेषता कैसे लायेगी ? यह भी कहना ठीक नहीं होगा। क्योंकि समान अवयवों से दो तीन से बने अवयवी के परिमाण में भेद देखा जाता है, इसलिये अवयवी के परिमाण की प्रयोजक संख्या अवश्य माननी है। अवयव संख्याओं में भेद के बिना परिमाण या प्रचय से अवयवी के परिमाण का भेद नहीं हो सकता। इस प्रकार सरसों यदि साक्षात् परम्परा साधारण मेरू के आरम्भक अवयवों से कम नहीं ऐसे अवयवों से आरब्ध होगा तो मेरू के महत्त्व से छोटा महत्त्व वाला नहीं होगा, ऐसे आपाद्य आपादक भाव से परिमाण भेद भी नहीं होगा। त्रसरेणु प्रत्यक्ष सिद्ध है उसमें विवाद नहीं है, सरसों में कितने त्रसरेणु हैं इसका निर्णय हो सकता है, सरसों के त्रसरेणुओं से सुमेरू में अधिक त्रसरेणु हैं ऐसा प्रमा ज्ञान हो सकता है, तब त्रसरेणु के अनन्त भागों से भले ही साम्यप्रसङ्ग हो किन्तु मेरू सरसों का साम्य असंगत ही है ऐसा कहना भी गतिहीन है, मेरू यदि सरसों से विशिष्ट होगा तो सरसों

के तुल्य परिमाण वाला होगा, जो जो अपने से विशिष्ट होता है वह अपने से तुल्य परिमाण वाला होता है जैसे समान परिमाण वाले तीन-तीन सूतों से बनाये गये दो कपड़े समान परिमाण के होते हैं, इस प्रकार का आपाद्य आपादकभाव बन सकता है। सरसों के भी समान परिमाणवाले अनन्त अवयव और मेरू के भी वैसे ही अनन्त अवयव होंगे, यदि अवयवधारा का कहीं विश्राम नहीं होगा तो सरसों और मेरू के अवयवों का संख्या या परिमाण से किसी प्रकार भेद नहीं होगा। १ पहला सम्बन्ध अपने में रहना है। २ दूसरा अपने का प्रयोजक अवयवों में जिस संख्या का अभाव है उस संख्या में नहीं रहना। ३ तीसरे का तात्पर्य है कि अपने जितने अवयवों से बना है उतने ही अवयवों से बना हुआ होगा। दूसरे सम्बन्ध में जो नहीं रहना आया है वहाँ किस सम्बन्ध से रहना इस लिये जो सम्बन्ध है उसका तात्पर्य है कि वह संख्या अपने प्रयोजक जो अवयव उनके कूटत्व का व्यापक हो। पहले अपने में रहने का अर्थ है कि अपना प्रयोजक जो अवयवकूट उसके परिमाण के तुल्य परिमाण वाला होना, और अपने में रहना इन दो सम्बन्ध से। इस अपने में रहने का मतलब हुआ कि अपने प्रयोजक जो अवयव उनके सदृश परिमाण वाले जो अवयव उनसे प्रयोज्य होना। भिन्न परिमाण वाले तीन सूतों से बने हुए पटों में तुल्य परिमाण न होने से आपाद्य रह जायेगा उससे व्यभिचार होगा उसके वारण के लिये पहला सम्बन्ध रखा गया। तुल्य परिमाण वाले सूतों से एक कपड़ा दो सूत का तथा दूसरा तीन सूत का बना उनमें व्यभिचारवारण के लिये दूसरा सम्बन्ध है।

और भी अवयवी के आरम्भ में अवयवी का अपकृष्ट महत्व देखा जाता है। इसलिये अपकृष्ट महत्व के प्रति अवयव की व्यासज्यवृत्ति संख्या स्वाश्रयसमवेतत्व सम्बन्ध के कारण होती है, नित्य के महत्व के वारण के लिये अपकृष्ट कहा गया है, उस प्रकार जो जो सावयव से आरब्ध है वह महत् है जैसे कपाल से आरब्ध कलश आदि, द्व्यणुक यदि सावयव से आरब्ध होगा तो महत् हो जायेगा। ऐसा आपाद्य आपादक भाव बनेगा, द्व्यणुक का प्रत्यक्ष न होने से महत्व का बाध है, उससे सावयव द्वारा आरब्धत्व का अभाव सिद्ध होगा, वह आरम्भक निरवयव परमाणु को लेकर विश्राम करेगा।

द्व्यणुक वादिप्रतिवादी दोनों मत से सिद्ध नहीं है। इसलिये पक्ष नहीं हो सकता इत्यादि सन्देह ठीक नहीं है। न्यायशास्त्र के विरोधी भी चित्सुखाचार्य दूसरे मत से

सिद्ध को भी पक्ष होना कहे हैं, इसलिये आश्रयासिद्धि दोष नहीं है। द्व्यणुकत्वरूप से द्व्यणुक की उभयमत सिद्धि न होने पर भी त्रसरेणु के अवयवरूप से सिद्धि और पक्ष होने में कोई बाधक नहीं दीखता उसी प्रकार द्व्यणुक और त्र्यणुक दोनों सावयव से आरब्ध होते हुए अनन्त अवयव वाले होंगे, अनन्त अवयव समानता से दोनों में सदृश परिमाण की आपत्ति में तात्पर्य लगाया जा सकता है।

कम सूतों से बने कपड़े की अपेक्षा अधिक सूतों से बने कपड़े में उत्कृष्ट महत्व देखा जाता है। इस प्रकार अपकृष्ट महत्त्व के अवान्तर महत्त्वों में तारतम्य अनुभवसिद्ध है, उस तारतम्य का प्रयोजक अवयव संख्याओं को माना जाता है, अवयवधारा की विश्रान्ति न मानने पर अवयवसंख्याओं में विशेष नहीं होता, सभी अनन्त रूप से अभिन्न या सदृश होकर अवयवी के परिमाणों में फरक नहीं कर पायेंगे। इसलिये परिमाणों का तारतम्य नहीं होगा, अनुभव का विरोध होगा इसलिये अवयवधारा की विश्रान्ति माननी चाहिये ऐसा कन्दलीकार आपत्ति बनाते हैं।

अवयवसिद्धि के अवसर पर दृश्य अवयवों की अवयवधारा की विश्रान्ति नहीं मानते तो क्या मानेंगे ? अवयवों को निरवयव मानेंगे ? १ या अनन्त अवयव मानेंगे ? २ अथवा परमाणु पर्यन्त अवयव मानेंगे ? ३ पहला तो कपालिका सूत आदि में प्रत्यक्ष विरुद्ध होगा। दूसरे पक्ष में अनवस्था और साम्य प्रसङ्ग कहा ही गया है। तीसरे में परमाणु सिद्ध ही हो जाता है। ऐसा न्यायमञ्जरी कुड्मल समझना चाहिये।

किरणावलीकार तो तीन विकल्प करके व्याख्यान करते हैं। १ अवयवीकी अवयव धारा विना अवधि का है या २ प्रलय अवधि है अथवा विभाग अवधि तक है ? ३ पहले कल्प में पहले के ऐसा अनवस्था और साम्य प्रसङ्ग दोष है। दूसरे में प्रलय नहीं बनेगा, प्रलय में अवयव धारा नहीं मानेंगे, प्रलय में ये द्रव्य निरवयव हो जायेंगे तथा उनका नाश नहीं होगा, क्योंकि अवयवी का नाश समवायीकारण अवयव नाश से असमवायीकारण अवयव संयोग नाश से होता है, प्रलय में अवयव धारा नहीं होगी। तीसरे कल्प में अवयव की धारा के ऐसा विभाग का भी सन्तान आपड़ेगा। कहीं पर विभाग की विश्रान्ति माने तो वहीं जो विभक्त होगा वह निरवयव परमाणु सिद्ध हो जायेगा। क्योंकि विभाग गुण है उसका आश्रय द्रव्य होगा, विभाग की विश्रान्ति से

उसका विभाजन होने से वह निरवयव होगा। विभाग को एक में रहने वाला एकाश्रय नहीं मान सकते क्योंकि कोई किसी से विभक्त होता है ऐसी प्रतीति साक्षी है जहाँ दो में रहने वाले संयोग का नाश होता है वहीं विभक्त प्रतीति प्रमा होती है। अन्यथा मेरु और मलय में विभक्त प्रतीति प्रमा हो जायेगी, इसलिये विभाग दो में ही रहता है ऐसा किरणावलीकार का व्याख्यान है।

'अवयवावयविप्रसङ्गश्चैवमाप्रलयात्' इस न्यायसूत्र का प्रलयपर्यन्त अवयव-धारा की विश्रान्ति न मानने पर अनवस्था में तात्पर्य है।

इसी साम्यप्रसङ्ग को लेकर 'परं त्रुटेः' इस सूत्र पर वार्तिककार कहते हैं, अवयवी के अवयवविभाग की अनन्तता होने से त्रसरेणु परिमाण करने लायक नहीं होगा, अमेय हो जायेगा। संख्यापरिमाण और गुरुत्वों से कुछ परिमित नापवाला त्र्यणुक है। इसमें इतना गुरुत्व है, इतने परमाणु संघात होकर त्रुटि बनते हैं, यह निर्णय नहीं युक्त होगा, इसका क्या कारण ? जैसे ही अनेक परमाणु का संघात हिमालय संख्या परिमाण और गुरुत्व से अमेय है वैसे त्रुटि भी अनन्त अवयव होने से अमेय हो जायेगी। यदि प्रलय तक अवयवों का विभाग मानें तो वह भी ठीक नहीं, विभाग की विश्रान्ति मानने पर जिनका विभाग होगा वे विभज्यमान नष्ट नहीं होंगे। इसलिये प्रलय तक विभाग पक्ष ठीक नहीं है। और यह विभाग गुण विभक्त होने वालों में रहने वाला है, विभक्त होने वाला नहीं है और विभाग है यह विरुद्ध है। विभक्त अवयव वाला परमाणु को मानने वाला परमाणु को सावयव मानेगा, सावयव मानने पर परमाणु शब्द का अर्थ बताना चाहिये, परम अणु यह क्या कहा गया ?, परमाणु के अवयव परमाणु के बराबर हैं ? या परमाणु से छोटे हैं ?। यदि समान बराबर हैं तो अवयवीभाव नहीं होगा, बराबरी वालों में हम लोग कहीं अवयव अवयवीभाव नहीं देखते। यदि छोटा मानते हो तो उसका अवयव ही परम अणु हो गया, तब परमाणु मान ही लिया, परमाणु का प्रतिषेध नहीं करते हो, जिसका अवयव सिद्ध करते हो उसको कार्य अनित्य मानकर उसका निषेध करते हो, जिसका अवयव सिद्ध नहीं किया उसको निरवयव नित्य परम अणु मान ही लिया। इति।

और दूसरा-अणु परिमाण का तारतम्य कहीं विश्रान्त है, परिमाण तारतम्य होने से विभु द्रव्यों में महत्त्व परिमाण तारतम्य के ऐसा, इत्यादि अनुमान भी किरणावली

कन्दली-मुक्तावली आदि में दिखाया गया है, यह युक्त भी है; अन्यथा इसके विरोध में क्या कहेंगे ?, १—अणु परिमाण ही नहीं है ? २—या अणु परिमाण में तारतम्य व्यवहार ही नहीं होता ?, ३—अथवा सभी परिमाणों में तारतम्य व्यवहार नहीं होता ? उनमें पहला प्रामाणिक नहीं होता, क्योंकि अणु ऐसी सबकी अबाधित प्रतीति से ही अणुपरिमाण सिद्ध है।

वह प्रतीति प्रमाण नहीं है ऐसा कहने से भी काम नहीं चलता अलीक किसी प्रतीति का विषय नहीं होता। जहाँ कहीं भी अणु की प्रतीति प्रमा होगी उसी से अणु परिमाण सिद्ध हो जायेगा। प्रधान विषय के बिना कही भ्रम नहीं हो सकता, कहीं किसी को बन्ध्या पुत्र का भ्रम नहीं होता, यदि कहें कि अपकृष्ट महत्त्व ही अणु प्रतीति का विषय है एक दूसरा अणु परिमाण नहीं सिद्ध होता, ऐसा कहने पर पूछा जायेगा कि इसका क्या अभिप्राय है ? महत्त्व का अपकर्ष महान् में है या नहीं ?, नहीं कहना ठीक नहीं, सजातीय में ही उत्कर्ष और अपकर्ष का व्यवहार होता है इस सिद्धान्त से विरुद्ध होगा, कोई भी व्यवहार कुशल बैल और विद्वान् में उत्कर्ष अपकर्ष के लिये प्रयास नहीं करते, और भी जिस महत्त्व अपकर्ष वाले में महत्त्व नहीं है; वहाँ भी द्रव्य होने से कोई परिमाण माना जायेगा, वही अणु परिमाण सिद्ध हो जायेगा। यदि महत्त्व के अपकर्ष वाले में महत्त्व है तब उसका क्या अभिप्राय होगा ? १—क्या अणु और महत् शब्द पर्याय होगा ? २—या महत्त्वत्व अणुत्वत्व का व्याप्य-व्यापक भाव है ?, पहला पक्ष ठीक नहीं, अणु और महत् का पर्याय होगा शब्दार्थ व्युत्पत्ति शाली शेमुषी से असिद्ध है, साधारण व्यवहार में भी महत् से विपरीत ही अर्थ में अणुशब्द का प्रयोग किया जाता है, इसमें दूसरा पक्ष भी ठीक नहीं, व्याप्य-व्यापक भाव मानने पर घट में पृथिवीत्व घटत्व के समावेश के ऐसे महान् में भी अणुत्व का समावेश हो जायेगा, इष्टापत्ति नहीं की जा सकती, यह महान् नहीं है किन्तु अणु है ऐसा सैकड़ों बुद्धमानों का विरोध में अनुभव है। जो लोग एक क्षण में अनेक ज्ञान न होनें से मनको अणु मानते हैं वे लोग अणु में महत्त्व नहीं मानते, अन्यथा महान् मन से युगपद् ज्ञान की अनुत्पत्ति का उपपादन नहीं होगा। अणु परिमाणु में तारतम्य नहीं होता ऐसा द्वितीय पक्ष नहीं हो सकता, अणु परिमाण तारतम्य वाला है परिमाण होने से महत्त्व परिमाण के ऐसा, इस अनुमान से तारतम्य सिद्ध हो

जाता है। अनुकूल तर्क न होना नहीं कहा जा सकता, तारतम्य वाला नहीं होगा तो परिमाण ही नहीं होगा ऐसे आपाद्य आपादक भाव से परिमाणत्व का निश्चय ही विपक्ष का बाधक हो जायेगा। इसी प्रकार तृतीय पक्ष भी खण्डित है, महत्त्व यदि तारतम्य वाला नहीं होगा तो परिमाण नहीं होगा, ऐसा प्रतिकूल तर्क होगा, और भी महत्त्व यदि तारतम्य वाला न हो तो आकाश भी महत्तर नहीं होगा, और क्या ? यह इससे महत्तर है ऐसा सभी का व्यवहार विरुद्ध हो जायेगा, इसलिये परिमाण में तारतम्य अवश्य मानना चाहिए। इसीसे अणु महत् ह्रस्व दीर्घ ऐसा चार प्रकार से परिमाण का विभाग सभी जगह देखा जाता है। अणु से अणीय और महत् से महीय इत्यादि श्रुतियां भी अणीय रूप से जिसका संकेत करती हैं वैसे परमाणु की सिद्धि होती हैं। परिमाण सामान्य तथा परिमाणविशेष अणु में तारतम्य न मानने में ये श्रुतियाँ विरोध करती हैं। ब्रह्म ही अणुपद से व्यवहृत होता है ऐसा नहीं कह सकते। बड़े से भी बड़ा इससे विरोध होगा, समय के भेद से समाधान करने पर ब्रह्म में उपचय अपचय की आपत्ति द्वारा अनित्यता की आपत्ति आ जायेगी। उपाधि-भेद से समाधान में तत्पर होने पर उपाधि रूप से ही अणु और अणुतर परमाणु की सिद्धि हो जायेगी, तो भी वस्तु की सिद्धि हो ही गई। ऐसी ही श्रुतियों से अणु द्वयणुक और अणुतर परमाणु की सिद्धि होती है, एक ही अणु मानने पर अतिशय अर्थ मे इयसुन् प्रत्यय अनुपपन्न होगा, अणीय मात्र को स्वीकार करने पर तारतम्य का ज्ञापक अवधित्व का वाचक अणुशब्द से पञ्चमी अनुपपन्न होगी। इसलिये अणु, अणुतर श्रुति सिद्ध पदार्थ हैं।

चित्सुखाचार्य जी ने जो लिखा कि अणु परिमाण का अर्थ है अणु में रहने वाला परिमाण, अणु असिद्ध होने से उसका परिमाण भी असिद्ध है, इसलिये पक्ष अप्रसिद्ध है, अणु परिमाण न होने से अणु परिमाण का तारतम्य भी नहीं है, ऐसा करके इस अनुमान का खण्डन है, उसीको जो मुक्तावली टिप्पणीकार अनुसरण किये हैं ये दोनों उपेक्षणीय हैं, परमत सिद्ध की भी पक्षता तत्त्वदीपिका में कही गई है, अणु परिमाण मात्र को भी पक्ष बना सकते हैं, अणु परिमाण तथा उसके तारतम्य की सिद्धि में प्रमाण कह दिये गये हैं।

पृथिवीत्व नित्यवृत्ति है, घटवृत्ति जातित्व होते हुए पटवृत्ति जातित्व होने से, सत्ता की तरह इत्यादि अनुमान से परमाणुसिद्धि के विना अनुपपन्न नित्यवृत्तिता सिद्ध होती हुई परमाणु को भी प्रमाणित कर देगी। वृत्तित्वमात्र साध्य रखने पर सिद्ध-साधन होगा इसलिये नित्यवृत्तिता साध्य की गई। नित्यवृत्तित्व साध्य की सिद्धि जातित्व-विशेष रूपत्व में है। घटवृत्तिजातित्व घटत्व में भी है और घटत्व में नित्य-वृत्तित्व नहीं रहा इसलिये व्यभिचार होगा उसके वारण के लिये पटवृत्तित्व भी हेतुकोटि में दिया गया। उसी प्रकार पटत्व में व्यभिचार वारण के लिये घटवृत्तित्व दिया गया। घटवृत्तित्व तथा पटवृत्तित्व अनित्य संयोग में भी रहता है इसलिये जाति का निवेश है। कालिक सम्बन्ध से दोनों में रहने वाले घटत्व आदि में व्यभिचार रह जायेगा इसलिये समवाय सम्बन्ध से वृत्तित्व विवक्षित है, नित्य जल के रूप आदि में रहने से सत्ता दृष्टान्त है। पूर्वोक्त अनुमान में पृथिवी से भिन्न में वृत्तित्व उपाधि हो सकता है। सत्ता आदि में नित्यवृत्तित्व है वहाँ पृथिवी भिन्न वृत्तित्व भी है इसलिये साध्य व्यापक हुआ, घटत्व-पटत्व आदि में घट-पटवृत्ति जातित्व साधन है वहाँ पृथिवी भिन्न वृत्तित्व नहीं है। इसलिये साधन का अव्यापक होना, उस उपाधि का खण्डन करते हैं कि अनुकूल तर्क न होने से नित्यवृत्तित्व और पृथिवी भिन्न वृत्तित्व का व्याप्यव्यापक भाव प्रमाणित नहीं है, नित्यवृत्तित्व हो पृथिवी भिन्नवृत्तित्व न हो इसमें कोई अनिष्ट आपादक नहीं है। इसलिये पृथिवीभिन्नवृत्तित्व साध्य का व्यापक नहीं होने से उपाधि नहीं हुआ। सिद्धान्ती के मत में पृथिवीत्व यदि नित्यवृत्ति नहीं होगा तो परस्पर विरोधी दो जातियों का समानाधिकरण नहीं होगा जैसे दधित्वजाति, पृथिवीत्व में परस्परविरोधी पटत्वघटत्वरूप जातियों का सामानाधिकरण्य है, इसलिये आपाद्य का बाध होने से आपादक नित्यवृत्तित्वाभाव का अभाव सिद्ध होता है।

वेदान्ती के मत में सत्ता जाति को नित्यवृत्ति नहीं मानने से दृष्टान्त को साध्य-विफल नहीं मानना चाहिये, नित्यों में भी निर्बाध सन् प्रतीति से नित्य में भी सत्ता-जाति सिद्ध है, सत्ताजाति यदि नित्यवृत्ति नहीं होगी तो यह जगत् असद् उपादान वाला होगा इस अनिष्ट आपादक तर्कबल से सत्ता को नित्यवृत्ति मानना पड़ेगा। क्योंकि सभी आस्तिक दार्शनिक अनवस्था आदि दोषों के डर से मूलकारण को नित्य मानते हैं। मूलकारण सत् है ऐसा 'हे सौम्य यह जगत् पहले सत् ही था' यह श्रुतियाँ कहती

हैं; इसलिये मूल कारण को सत्ताजाति वाला सत् मानना जरूरी है। ब्रह्म सत् जगत् का उपादान मानकर परमाणु को नहीं मानने पर कोई आपत्ति नहीं है ऐसा नहीं कहना चाहिये ब्रह्म जगत् का उपादान है इसमें कोई प्रमाण नहीं, तथा श्रुति आदि का विरोध है इत्यादि का पीछे वर्णन किया जायेगा।

जो कि किसी प्रकार अद्वैतसिद्धान्त की रक्षा मे दक्ष लोगों का पृथिवीत्व अनित्यमात्र वृत्ति है पृथिवीमात्र वृत्ति होने से घटत्व के ऐसा, इत्यादि विपरीत अनुमान का प्रदर्शन है वह तर्क अस्त्र से विच्छिन्न होने के कारण अनुमिति में प्रसिद्ध नैयायिकों के व्यामोह को नही करने वाला है। जैसे कि पृथिवीत्वावच्छेदेन यदि पृथ्वीत्व हेतु होगा तो नित्य पृथिवी की संदेहदशा में व्यभिचार का संदेह होगा, व्यभिचार संदेह होने पर अनुकूल तर्क के विना दूसरा कौन व्याप्ति को प्रतिष्ठित करेगा ?, इस विषय में तर्क-कुशलों का अनुकूल तर्क नहीं देखा जाता। पृथिवीमात्र को अनित्य सिद्ध कर चुके हैं ऐसा कहें तो इस विपरीत अनुमानप्रदर्शन का आयास किस लिये है ?। सत्प्रतिपक्षत्व दोष हटाने के लिये यह आयास कहें तो ठीक कहते हो सत्प्रतिपक्षित अनुमान से पृथिवीमात्र को अनित्य सिद्ध किये हो, और भी पृथिवीमात्र का अनित्यत्व सिद्ध है; अथवा व्यभिचारवारण के लिये विशेषण का प्रक्षेप है, अनित्यमात्रवृत्तित्वहेतु फलित है, तब साध्यहेतु को एक हो जाने से सिद्धसाधन दोष होगा। और इस विपरीत अनुमान में पृथिवी में रहने वाला जो अत्यन्ताभाव उसका अप्रतियोगी जो जाति उससे भिन्नत्व उपाधि हो जायेगा। यह उपाधि पटत्व-घटत्व आदि जाति में रहेगा। अनित्य-मात्र-वृत्तित्वरूपसाध्य का व्यापक है। हेतु पृथिवीत्व में रहता है वहाँ उपाधि नहीं है इसलिये साधन का अव्यापक है। इस उपाधि से विपरीत अनुमान का हेतु व्याप्यत्वासिद्ध है। सत्ता-द्रव्यत्व आदि में नित्यवृत्तित्व सिद्ध ही है। इस प्रकार यह सर्वदेवाचार्य का अनुमाव ठीक ही है।

और दूसरा–यह घट इससे अतिरिक्त जो अनित्य मूर्त उससे अन्य जो मूर्त उससे अन्य है, प्रमेयत्व रहने से, पट के ऐसा, इत्यादि अनुमानप्रयोग संभव है, यहाँ यह घट मूर्तान्य है इतना ही कहने पर व्यभिचार और बाध होंगे, मूर्त से अन्य जो मूर्त उससे अन्य कहने पर व्याघात दोष है, तथा साध्याप्रसिद्धि असिद्धिविशेष है, अन्य मूर्त से अन्य इतना ही कहने पर सिद्धसाधन होगा, अन्यान्य इतना ही पर्याप्त होगा, साध्य में

व्यर्थविशेषण दोष होगा। अनित्य मूर्त से अन्य जो मूर्त उससे अन्य इतना ही कहने पर प्रमेयत्व हेतु को नित्यमूर्त्त में रहने से व्यभिचारदोष होगा। अथवा परमाणु अभी तक सिद्ध न होने से अनित्य मूर्त से अन्यमूर्त्त अप्रसिद्ध होगा उससे साध्या-प्रसिद्धि दोष होगा। इसलिये इससे अतिरिक्त कहा गया। उस प्रकार इस घट से अतिरिक्त जो अनित्य मूर्त्त उससे भिन्न यह घट ही प्रसिद्ध होगा, इस घट से अन्य यह घट नहीं होगा इसलिये अनित्य मूर्त से अन्य मूर्त परमाणु लेकर साध्य का पर्यवसान होगा। इस अनुमान द्वारा अर्थात् परमाणु की सिद्धि हुई। अनित्य मूर्त से अन्य मूर्त मन को लेकर अन्यथासिद्धि होगी इसलिये दूसरे मूर्त में मन से भिन्न ऐसा विशेषण दिया जायेगा।

जो कि न्यायनयज्ञ भी श्रीचित्सुखाचार्य जी द्वारा यह घट इससे अतिरिक्त जो अनित्य सावयव उससे अन्य जो सावयव उससे अन्य है, प्रमेयत्व होने से, पटके ऐसा इस अनुमान से सत्प्रतिपक्ष दिखाया गया है वह साम्प्रदायिक ब्रह्म उपादान के आग्रह से है। व्यर्थ विशेषण अप्रसिद्धि विरोध आदि दोषों से बढ़ा चढ़ा है। सावयव अनित्य ही होता है उसका विशेषण अनित्य व्यर्थ है अनित्य सावयव से भिन्न सावयव अप्रसिद्ध है सावयव में सावयव भिन्नत्व का विरोध है। द्रव्यसमवायिकारणत्व से भिन्न अवयवत्व का ससमवायिकारणकत्व से भिन्न सावयवत्व का निर्वचन नहीं हो सकता ? वह सब अनित्य ही होगा। वेदान्ती मत में भी कहीं सावयव अनित्य से भिन्न नहीं है। नित्य ब्रह्म में भी सावयवत्व का विरोध करते हैं। सावयव पद से वही घट लिया जायेगा, उससे भेद उसमें न होने से बाध होगा। इस घट से अतिरिक्त जो अनित्य सावयव से भिन्न ऐसा व्याख्यान करें तो अनित्य से भिन्न अनित्यत्व के ऐसा होकर व्याहत होगा। निग्रह स्थान दोष तो है ही। इन दोषों से उद्विग्न होती हुई नयनप्रसादिनी भी द्रव्य होता हुआ द्रव्य में समवेत होना सावयव है ? इसमें अनित्यत्व का गन्ध नहीं है, ऐसा लिखती हुई नयनों की ही प्रसादिनी रही, चित्त की तो दूषणी ही रही, क्योंकि समवेत द्रव्य को नित्य दिखाने में असमर्थ रही, द्रव्यसमवेतं द्रव्य अनित्य ही होता है। नित्य द्रव्यों को सभी निराश्रय ही मानते हैं। वेदान्ती मत में ब्रह्म ही नित्य है वह कहीं समवेत नहीं माना जाता है यह छीपा नहीं है। नित्य होते हुए द्रव्य यदि द्रव्यसमवेत हो तो नित्य न हो द्रव्य समवेत हो तो नित्य ने हो इत्यादि तर्क तैयार हैं घट पट अयुतसिद्ध नहीं

हैं, अवयव और अवयवी ही अयुतसिद्ध हैं अवयव समवायी कारण हैं, कार्य ही द्रव्य द्रव्यसमवेत हो सकता है। यह सिद्ध है, अपकृष्टपरिमाणवत्त्वरूप अथवा क्रियावत्त्व-रूप मूर्तत्व अनित्यत्व का व्याप्य नहीं है नित्य मन में वैसा मूर्तत्व माना जाता है, मन को सिद्ध करने वाला प्रमाण ही लाघव आदि सहकृत तर्कबल से मन को नित्य सिद्ध करता है, और भी-यदि वह निरवयव सिद्ध होता तो धर्मी को सिद्ध करने वाले प्रमाण के बल से निराश्रय होता, समवेत द्रव्य रूप सावयवत्व नहीं होता 'इसलिये किसी प्रकार नित्य साधारण इस अनुमान प्रयोग को नहीं मान सकते, अतः अनित्य पद व्याहृतार्थ ही हैं, नित्य निरवयव परमाणु को सिद्ध होने पर भी पूर्वोक्त मूर्तत्व उसमें रहता है, इसलिये नैयायिकका पूर्वोक्त अनुमान प्रयोग नित्य अनित्य साधारण होने से उसमें अनित्य पद का प्रयोग स्वारसिक रहता है। वैसे नयनप्रसादिनी से अभिनीत नीचे के अनुमान प्रयोग हैं। १ यह घट यह घट होता हुआ इससे अतिरिक्त अनित्य मूर्तत्व का अनधिकरण मूर्त से अन्य नहीं होगा मेयत्व होने से पट के ऐसा यह प्रकरणसमता है। २ वैसे तुम्हारा हेतु अपने और अपने से भिन्न के वृत्तित्व का अनधिकरण जो सम्पूर्ण हेतु दोष का अधिकरण धर्म उस धर्म वाला है, मेय होने से, वैसे ३ नित्यत्व अपने और अपने से भिन्न के वृत्तित्व का अनधिकरण मूर्तनिष्ठत्वरहित में रहने वाले धर्म का अधिकरण है, प्रमेय होने से, इत्यादि अनुमान प्रयोग आधुनिक चित्रफलक दर्शन के ऐसा नयनों को प्रसन्न करने वाले हैं, वैसे कि वह घट होता हुआ यह विशेषण व्यर्थ है यह निग्रह स्थान दोष है, और इससे अतिरिक्त अनित्य मूर्तत्व का अनधिकरण मूर्त से भिन्न इससे अतिरिक्त अनित्य मूर्तत्व का अनधिकरण मूर्तत्व दूसरी जगह कही प्रसिद्ध है या केवल इस घट ही में प्रसिद्ध है? पहले में जहां वह प्रसिद्ध है जिसका भेद घट में रह गया बाध हुआ। द्वितीय पक्ष में यह घट इस घट से अतिरिक्त से अन्य है इतना ही फलित हुआ उस तरह सिद्धसाधन हुआ। साध्य भी व्यर्थ विशेषण वाला हुआ। नित्य मूर्त जब नहीं मानते तब अनित्य पद का स्वारस्य नहीं रहा। अन्तिम दो अनुमानों में वाच्यत्व आदि वैसे धर्म स्वीकार करने से सिद्धसाधन है। साध्यविशेषण की चिन्ता में पहले के ऐसा स्थिर नहीं रहेगा। उसी से नित्य परमाणु मूर्त की सिद्धि है। नित्य अणु मूर्त मन है इसको विना जाने ऐसे ये अनुमान प्रयोग मालूम पड़ते हैं।

तारतम्य विचार

अणुपरिमाण के तारतम्य अनुमान में तारतम्य १ संख्या है या २ जाति है ३ अथवा अभाव है, द्रव्यत्व की आपत्ति के भय से गुण में गुण नहीं माना जाता इस लिये पहला नहीं हो सकता, दूसरा भी ठीक नहीं, सजातीय में ही तारतम्य व्यवहार देखा जाता है तथा पहले कहा भी गया है, भिन्न जाति मानने पर तारतम्य ही नहीं होगा, अणुत्व और महत्त्व परस्पर असमानाधिकरण है उनमें तारतम्य को नहीं देखा जाता, तीसरा भी ठीक नहीं विना विशेषण का अभाव केवलान्वयी है किसी का नियामक नहीं हो सकता, विशेषण देने पर उसी पर अनेक विकल्प खड़े हो जायेंगे इस प्रकार तारतम्य दुर्वच है ।

समाधान

दो रूप और तीन रस इत्यादि अबाधित प्रतीति के अनुरोध से द्रव्यवृत्ति संख्या को सामानाधिकरण्य सम्बन्ध से गुण में मानने में कोई बाधा नहीं होती, समवाय सम्बन्ध से मानने पर द्रव्यत्व की आपत्ति का भय होगा । अपेक्षा बुद्धि विषयत्वरूप संख्या का भान स्वीकार करने में भी कोई बाधा नहीं है । वास्तव में सजातीय उत्कर्ष और अपकर्ष ही तारतम्य हो क्या हानि है ? उन उत्कर्ष और अपकर्षों का प्रयोजक कारणगत संख्या होगी उससे उनका व्यवहार होगा, इस प्रकार परिमाण के अधीन तारतम्य का उपपादन से पड़ने वाला अन्योन्याश्रय भी नहीं पड़ेगा ।

अणु परिमाण के तारतम्य और अवयवअवयवी के प्रसङ्ग का विश्राम हो किन्तु महान् त्रसरेणु में ही हो, त्रसरेणु को ही नित्य स्वीकार किया जाय, उसी नित्य में पृथिवीत्व आदि का वृत्तित्व हो, उसी को नित्यमूर्त कहने से अन्तिम अनुमान का विरोध नहीं है, उसको महान् मानने पर महत्त्व परिमाण की उपपत्ति के लिये स्वसमवेतत्व सम्बन्ध से अनेक द्रव्य रखना आवश्यक होगा जिससे वह सावयव सिद्ध हो जायेगा ऐसा नहीं कह सकते क्योंकि त्रसरेणुका महत्त्व भी नित्य मान लिया जायेगा ।

और भी त्रसरेणु का महत्त्व नित्य है, महत्त्व होते हुए सजातीय उत्कर्ष और अपकर्ष दोनों का आधार न होने से, गगन आदि के ऐसा, इत्यादि अनुमान से महत्त्व का

नित्यत्व प्रामाणिक है, जैसे कि गगन आदि का महत्त्व दोनों मत में नित्य है, गगन आदि में सजातीय उत्कर्ष और अपकर्ष दोनों का अभाव है, सजातीय अपकर्ष रहने पर भी त्रसरेणु में सजातीय उत्कर्ष न रहने से दोनों का अभाव रहता है, गगन आदि में भी सजातीय उत्कर्ष रहने पर भी सजातीय अपकर्ष न रहने से दोनों का अभाव रहता है, द्व्यणुक आदि को न मानने से स्वरूपासिद्धि और व्यभिचार नहीं है।

अपकृष्ट महत्त्व ही को अणु व्यवहार का विषय मान लेने से अणुपरिमाण और उसका आश्रय द्रव्य सिद्ध नहीं होगा, इसी से चित्सुखाचार्य जी भी प्रथम में अर्थान्तर होने से अन्तिम में उपाधि लगने से अन्य हेतुओं में हेत्वाभास होने से इत्यादि कारिका में अर्थान्तर शब्द से कहे हैं। वैसे दूसरे भी विद्वच्छिरोमणि संग्रह करके संक्षिप्त 'त्रुटि में द्रव्य का विश्राम से द्व्यणुक आदि अलीक हैं' कारिका से प्रत्यक्ष विषय द्रव्य महत्त्व से रहित में असमवेत हैं, जाति से भिन्न होते हुए बाह्य प्रत्यक्ष का विषय होने से, घट पट उनके गुण वायु स्पर्श शब्द आदि के ऐसा, इत्यादि कहते हैं। केवल द्रव्य को पक्ष करने पर अतीन्द्रिय द्रव्य भी पक्ष के अन्दर आ जायेंगे स्वरूपासिद्धि होगी, और परमाणु भी पक्ष के अन्दर आ जायेगा जो परपक्ष को अनिष्ट है, इस लिये पक्ष में प्रत्यक्ष विषय का प्रवेश है, साध्य में असमवेतमात्र कहने पर घट आदि में व्यभिचार और बाध होगा, महत्त्व से रहित में अवृत्तिमात्र कहने पर महत्त्व से रहित मन में दैशिक विशेषणता कालिकविशेषणता व्यभिचार आदि सम्बन्ध से, और नित्य ज्ञान में विषयितासम्बन्ध से वृत्ती में व्यभिचार और बाध होगा, इस लिये समवाय सम्बन्ध का प्रवेश है। इत्यादि अनुमान से त्रसरेणु का सावयवत्वाभाव सिद्ध होता है, उससे द्व्यणुक आदि की सिद्धि नहीं हो सकती।

उस पर कहा जाता है कि त्रसरेणु के महत्त्व में नित्यत्व सिद्ध करने वाला पहले कहा हुआ अनुमान अनुकूल तर्कयुक्त व्याप्तिप्रयुक्त नहीं है, महत्त्व होते हुए सजातीय उत्कर्ष और अपकर्ष दोनों का अनाधार हो और नित्य न हो इसमें कोई अनिष्ट आपाद्य न होने से विपक्षबाधक अनुकूल तर्क नहीं है, हेतु में महत्त्व होते हुए इस विशेषण का कोई स्फुट फल नहीं मालूम होता, नित्य महत्त्व के प्रति सजातीय उत्कर्ष और अपकर्ष दोनों का अनाधारत्व महत्त्वविशिष्ट होकर प्रयोजक है, त्रसरेणु का महत्त्व यदि नित्य

नहीं होगा तो घट आदि के महत्त्व के ऐसा दोनों का आधार ही हो जायेगा, इत्यादि अनुकूल तर्क हैं ऐसा नहीं कह सकते लाघव आदि बलवान् तर्कमूलक होने से नित्य महत्त्व का प्रयोजक अपकर्ष का अनाश्रय महत्त्वत्व ही होगा, हेतु में उत्कर्ष का अनाश्रयत्व विशेषण व्यर्थ होने से व्याप्यत्वासिद्धि दोषविशेष है। गगन आदि के महत्त्व के नित्यत्व की सिद्धि अपकर्ष का अनाश्रय महत्त्वत्व हेतु से होगी। त्रसरेणु महत्त्व की नित्यत्वसिद्धि के लिये अपकर्ष का अनाश्रय महत्त्वत्व हेतु नहीं हो सकता, कपाल आदि परिमाण की अपेक्षा अपकर्ष होने से स्वरूपासिद्ध हो जायेगा।

और भी—गगन विभु है अपकर्ष का अनाश्रय महत्त्वत्व से इस अनुमान से आकाश का विभुत्व सिद्ध होता है, गगन नित्य है विभु होने से इससे नित्यत्व सिद्ध होगा, नित्य में रहने वाला परिमाण नित्य होता है। इस प्रकार गगन के महत्त्व का नित्यत्व सिद्ध होता है। प्रकृत में त्रुटि अपकृष्ट महत्त्व का आश्रय होने से परिच्छिन्न है विभु नहीं है, जो बाह्य प्रत्यक्ष विषय परिच्छिन्न द्रव्य होता है वह विभज्यमान होता है, इस रीति से त्रसरेणु का सावयवत्व सिद्ध होता है।

और दूसरा—कहा हुआ हेतु अपकर्ष का अनाश्रय महत्त्वत्वरूप उपाधि वाला होने से व्याप्यत्वासिद्ध है, नित्यत्वसाध्य का व्यापक तथा महत्त्वत्व विशिष्ट तादृश उत्कर्ष का अनाधारत्व हेतु का त्रसरेणु में अव्यापक अपकर्ष का अनाश्रय महत्त्वत्व है।

और क्या कहना ? त्रसरेणु अनित्य या सावयव है, चाक्षुष प्रत्यक्ष का विषय होते हुए महत्त्व वाला होने से, घट के ऐसा, इत्यादि अनुमान से सावयवत्व अथवा नित्यत्वाभाव सिद्ध होता है, केवल महत्त्व मात्रको हेतु करने से आकाश आदि में व्यभिचार होगा। महत्त्व को न देने से रूपादि में सावयवत्व का व्यभिचार होगा, चाक्षुष पद न देने पर जीवात्मा में व्यभिचार होगा, इसलिये वैसा हेतु कहा गया। ऐसा कहें कि चाक्षुषत्वविशिष्ट महत्त्व हो सावयवत्व या अनित्यत्व न हो इसमें आपाद्य अनिष्ट न रहने से व्यभिचार संशय को हटाने वाला अनुकूल तर्क नही रहा इस लिये व्याप्ति निश्चय नहीं हो सकता सो ठीक नहीं है। महान् चाक्षुष में यदि सावयवत्व नहीं रहेगा तो महान् का तथा उसके महत्त्व का भी चाक्षुष प्रत्यक्ष नहीं होगा, अथवा चाक्षुष प्रत्यक्ष नानाद्रव्यजन्य नहीं होगा, ऐसे आपाद्य आपादक भाव निर्णय से त्रसरेणु का चाक्षुष प्रत्यक्ष और चाक्षुषप्रत्यक्ष में नानाद्रव्यवत्वजन्यत्वस्वरूप आपाद्याभाव के

निर्णय से आपादकाभाव सावयवत्व की सिद्धि हो जायेगी। चाक्षुष प्रत्यक्ष के प्रति अनेक द्रव्यवत्त्व की कारणता नहीं हो सकती, कारणतावच्छेदकसम्बन्ध और धर्म में गौरव रहने पर पञ्चमअन्यथासिद्धि हो जाती है, वह अन्यथासिद्धि उसमें हैं। किन्तु अन्यथासिद्धि से शून्य महत्त्व ही कारण है इसलिये सावयवत्व नहीं सिद्ध होगा ऐसा नहीं कह सकते, अन्यथासिद्धि होने से कारणत्व न हो प्रयोज्यप्रयोजकभाव होने में कोई बाधा नहीं, इस लिये अनेकद्रव्यवत्त्व प्रयोजक होगा, उससे सावयवत्व सिद्ध होगा।

शङ्का—लाघव अस्त्र बड़ा बली है, कुठार जैसे रेड़ और शिशों दोनों पर काम करता है वैसे लाघव कोमल प्रयोज्यप्रयोजकभाव पर भी लागु होगा, इसलिये गौरव दोष से अनेक द्रव्यवत्त्व चाक्षुष का प्रयोजक भी नहीं होगा।

समाधान—प्रयोज्यप्रयोजकभाव के निर्णय का कारण व्यभिचारनिश्चय से रहित अन्वयव्यतिरेक का निश्चय है, वह अनेकद्रव्यवत्त्व और महत्त्व दोनों में है, ऐसे प्रयोज्यप्रयोजकभाव का संशय होने पर त्रसरेणु के सावयवत्व का संशय ही रहेगा नित्यत्व का निश्चय नहीं हो सकेगा। वास्तव में समानपरिमाण वाले पांच अवयवों से तथा छ अवयवों से बने दो अवयवियों में महत्त्व का उत्कर्ष और अपकर्ष देखा जाता है, वहाँ उत्कर्ष और अपकर्ष का प्रयोजक अवयव की संख्या निश्चित है। वैसे ही अवयवसंख्या की समानता होने पर भी रूई में प्रचय नाम के शिथिलसंभोग से परिमाण का उत्कर्ष-अपकर्ष देखा गया है, वहाँ उत्कर्ष का प्रयोजक प्रचय निश्चित है एवं विषमपरिमाण वाले पाँच-पाँच तन्तुओं से बने दो कपड़ों में जो महत्त्व का उत्कर्ष और अपकर्ष है उसका प्रयोजक अवयव का परिमाण है यह भी निश्चित हुआ। इस प्रकार अपकृष्ट महत्त्व का प्रयोजक अवयवसंख्या प्रचय अवयवमहत्वों का अन्यतम निश्चित है; तब अपकृष्ट महत्त्व यदि नित्य होगा तो अपकृष्ट महत्त्व का प्रयोजक तीनों के अन्यतम नहीं होंगे, यह सुलभ आपत्ति दुर्निवार है। और भी-छोटे बड़े दो घड़े कुछ दूर रखे हैं, उनका चाक्षुष प्रत्यक्ष करना है, उनके चाक्षुष प्रत्यक्ष में फरक पड़ता है यह अनुभव सिद्ध है, बड़ा जितना स्फुट दीख पड़ेगा उतना छोटा नहीं, इस प्रकार चाक्षुष उत्कर्ष अपकर्ष का प्रयोजक महत्त्व का उत्कर्ष अपकर्ष हुआ, उस महत्त्व के उत्कर्ष का प्रयोजक अवयव की संख्या का उत्कर्ष अपकर्ष मानना पड़ेगा, इसलिये त्रसरेणु महत्त्व का भी प्रयोजक अवयवसंख्या माननी होगी जिससे सावयव होगा, जैसे कि दो तीन केशों की चोटी

दूर से नहीं दीख पड़ती सौ डेढ़ सौ की दीख पड़ती है। महत्त्व के अपकर्ष का प्रयोजक अवयव की छोटी संख्या होती है, उसी प्रकार त्रसरेणु के अवयव की छोटी संख्या सिद्ध होगी जिससे उसका सावयवत्व सिद्ध है ।

इस सावयवत्वसिद्धि से आगे वाला प्रत्यक्ष में महत्त्व को कारण नही मानने वाला भी मत निरस्त समझना है। (संभव है वह म. म. स्व. राखालदास तर्करत्न से लिखित काशी सरस्वती भवन से श्रीगोपीनाथ कविराज जी द्वारा प्रकाशित तत्त्वसार न्याय पुस्तक से लिया गया हो) 'महत्त्व का अनाश्रय जो स्पर्श वाले उनसे भिन्न परिमाण से सभी प्रत्यक्ष पैदा होते हैं, महत्त्व ही से तो नहीं' महत्त्व से शून्य जो स्पर्श वाले द्रव्य अवच्छेदकता सम्बन्ध से उनका भेद वाला जो परिमाण वह प्रत्यक्ष सामान्य का कारण है। द्व्यणुक आदि महत्त्व से शून्य स्पर्श वाले हैं उनसे भिन्न उनका परिमाण नहीं है, इसलिये उनका प्रत्यक्ष नहीं होता, व्यभिचार नहीं है। अणु मन को जीव मानने वाले की यह कल्पना है। उस मन के परिमाण के संग्रह के लिये स्पर्शवाला ऐसा कहा गया है। परिमाण को कारण न मानकर महत्त्वशून्य स्पर्शवाले के भेद को कारण मानने पर परमाणु में व्यभिचार होगा, यद्यपि परमाणु महत्त्वशून्य स्पर्शवाला है तो भी व्यासज्य-वृत्ति द्वित्वावच्छेदेन उसका भेद उसमें रह जायेगा। जैसे कि एक नही जाता दो जाते हैं, दो में एक का भेद रहता है, इसी लिये गुरुभूत भेद विशिष्ट परिमाण को कारण माना गया ।

मत में शङ्का—महत्वशून्य स्पर्शवद् का भेद जैसे परिमाण में है वैसे एकत्व में भी है, इस लिये वैसे भेद वाले एकत्वत्व ज्ञातिमान् को कारण मानने में कोई क्षति नहीं है। तब विनिगमना का विरह दोष है।

समाधान—सभी लोग महत्त्व परिमाण को प्रत्यक्ष सामान्य का कारण मानते हैं, इस लिये परिमाण में अन्यथासिद्धिशून्यत्व क्लृप्त है, और एकत्व में नये अन्यथासिद्धि शून्यत्व की कल्पना करनी पड़ेगी, यही विनिगमक है। और भी एक द्रव्य, एक गुण, एक क्रिया आदि में एकत्व का भान एक प्रकार का है। द्रव्य ही में एकत्व है गुण आदि में नहीं इसमें कोई विनिगमक न होने से सब में एकत्व मानना पड़ेगा, तब सभी में रहने वाले एकत्व की अपेक्षा द्रव्यमात्र में रहने वाले परिमाण को कारण मानने में लाघव है यह दूसरा विनिगमक है। और—द्व्यणुक आदि मानने में युक्ति नहीं है, पहले कहे

अनुमानों से उसका अभाव सिद्ध किया गया है। और साम्प्रदायिकशिरोमणि दीधिति-कार शिरोमणि से द्वयणुक आदि का अभाव आवृत है इस लिये उनके लिये कार्यकारण भाव में गौरव आवश्यक भी नहीं है। आत्मरूप से अभिमत अणु मन का प्रत्यक्ष इष्ट होने से प्रत्यक्ष में महत्त्व की कारणता ही नहीं है, इत्यादि खण्डित समझना चाहिये।

पूर्वमत का खण्डन—पहले बताये गये चाक्षुष प्रत्यक्ष का अनुभूत उत्कर्ष और अपकर्ष की उपपत्ति के लिये उसका प्रयोजक महत्त्व का उत्कर्ष अपकर्ष निश्चित है तब प्रत्यक्ष में महत्त्व की कारणता भी निश्चित है, परिमाण सामान्य में तो उत्कर्ष अपकर्ष नहीं होता, क्योंकि सजातीय में ही अनुभूत है। तथा कारणता में परिमाण का परि-चायक रूप से ही प्रवेश है। और भी—परिमाणसामान्य मात्र से चाक्षुष होता नहीं, अपकृष्ट महत्त्व रहने से चाक्षुष होता है, इस लिये चाक्षुष प्रत्यक्ष में अपकृष्ट महत्त्व की कारणता आवश्यक है।

तथा—महत्त्व का अनाश्रय इसका महत्त्वत्वावच्छिन्न तक जाना जरूरी ही है, उसकी अपेक्षा महत्त्वत्वजात्यवच्छिन्नत्व रूप से कारणता में मेरू सरसों के ऐसा लघुगुरुभाव भासता ही है, विनिगमक की कल्पना भी अनुसन्धान में नहीं आती, महत्त्व में अन्यथा-सिद्धि शून्यत्व क्लृप्त होने पर भी तादृशविशिष्टपरिमाणत्वावच्छेदेन अन्यथासिद्धि शून्यत्व की कल्पना अक्लृप्त कल्पना ही होगी। अक्लृप्त को लेकर विनिगमक का विचार कैसे हो, एकत्व की अपेक्षा परिमाण को थोड़ा बताना भी ठीक नहीं, गुण की द्रव्यत्वा-पत्ति भय से गुण में गुण का स्वीकार न्यायवैशेषिक में नहीं हो माना जाता, तब परिमाण की अपेक्षा द्रव्य के एकत्व में अन्यून संख्या कैसे संभव है। एकत्व के ऐसा दूसरे धर्मों और गुणों का विनिगमनाविरह समझना चाहिए। परमाणु आदि की सिद्धि है ही, कुछ परमाणु विरोधी अनुमानों का पहले खण्डन किया गया है। और भी परमाणु विरोधी अनुमानों का विचार आगे प्रस्तुत करेंगे। जैसे कि—त्रसरेणु सावयव है, महत्त्व होते हुए क्रिया वाला होने से घट आदि के ऐसा, मन में व्यभिचार वारण के लिये महत्त्व होते हुए यह विशेषण दिया गया है।

आदि में अर्थान्तर होगा इत्यादि दोषों का वारण किया गया है, त्रसरेणु के सावयवत्व सिद्धि द्वारा अर्थान्तर का अपाकरण हो चुका है। पृथिवीत्व नित्यवृत्ति है इत्यादि अनुमानों के उपाधि और विपरीत साधन का वारण किया गया है, यह घट

इत्यादि अनुमानों का सदनुमानत्व सिद्ध किया गया है और अनुमानाभासों का भी परिहार किया गया है ।

शङ्का—परमाणु का योगीप्रत्यक्ष होता है, परमाणु निरवयव और अणुतर है, इस लिये चाक्षुष प्रत्यक्ष का विषय होना सावयवत्व का व्यभिचारी हेतु है, योगिप्रत्यक्ष वारण के लिये हम लोगों के ऐसा प्रत्यक्ष में विशेषण देने पर भी वह विशेषण सार्थक कम ही होगा और व्याप्यत्वासिद्ध हेतु होगा, वादी प्रतिवादी दोनों के सम्मत पदार्थ की व्यावृत्ति के लिये ही विशेषण सार्थक हो सकता है, परमाणु आदि दोनों मत सिद्ध नहीं हैं । वादी और प्रतिवादी का केवल साध्य में ही विवाद रहता है, पक्ष, हेतु, दृष्टान्त सभी उभयमतसिद्ध होने चाहिये । इसी प्रकार महत्त्व होते हुए इस विशेषण का भी सार्थक्य नहीं है ।

समाधान—योगी का प्रत्यक्ष योगज धर्म से पैदा होने वाला है अलौकिक है, यह कार्यकारणभाव लौकिक प्रत्यक्ष का है, इस लिये प्रत्यक्ष में लौकिक विशेषण दिया जायेगा । इसी प्रकार उसका सार्थक्य भी है, क्योंकि आकाश आदि उभयसम्मत अतीन्द्रिय का भी योगीप्रत्यक्ष होता है । इसी प्रकार मन का वारण करने के लिये महत्त्व होते हुए इस विशेषण का भी सार्थक्य है, एक साथ अनेक ज्ञान के न होने के उपपादन के लिये अणु नित्य मन पहले से सिद्ध है ।

जैसे कि 'तस्य कार्यं लिङ्गम्' यह काणाद सूत्र है । उसका भाव है कि जिन द्रव्यों का चाक्षुष प्रत्यक्ष होता है, उन सभी द्रव्यों के सावयवत्व का प्रमा अनुभव है । इसमें चाक्षुषद्रव्य कार्य हैं यह निश्चित होता है, उससे समवायिकारण का अनुमान होता है । सभी को कार्य मानते हुए कारण का अनुमान करेंगे तो अनवस्था होगी, अतः जहाँ चाक्षुष प्रत्यक्ष आदि गमक नहीं हैं वहाँ कार्यत्व सावयवत्व और परिमाणाप-कर्ष का विश्राम करना चाहिये, जहाँ विश्राम है वही परमाणु है ।

इसी अभिप्राय वाला 'व्यक्ताद्व्यक्तानां प्रत्यक्षप्रामाण्यात्' यह गौतम सूत्र है । इसमें उत्पत्ति शेष है; 'व्यक्त होने से भूतनामधारी पृथिवी आदि परम सूक्ष्म नित्य से व्यक्त शरीर, इन्द्रिय विषय, करण, का आधार प्रज्ञात द्रव्य उत्पन्न होता है' ऐसा उसके व्याख्याता वात्स्यायनाचार्य कहते हैं । यहाँ परम सूक्ष्म पद से परमाणु कहा गया, उसका नित्यत्व तो शब्द से ही कहा गया है; यहाँ कार्य-कारण का सामान्य व्यक्तत्व रूप आदि

गुणों का योग है, इत्यादि भगवान् भाष्यकार ही कह दिये हैं, प्रत्यक्षप्रामाण्यात् शब्द से सजातीय की उत्पत्ति का व्याख्यान है, इसलिये यहाँ व्यक्त शब्द से महत्त्व को लेकर विपरीत व्याख्यान ठीक नहीं है। वार्तिक और तात्पर्य टीका में वैसा ही व्याख्यान है। किरणावलीकार कहते हैं—यदि द्रव्य का चाक्षुष प्रत्यक्ष महत्त्व के विना हो तो दूर और दूरतर में महत्त्व परिमाण के उत्कर्ष का अनुसरण न करे, यदि वह चाक्षुष प्रत्यक्ष अनेकद्रव्यता की अपेक्षा न करे तो महत्त्व की भी अपेक्षा न करें, अनेकद्रव्यता की व्यावृत्ति होने पर महत्त्व की भी व्यावृत्ति हो जायेगी, क्योंकि महत्त्व का अनेकद्रव्यता कारण है। महत्त्व यदि चाक्षुष प्रत्यक्ष में कारण नहीं होगा तो चाक्षुष के प्रकर्ष का अनुविधान महत्त्व प्रकर्ष नहीं करे। इसलिये विवाद विषय त्रसरेणु महान् और अनेक द्रव्य वाला है। हम लोगों के चाक्षुष द्रव्य होने से, घट के ऐसा, ऐसा कहकर अणुपरिमाण तारतम्यम् इत्यादि दूसरे अनुमान में परम्पराश्रय दोष के उद्धार के लिये यदि वह त्रसरेणु परम अणु नहीं है तो उस कार्य से अनुमित उसके कारण अवयव ही परम अणु हो, वे महान् नहीं हैं क्योंकि उद्भूत रूप और महत्त्व रहने पर उनके चाक्षुष प्रत्यक्ष की आपत्ति होने लगेगी। उन परमाणुओं को कार्य होने में कोई प्रमाण नहीं है इसलिये उनके कारण या अवयवों का अनुमान नहीं हो सकता। यद्यपि इनसे आरब्ध द्रव्यों में परिमाण पैदा करने के लिये महत्त्व परिमाण अथवा प्रचय कारण नहीं हैं क्योंकि ये अणु और निरवयव हैं। तो भी अवयवों की बहुत्व संख्या है। इसलिये सब ठीक है। त्रसरेणु के अवयवों को अवश्य अनेक द्रव्य वाला होना चाहिये क्योंकि वह महान् है। अनित्य महत्त्व के प्रति अवयवों का अनेक द्रव्य वाला होना भी कारण है। अवयवों के अनेकद्रव्यता के विना महत्त्व के उत्कर्ष अपकर्ष का उपपादन नहीं हो सकता। इसलिये त्रसरेणु के अवयव सावयव हैं इतना तक कहे हैं। इतने से स्पष्ट है कि त्रसरेणु के अवयव सिद्ध होते हैं।

'साध्यत्वादवयविनि संदेहः २।१।३३' न्यायसूत्र पर अवयव से अतिरिक्त अवयवी को सिद्ध करते हुए वार्तिककार—'परमाणु अतीन्द्रिय हैं, परमाणु स्वरूप अवयवियों का प्रत्यक्ष नहीं होगा, ऐसा समाधान देने पर अवयव अवयवी की धारा का त्रुटि में विश्राम मानने वाले के मत के खण्डन के लिये कहते हैं—कुछ लोग खिड़की के छिद्र में दृश्यमान त्रुटि को ही परमाणु वर्णन करते हैं, वह ठीक नहीं है

क्योंकि वह भेद्य है, परमाणु अभेद्य होता है त्रुटि भेद्य है, क्योंकि त्रुटि पट के ऐसा हम लोगों के बाह्य करण से प्रत्यक्ष है, त्रुटि परमाणु नहीं है क्योंकि सामान्य विशेष वाला होते हुए हम लोगों के बाह्य करण से प्रत्यक्ष है, इसलिये परमाणु ऐन्द्रियक नहीं हैं। परमाणुओं को अतीन्द्रिय होने से जो प्रत्यक्ष है वह परमाणु से भिन्न है, इस प्रकार विरुद्ध हेतु है, । ऐसा स्पष्ट कहें हैं।

शङ्का—कपाल आदि में अवयवत्व दृश्यत्व का व्याप्य है ऐसा प्रत्यक्ष सिद्ध है, त्रसरेणु के अवयवों में दृश्यत्व बाधित है इसलिये त्रसरेणु निरवयव सिद्ध होगा। यदि कहें कि अवयवत्व दृश्यत्व का व्यभिचारी है, भूजने के वर्तन में अथवा तप्त वालु में अदृश्य तेज के अवयव रहते हैं प्रत्यक्ष नहीं होते, किन्तु जब उसमें चना आदि पड़ता है और जलने लगता है तब आग दीख पड़ती है वहां दृश्य आग के अदृश्य अवयव मिलते हैं इसलिये दृश्य के अवयव दृश्य ही होते हैं ऐसा नियम नहीं कर सकते। सो ठीक नहीं, भूजने के वर्तन के नीचे इन्धनों के आग के छोटे सूक्ष्म दृश्यकरण विखरे हुए आँख से प्रत्यक्ष नहीं होते वे ही जब एक जगह सम्मिलित होते हैं तो प्रत्यक्ष हो जाते हैं। जैसे दूर रहने वाला एक केश प्रत्यक्ष नहीं अनेक सम्मिलित होकर प्रत्यक्ष होते हैं इस प्रकार दृश्य का अवयव दृश्य ही होता है इस व्याप्ति में व्यभिचार नहीं है। तब त्रसरेणु के अवयव दृश्य न होने से त्रसरेणु निरवयव रहा।

समाधान—दृश्य का अवयव दृश्य ही हो इस व्याप्ति में कोई अनुकूल तर्क न होने से व्याप्ति प्रामाणिक नहीं है। दृश्यावयवत्व रहे और दृश्यत्व नरहे तब कोई अनिष्ट आपाद्य नहीं है, कपाल आदि में दृश्यत्व दृश्यावयवत्व प्रयुक्त नहीं है, रूपादि में दृश्यावयवत्व न रहने पर भी दृश्यत्व रहता है, आकस्मिक भी दृश्यत्व नहीं है, अन्यथा अदृश्य चक्षु आदि भी कभी दृश्य हो जाय, किन्तु चाक्षुष प्रत्यक्ष के कारण उद्भूत रूप और महत्त्व परिमाण जिसमें मिल जाते हैं वे दृश्य हो जाते हैं, जिनमें ये कारण नहीं मिलते वे अदृश्य रहते हैं, जैसे चक्षु आदि उद्भूत रूप नहीं रहने से अदृश्य हैं वैसे त्रसरेणु के अवयव परमाणु में महत्त्व न होने से त्रसरेणु के अवयव अदृश्य रहें क्या हानि है ?।

शङ्का महत् से आरब्धत्व प्रत्यक्षविषयत्व से विशिष्ट सावयवद्रव्यत्व का व्यापक है ऐसा घटादि में मालूम है। उस प्रकार त्रसरेणु यदि सावयव हो तो महत् से आरब्ध हो, महत् से आरब्ध नहीं है तो सावयव भी नहीं होगा।

समाधान—इस व्याप्ति में भी अप्रयोजकत्व है, जिस किसी प्रकार साहचर्य मात्र से व्याप्ति का निश्चय हो तो अधिकतर उद्भूत रूप वाले ही मिलते हैं तो अनुद्भूत रूप वाले चक्षु आदि तेज नहीं सिद्ध हो पायेंगे, किन्तु व्यभिचार संशय का निवारक अनुकूल तर्क की सहायता से सहचार दर्शन व्याप्ति का निश्चय करता है, तब महद् का आरम्भकत्व महत्त्व का प्रयोजक नहीं होगा, इसलिये परमाणु यदि महत् का आरम्भक होगा तो महान् होगा यह आपत्ति नहीं हो सकती, तब अणु भी परमाणु महान् त्रसरेणु का आरम्भक हो सकता है।

इस प्रकार त्रसरेणु का सावयवत्व सिद्ध होने पर त्रसरेणु के अवयव सावयव हैं महान् का आरम्भक होने से कपाल के ऐसा, इत्यादि अनुमान से त्रसरेणु के अवयव के भी अवयव सिद्ध होते हैं। वे ही परमाणु हैं। इस अनुमान में अप्रयोजकत्व का सन्देह ठीक नहीं है, पहले वर्णित किरणावली ग्रन्थ में ही प्रयोजकत्व का वर्णन हो गया है, क्योंकि अनुभूत अपकृष्ट महत्त्व का उत्कर्ष और अपकर्ष कारण की अनेक द्रव्यवत्ता के विना नहीं हो सकता, कारण की अनेक द्रव्यवत्ता कारण को सावयव हुए विना नहीं हो सकती। पहले कहा गया है कि अपकृष्ट महत्त्व का प्रयोजक अनुगत महत्त्व, प्रचय नाम संयोग कारण की बहुत्वसंख्या इनका अन्यतम है, महान् का आरम्भकत्व महान् से आरब्धत्व सावयवत्व और दृश्यावयवत्व नहीं हो सकते।

शङ्का—कपालिका कपाल द्वारा महान् घट का आरम्भ होने से जैसे सावयव है वैसे परमाणु भी द्व्यणुक द्वारा महान् त्र्यणुक का आरम्भक होने से महान् के आरम्भक के आरम्भकत्व हेतु से सावयव होना चाहिये!

समाधान—ऐसे अनुमान में अनुकूल तर्क नहीं है, पहले जो अपकृष्ट महत्त्व के प्रति अनेक द्रव्य को प्रयोजक बनाया गया है उसके अनुसार त्रसरेणुका महत्त्व द्व्यणुक को सावयव मानने से उपपन्न हो जायेगा परमाणु के सावयवत्व प्रयोजक नहीं हो सकता, दूसरा भी कोई परमाणु के सावयवत्व का प्रयोजक नहीं है, उलटे अनवस्था, पूर्वोक्त मेरु सर्षप साम्य प्रसङ्ग आदि प्रतिकूल तर्क हैं इसलिये यह अनुमान प्रतिरुद्ध हो जायेगा।

शङ्का—विभु गगन को गौतमीय लोग भी सर्वगत मानते हैं, इसलिये गगन परमाणुगत भी है, परमाणुओं के अवयवों के विना परमाणु के अन्तर्गत नहीं होता, अन्तर् शब्द अवयववाची है, इसी प्रकार अक्षपाद भगवान् भी 'आकाशव्यतिभेदात्

तदनुपपत्तिः' (आकाश के व्यतिभेद से परमाणु का निरवयवत्व अनुपपन्न है) 'आकाशासर्वगतत्वम्वा' (अन्यथा आकाश सर्वगत नहीं होगा) ४।२।१९–१९ पूर्व पक्षीयन्याय सूत्रों से कहे हैं।

और भी–जिसमें त्रिकोण या चौखूंटों आदि व्यवहार होता है वे मूर्तिमान् पदार्थ सावयव देखे जाते हैं, परमाणु का भी परिमण्डल शब्द से व्यवहार प्रसिद्ध है, इसलिये साकार है, तब परमाणु सावयव है। संस्थान वाला होने से, घट आदि के ऐसा,। परमाणु सावयव है, आरम्भक मूर्त होने से, कपाल के ऐसा, इस हेतु में आरम्भक विशेषण मन में व्यभिचारवारण के लिये है। 'मूर्तिमतां च संस्थानोत्तेरवयवसद्भावः (मूर्त वस्तुओं का संस्थान होने से परमाणु का अवयव है) ४।२।२३ न्याय सूत्र से यह भी कहा गया है।

समाधान—उपर के सूत्र पूर्वपक्ष को सजाते हैं, युक्तियाँ आभास रूप हैं। वास्तविक नहीं है। आकाश के व्यतिभेद से जो लोग सावयवत्व सिद्ध करते हैं उनका आकाश व्यतिभेद क्या है? यह स्फुट करना चाहिये। वह परमाणु और आकाश का सम्बन्ध है। या संयोग है। अथवा परमाणु के भीतर संयोग है? तीनों विचार मार्ग पर नहीं ठहरते। यदि आकाश के साथ सम्बन्ध सावयवत्व साधक मानें तो निरवयव काल में आकाश सम्बन्ध व्यभिचारी है, वह सावयवत्व का साधक कैसे होगा? और भी आकाश का सम्बन्ध सबके साथ है, उसमें आकाशीयत्व व्यावर्तक नहीं है, नीलधूम आदि के ऐसा व्यर्थ विशेषण होकर व्याप्यत्वासिद्ध हैं। व्यतिभेद का अर्थ संयोग सन्दर्भ के अनुसार नहीं हो सकता। 'संयोगोपपत्तेश्च' (संयोग की सिद्धि होने से) ४।२।२४ न्याय सूत्र से स्पष्ट कहा गया है, पुनरुक्ति हो जायेगी, अन्तिम भीतर सम्बन्ध भी अर्थ ठीक नहीं है। अन्तः शब्द का अवयव अर्थ है, निरवयव परमाणु पक्ष में नहीं रहेगा स्वरूपासिद्ध हो जायेगा। अन्तः और बहिः शब्द से कार्य द्रव्य के अवयव कहे जाते हैं। 'अन्तर्बहिश्च कार्यद्रव्यस्य कारणान्तरवचनादकार्ये तदभावः' (अन्तः और बहि शब्द से कार्य द्रव्य के अवयव कहे जाते हैं, अकार्य द्रव्य में अन्तः और बहिः शब्द के अर्थ नहीं है) ४।२।२० न्यायसूत्र से गौतम गुरु भी इसको कहते हैं। इसी कारण अवयव सम्बन्ध भी व्यतिभेद का अर्थ नहीं है। और भी–अवयवी के ध्वंस और प्रागभाव दशा में जिसके अवयव विभक्त

मालूम पड़ते हैं वे सावयव कहे जाते हैं, जिनके अवयवों का परस्पर विच्छेद अप्रामाणिक है उनका सावयवत्व भी अप्रामाणिक है। किसी प्रकार दुर्जनतोषन्याय से अथवा अभ्युपगम सिद्धान्त से परमाणु को सावयव मान भी ले तो भी नित्य परमाणु के अवयवों के विभाग में कोई कारण न मिलने से निरवयवत्त्व ही में पर्यवसान होगा। अवयव विभाग का कारण आकाश नहीं हो सकता क्योंकि विभाग कर्मज होता है तथा आकाश में कर्म नहीं होता, आकाश नित्य यदि विभाग का कारण हो तो सर्वदा विभाग होता रहेगा, कोई भी अवयवी न ठहर सके। क्रिया के सहकार से आकाश विभाग का कारण हो इसमें प्रमाण नहीं, परमाणु का जब अवयव नहीं सिद्ध होता तब उसमें विभाग-जनक क्रिया कैसे प्रामाणित होगी? अन्दर का छिद्र व्यतिभेद कहने पर भी काम न चले, चारो तरफ से किसी से व्यवधान न हो और मध्य में अवयव न रहे उसको अन्तर छिद्र कहते हैं, परमाणु के अवयव ही नहीं होते इसलिये परमाणु में व्यतिभेद नहीं रह सकता। तब व्यतिभेद हेतु अहेतु है। सभी मूर्तों के साथ संयोग ही आकाश का सर्वगतत्व है। इसलिये आकाश के सर्वगतत्त्व के लिये परमाणु के सावयवत्व की आवश्यकता नहीं, सभी देश को अवच्छेद करके आकाश में शब्द होता है इसलिये उसको सर्वगत कहा जाता है, आकाश में स्पर्श नहीं इसलिये उसके व्यूह नहीं होते। (सभी जगह संयोग और शब्द होते हैं और विभु है इसलिये सर्वगत है ४।२।२१) अव्यूह-अविष्टम्भ विभुत्व आकाश के धर्म हैं ४।२।२२) इन न्याय सूत्रों से कहा गया है।

जिनके अवयव विभक्त हो सकते वे परम अणु नहीं हो सकते इसलिये बाध भी है। जैसे कि अवयवअवयवी प्रवाह की परम्परा में वहीं विश्राम होगा जिससे दूसरा कोई छोटा नहीं हो सके वही परम अणु नाम से कहा जाता है। वह तो अकार्य नित्य होगा, उसका कारण विनाश से अथवा अवयव विभाग से विनाश असंभव होने से सावयवत्व नहीं सिद्ध होगा।

संस्थानवत्त्वात् यह हेतु भी ठीक नहीं है, सामान्यरूप से संयोग तो आगे के सूत्रों से कह दिया गया है, अवयव का संयोग ही संस्थान शब्द का अर्थ लिया जा सकता है। वह नित्य निरवयव परमाणु में स्वरूपासिद्ध है। आकाश आदि से व्यावृत्त परिच्छिन्न परिमाण होना मूर्ति है। (अव्यापी द्रव्य का छ प्रकार का परिमाण मूर्ति है, १ अणु २ महत् ३ दीर्घ ४ ह्रस्व ५ परमह्रस्व ६ परमअणु,) ऐसा वार्तिककार कहे हैं।

मूर्तत्वहेतु से भी सावयवत्व की आपत्ति नहीं दे सकते, अनवस्था आदि दोष के भय से नित्यनिरवयव परमाणु सिद्ध हो जाने पर वहीं मूर्तत्वहेतु. सावयवत्व का व्यभिचारी हो जायेगा। मन में तो पहले से व्यभिचारी है। किसी प्रकार उसका भी अवयव मानने पर अनवस्था मेरु सर्षप साम्य प्रसङ्ग आदि दोष सुस्थिर हो जायेंगे। और भी परम अणु शब्द से ही निरवयव व्यवस्थित है इस लिये परमाणु और सावयव विरुद्धार्थक होंगे। अवयव शब्द से समवायिकारण और सावयव शब्द से समवेतकार्य कहा जाता है। परमाणु अकार्य है उसके साथ ये शब्द विरुद्धार्थक ही होंगे।

शङ्का—परमाणु शब्द का अर्थ है जिससे छोटा न हो वही सबसे छोटा हो। तब एक परमाणु से ही जन्य परमाणु मान लिया जाय, कार्य भी रहेगा और सबसे छोटा भी रहेगा, प्रतिज्ञा वाक्य व्याहतार्थक नहीं होंगे।

समाधान—एक अवयव में अवयवी शब्द का प्रयोग नहीं होता है, एकावयव और अवयवी शब्द व्याहतार्थक है, सावयव शब्द और व्याहतार्थक है, अपने को अपने से सहित नहीं कहा जाता, अवयवी को क्या कहना? कोई भी कार्य संसार में एक कारण से पैदा हुआ नहीं देखा जाता, न कोई दृष्टान्त है। क्षणिकवादी जो विनाश को प्रतियोगी रूप एक कारण से पैदा हुआ मानते हैं उसका खण्डन किया जायेगा। और भी एक ही नित्य परमाणु को कारण मानने पर वह हमेशा रहेगा, सतत उत्पाद होगा, किसी सामग्री की अपेक्षा नहीं है, तो प्रागभाव भी नहीं होगा, तब उत्पाद भी नहीं होगा नित्यत्व ही में पर्यवसान होगा, विनायक बनाने वाले की बानर निष्पत्ति के ऐसा हो जायेगा। शब्दज शब्द स्थल में केवल पूर्व शब्द उत्तर शब्द का कारण होता है यह केवल प्रवाद ही है, आकाश-कुड्य आदि प्रतिबन्धकों का अभाव वहां भी अपेक्षित ही रहते हैं। अवयव से सहित सावयव शब्द का अर्थ है, अवयव और अवयवी दोनों की विद्यमानता दशा में ही सावयव शब्द का व्यवहार प्रामाणिक है। एक ही परमाणुरूप कारण से एक ही परमाणुरूप कार्य मानने पर कार्य के समय अवयव कारण नहीं, कारण अवयव के समय कार्य नहीं, तब उसमें सावयव शब्द कैसे अबाधितार्थक होगा?। एक ही में अपना अवयवत्व और अवयवित्व विरुद्ध है। संस्थान शब्द का अर्थ सावयव पर्यवसायी होता है तब साध्य हेतु एक हो जायेगा। यदि संस्थान शब्द से अविभु का परिमाण लेते हैं तो मूर्तत्व हेतु से ही गतार्थ हो गया, पृथक् वर्णन पुनरुक्त होगा।

शङ्का—संयोग अव्याप्य वृत्ति है, उसका अवच्छेदक कोई देश होता है जो कि अवयव होता है, द्वचणुक को पैदा करने वाला संयोग परमाणु में किसी अवयव को अवच्छेद बनाकर रहेगा इससे परमाणु का सावयवत्व सिद्ध होता है। परमाणु सावयव है, संयोगी होने से, इत्यादि अनुमानप्रयोग होगा, संयोगित्व यदि सावयवत्व व्यभिचारी होगा तो व्याप्यवृत्ति हो जायेगा, यह अनुकूल तर्क होगा, 'संयोगोपपत्तेश्च' इस न्याय सूत्र से यही कहा गया है। और भी—परमाणु के चारों दिशा में चार अंश और उपर नीचे दो अंश संयोग के अवच्छेदक छ अवयव हो जायेंगे, यदि छओं संयोगों को एक ही देश में मानेंगे तो परिमाणवृद्धि नहीं होगी, छओं परमाणुओं से बना हुआ वस्तु परमाणु ही परिमाण का रह जायेगा। इसका श्लोक से भी गान किया गया है 'एक ही वार एक परमाणु का छ परमाणुओं से संयोग होने पर एक परमाणु के छ अंश हो जायेंगे, छओं संयोगों को एक ही देश में मानेंगे तो उनसे बना हुआ वस्तु अणुमात्र ही रह जायेगा।

समाधान—यह पूर्वपक्ष वेदान्तियों का है, चित्सुखाचार्य जी संयोगी से भिन्न संयोग का खण्डन किये हैं। भिन्न संयोग को लेकर यदि पूर्वपक्ष है तो उनके सिद्धान्त का विरोध होगा। यदि अभिन्न संयोग को लेकर है तो संयोग परमाणुत्व समशील होगा उससे पक्षतावच्छेदक और संयोगित्व का ऐक्य हो जायेगा। और दूसरा—संयोग भिन्न देश है या अभिन्न देश है यह विकल्प दो परमाणुओं के संयोग को ले कर हैं तो भिन्न देश कह सकते हैं, दोनों परमाणुओं के भिन्न देश हैं हीं। यदि एक परमाणु में रहने वाले छ संयोगों को लेकर विकल्प है तो समान देश हैं ऐसा कह सकता हूँ, इसमें क्या हानि है ?। छओं संयोगों का एक परमाणुरूप देश है। परम अणु निरवयव परमाणु को ले कर समान देश भिन्न देश यह विकल्प ही वास्तव में व्याघात दोष वाला है। एक परमाणु एक ही देश है, अवयव उसके है ही नहीं। द्रव्यों की समानदेशता विरुद्ध है इस लिये इनके संयोगों को समान देश कहने में कठिनाई नहीं समझें, द्रव्यों की समान-देशता का विरोध ही नहीं है, कारण के लक्षण में कार्य के अधिकरण में कारण का रहना आता ही है, वहाँ कार्यकारण दो द्रव्यों का समानदेश होता है, इस पर्वत के शिखर पर कितने द्रव्य विशेष हैं, इत्यादि व्यवहारों में अनेक द्रव्यों के समान देश का व्यवहार होता है। वास्तव में मूर्तद्रव्यों की समानदेशता समवाय सम्बन्ध से विरुद्ध

है। संयोग सम्बन्ध से तो मूर्तद्रव्य भी समानदेश में रहते हैं। स्थौल्य को नही पैदा करने वाले रूप आदि समवाय सम्बन्ध से भी एक देश में बिना विरोध रहते हैं। द्रव्य भी समवाय सम्बन्ध से एक देश में रहकर स्थूलता नहीं पैदा करते। संयोग सम्बन्ध से एक देश में अनेक द्रव्य रहकर स्थौल्य पैदा करें इसमें कोई बाधक नहीं है।

अव्याप्यवृत्ति संयोग लेकर दोष देना ठीक नहीं है, और जगह अव्याप्यवृत्ति भी संयोग परमाणु में व्याप्यवृत्ति रहे इसमें कोई बाधक नहीं है। अव्याप्यवृत्ति जातीय की व्याप्यवृत्ति जातीयता में कोई विरोध नहीं है। किसी प्रकार का अव्याप्यवृत्तित्व तो इसमें भी है, कालिक अव्याप्यवृत्तित्व अनित्य मात्र में रहने वाला इस अनित्य संयोग में भी है। श्रुतियुक्तिसिद्ध होने से अनवस्था परिहार के लिये परमाणु में विलक्षण संयोग स्वीकार करने में क्या बाधा है? फलमुख गौरव दोष नहीं माना जाता। वास्तव में दिशा को अवच्छेदक मानकर भी इसके अव्याप्यवृत्तित्व का उपपादन हो जाता है। वास्तव में संयोगित्व का व्यापक सावयवत्व नहीं है, आत्मा और मन के संयोग में व्यभिचार है। नित्यों का संयोग नहीं मानेंगे तो ज्ञान आदि के प्रति आत्मा मन; संयोग कारण नहीं बन सकेगा। संयोग का अव्याप्यवृत्तित्व सावयवता मात्र से प्रयोज्य नहीं है। सावयवत्व नहीं रहने पर भी अव्याप्यवृत्तित्व का उपपादन हो सकता है। अव्याप्य वृत्तित्व सावयवत्व के विना अन्यथा सिद्ध है, उक्त तर्क में अनुकूलता नहीं है।

छ दिशाओं से सम्बन्ध से जो परमाणुओं की छ अंश होने की आपत्ति दी गई है वह वास्तविक नहीं है। वास्तव में दिशा एक ही है, उपाधिकल्पित देशों से सम्बन्ध तो व्यावहारिक है। वास्तविक नहीं है, अनेक परमाणुओं के सम्बन्ध के ऐसा अनेक देशों का सम्बन्ध भी हो उससे कोई क्षति नहीं है, संयोग अवयवों से ही अवच्छिन्न हो ऐसा नियम नहीं है, नित्य परिच्छिन्न परिमाण वाले परमाणु दिशा के उपाधि हों, परमाणु देश का छाया और आवरण भी होंगे, वास्तव में छाया या आवरण में देश की अपेक्षा नहीं है किन्तु स्पर्शवाले मूर्त द्रव्य की अपेक्षा है। स्पर्शवाला मूर्तद्रव्य अपने सम्बन्ध से स्थान को रोकता है जिससे दूसरे स्पर्शवान् मूर्तद्रव्य का उस देश से सम्बन्ध नहीं हो पाता, वही आवरण कहा जाता है। यह सब न्यायवार्तिक में स्पष्ट है।

इसी प्रकार जहाँ किसी के व्यवधान से सीधे ठीक तेज का सम्बन्ध नहीं पड़ता किन्तु विरल पड़ता है वहाँ छाया का व्यवहार होता है। ऐसी छाया को ही अन्धकार

नहीं समझना चाहिये, सभी से विलक्षण प्रौढ़ प्रकाशक तेज के ही विरह से अन्धकार का व्यवहार होता है, जहाँ बलवान् आवरण से वैसे प्रौढ़ प्रकाशक तेज विशेष का सम्बन्ध नहीं हो पाता वहां अन्धकार का व्यवहार होता है। छाया में भी देश की आवश्यकता नहीं, स्पर्शवान् मूर्तिमान् परमाणु से तेज का सम्बन्ध रूकने से आवरण और छाया हो सकते हैं।

इसी प्रकार परमाणु में सावयवत्वसाधक क्रियावत्त्व, स्पर्शवत्त्व, द्रव्य का आरम्भकत्व, परत्व और अपरत्व का आश्रयत्व आदि हेतु प्रतिज्ञावाक्य के व्याघातार्थक होने से, व्यभिचारी होने से अप्रयोजक होने से आश्रय की असिद्धि दोष से अनवस्था आदिदोषरूप प्रतिकूल तर्क होने से खण्डित समझना चाहिये। क्योंकि सबसे छोटा जिससे छोटा न हो ऐसा परमाणु शब्द का व्याख्यान पहले किया गया है। वह सावयव कैसे हो सकता है ? सावयव से अवयव छोटा होगा। और जिन कठिनाईयों में जिन प्रमाणों से परमाणु की सिद्धि होती है उनसे ही उसके निरवयवत्व-नित्यत्व आदि धर्मों की भी सिद्धि हो जाती है।

और भी–जो लोग क्रियावत्त्वादि हेतु का प्रयोग करते हैं, उनसे पूछना चाहिये कि ये हेतु अनित्यत्व के कारक होते हैं या ज्ञापक, पहला नहीं हो सकता, जो उत्पाद या नाश को करेगा उसी का अनित्यत्व करना फलित रहेगा, उसमें पहला असंगत है, अनुत्पन्न में उत्पादक क्रिया कैसे रहेगी ?, अन्तिम भी नहीं संभव है, अवयव की क्रिया अवयवों के विभाग द्वारा अवयवी का नाशक होती है, जिसमें क्रिया होती है उसका नाशक नहीं होती यह दर्शन है। जन्म होना ही क्रिया है इससे काम नहीं चलेगा, जन्म ही असिद्ध है, स्वरूपासिद्धि हो जायेगी, ज्ञापक होने पर उससे अनित्यत्व नहीं आ सकता, उत्पादक या नाशक खोजना चाहिये। नहीं मिलने पर ज्ञापक हेतु बाधित हो जायेगा। परमाणु शब्द के शब्दशक्तिमूलक इन सभी अनुपपत्तियों को दिखाते हुए कणभुक् अतिसंक्षिप्त 'अविद्या' सूत्र से सूचित करते हैं।

शङ्का—कोई ज्योतिषी गणिताभिमानी कहते हैं कि जो कोई मूर्तवस्तु है उन सबका विभाग होता है। वर्गमूल निकलता है, वर्गमूल छोटी वस्तु है, एक का भी वर्गमूल उसका तृतीय अंश होता है, परमाणु भी मूर्तवस्तु है, उसके भी अनन्त अंश क्यों नहीं सिद्ध होंगे ?, किन्तु शून्य का वर्गमूल शून्य ही होता है इसलिये शून्य से छोटा

कोई नहीं है, तब शून्य ही जगत् का मूल कारण है, परमाणु नहीं, गणित स्वतन्त्र प्रमाण है, उसमें दूसरे प्रमाण की अपेक्षा नहीं रहती, दो दो चार ही होता है इसमें दूसरा कोई प्रमाण काम नहीं करता।

समाधान—शून्य कोई चीज नहीं है तुच्छ है; उससे कुछ नहीं होता। वह सृष्टि नहीं कर सकता, यदि कोई चीज होता तो वह किसी का वर्गमूल होता, नहीं होता इसलिये तुच्छ है, जिस चीज का वर्गमूल कोई वस्तु न हो शून्य हो ऐसा ही परमाणु है, वहां भी अनवस्था का आदर है, अन्यथा एक का वर्गमूल तृतीयांश ही क्यों हो? अनन्त अंश क्यों न हो। तीन का भी वर्गमूल एक क्यों हो? अनन्त क्यों न हो? शून्य का भी वर्गमूल क्यों नहीं होता? इस प्रश्न पर वे यदि उत्तर करेंगे कि शून्य अंशी नहीं है, उससे कोई छोटा नहीं तब मेरा भी उत्तर होगा कि परमाणु अंशी नहीं परमाणु से कोई छोटा नहीं है, इसलिये उसका भी वर्गमूल नहीं होगा, यदि कहेंगे कि शून्य कोई मूर्त या वस्तु नहीं है परमाणु तो वस्तु है तब कहा जायेगा कि शून्य कोई वस्तु नहीं वह किसी का कारण नहीं हो सकता। जिस छोटी वस्तु से बड़ा बनता है वही छोटा बड़े का वर्गमूल होता है। इसलिये यह सब व्यर्थविडम्बना है।

उस पर शब्दप्रमाण

छान्दोग्य उपनिषद् में जगत् का उपादान कारण अणु है ऐसा पुत्र को पिता बताकर पिता ने पुत्र को कहा, इन वटधानाओं के मध्य से एक को तोड़ो, पुत्र उसको अच्छी तरह चूर करता गया, इतना चूर किया कि उस बट बीज के स्थान पर कुछ नहीं दीख पड़े, पुत्र सोचता था कि इतने छोटे वटधाने को पिताजी तोड़ने को कहे हैं फिर भी छोटा इसका कुछ अंश रह जायेगा तो फिर तोड़ने को कहेंगे इसलिये पूरा तोड़ा जिससे कुछ दिख न पड़े, तोड़कर पिताजी से कहा, हे पिताजी, मैंने इसको तोड़ दिया। पिता ने पूछा—यहां क्या देखते हो?, पुत्र का उत्तर कुछ नहीं, यही सन्दर्भ है, इससे आरम्भवाद छोटे से बड़े को बना बताना है, इसलिये बहुत बड़े वट वृक्ष का उपादान उसका छोटा बीज लिया गया। बटबीज के भेदन से अवयव धारा बताई गई, जब तक दीख पड़े तब तक भेदन से त्रसरेणु को सावयव बताया गया, अप्रत्यक्ष परम अणु को अभेद्य सूचित करके परमाणु में अवयव धारा की विश्रान्ति बताई गई। इसमें

भावशक्त इमनिच् की अतिशय अर्थ में लक्षणा करें, उसमें तात्पर्य ग्राहक आगे के पुराण वचनों को लें, तब अणु-अणीयान् दोनों सूचित होंगे, उससे द्व्यणुक परमाणु भी दोनों अभिप्रेत हो जायेंगे। लक्षणा नहीं मानने पर अणुपरिमाण तक अदृश्य सूचित होगा। उसको भी अणुवस्तु में उपलक्षण मानना पड़ेगा, द्रव्य के बिना कोई परिमाण रहेगा नहीं। इस प्रकरण में आये हुए 'अणोरणीयान्' इति श्रुति शब्दों से अणु द्व्यणुक और अणीयान् परमाणु सूचित होते हैं। इसी प्रकार खिड़की के छिद्रों में फैले सूर्यकिरणों में जो बहुत छोटा भाग दीख पड़ता है वह त्रसरेणु है, उसमें बहुत छोटा परमाणु है।

'जाली के बीच में सूर्य के आने पर जो सूक्ष्म धूली के कण दीख पड़ते हैं, वह तो त्रसरेणु हैं, उससे बहुत उत्कृष्ट सूक्ष्मतर परमाणुओं के परिमाण कहते हैं' ऐसा ब्रह्मपुराण में कहा गया है। उसी से मिलते जुलते परस्पर सहयोग से अर्थ निर्णय में सहायक नीचे का वचन है।

'जाल में सूर्य की किरणों में जो सूक्ष्म धूलिका कण है, वह महत्परिमाणों का पहला है, वह त्रसरेणु कहा गया है'। इस पद्य में महत्परिमाणों का प्रथम त्रसरेणु ऐसा व्याख्यान किया गया, इससे द्व्यणुक शब्द के ऐसा त्रसरेणु शब्द भी योगरूढि माना गया, इससे त्रसरेणु सावयव सिद्ध हुआ और उसके अवयव तीन द्व्यणुक सूचित हुए। ऊपर की श्रुति से दृश्य त्रसरेणु को सावयव बताया गया है, परम अणु को अदृश्य बताया गया है, उसी के अनुसार इसका व्याख्यान करता है। जैसे कुशल मण्डप आदि शब्द को योगरूढ़ कहा गया है। जब उसपर 'जिसका छठा भाग परमाणु कहा जाता है' ऐसा पाठ मिलता है तो वह स्पष्ट हो जाता है, कोई प्रतिकूलता नहीं आती।

द्व्यणुक साधन का उपक्रम

जन्म संस्कार विद्या आदि शक्ति वेदाध्ययन कर्मों का ह्रास देखने से इस सृष्टि सम्प्रदाय का भी ह्रास समझो, इत्यादि कुसुमाञ्जलि से दिये गये श्रुति और युक्तियों से प्रमाणित, प्रशस्तपाद पादाचार्य से प्रतिपादित प्रक्रिया के अनुसार प्रलय हो जाने पर "दिन के पहले भी दिन है, रात्रि के पहले भी रात है इत्यादि संसार की उपाधि वर्षा-ऋतु वर्षा-ऋतु पूर्वक के ऐसा है, सुषुप्ति दशा में सुख-दुःख किसी का जैसे भोग नहीं होता; जैसे पाप-पुण्य दोनों की वृत्ति रुकी रहती है, वैसे ही प्रलय दशा में पाप और पुण्य की

वृत्ति रूकी रहती है वे भोग नहीं पैदा करते, ब्राह्मण से ही ब्राह्मण पैदा होता है ये सब वर्ण व्यवस्थायें उद्भिद् और विच्छू के ऐसे हैं, बीज बोने पर अङ्कुर पैदा होता है, कभी बिना बोये पैदा हो जाते हैं। बिच्छू से विच्छू पैदा होते हैं और भैंस के गोबर में घास मिलाकर रखने पर कुछ समय में विना बिच्छू के भी विच्छू हो जाते है, उसी प्रकार सृष्टि के आरम्भ में ब्राह्मण भिन्न परमात्मा से भी ब्राह्मण हो जाता है। जैसे ऐन्द्र जालिक अकेला भी मायावश अनेक व्यवहार को दिखा देता है वैसे सृष्टि के आरम्भ में एक ही परमात्मा प्रयोजकवृद्ध प्रयोज्यवृद्ध आदि अनेक रूप को धारण कर व्यवहार द्वारा इस शब्द का यह अर्थ है इत्यादि शब्दों का संकेत तथा समय = आचार आदि को बता देता है। इत्यादि कुसुमाञ्जलि में दिखाये गये प्रकार से सृष्टि के आरम्भ की अनुपपत्तियों का परिहार होने पर 'उसने तेज को बनाया' 'उसने प्राणों को बनाया' 'आत्मा से आकाश प्रगट हुआ' 'आकाश से वायु, वायु से अग्नि' इत्यादि श्रुतियों से और कार्यत्व हेतु से आदिमत्त्व के अनुमान से प्रमाणित सर्ग का वैशेषिक भाष्य से भाषित मार्ग से उपक्रम होने पर परमेश्वर की चिकीर्षा से परमाणु में क्रिया होती है, उससे दो परमाणुओं का संयोग होता है, तब द्वयणुक पैदा होता है।

शङ्का—'अरे सबके काम के लिये सब प्रिय नहीं होता, अपने काम के लिये सब प्रिय होता है, 'इत्यादि श्रुतियों से, तथा कोई भी विमर्शकारी अफल अथवा अपने उपयोग में नहीं आने वाले कामों में थोड़ी भी साज वाली प्रवृत्ति को नहीं करता है, यह प्रत्यक्ष देखा जाता है, इससे सभी विमर्शकारियों की प्रवृत्तियों में अपना प्रयोजन अवश्य रहता है, यह निश्चित है। अतः निष्प्रयोजन प्रवृत्त होता हुआ ईश्वर विमर्शकारी नहीं है। अथवा प्रयोजन वाला है, दोनों में कोई भी इष्ट नहीं है, क्योंकि श्रुतियों में ईश्वर को सर्वज्ञ और प्राप्तकाम कहा गया है। इनके विरुद्ध सृष्टि का उपक्रम प्रमाणित नहीं होता।

समाधान—प्रेक्षावान् भी राजा और मन्त्री आदि को कौतुक वश परिश्रम-साध्य क्रीडा कार्यों में प्रवृत्ति देखी जाती है, प्रयोजन के अनुसन्धान के विना भी श्वास प्रश्वास का चलना देखा जाता है इसलिये उपर लिखित नियम मान्य नहीं है। 'लोकवत्तु लीलाकैवल्यम्' इस ब्रह्मसूत्र के शाङ्करभाष्य में यह सब स्पष्ट है, नैयायिकों के यहाँ विना प्रयत्न का जीवनयोनियत्न हमेशा चलने वाला दृष्टान्त है, नैयायिकों के यहां जैसे जिन जिन प्रमाणों से ईश्वर की सिद्धि होती है उन्हीं प्रमाणों से ईश्वरीय चिकीर्षा

कृति और ज्ञानों का नित्यत्व भी सिद्ध होता है, नित्य परमात्मा की चिकीर्षा और कृति में किसी कारण की अपेक्षा नहीं है, यह सुगम मार्ग हैं। अनित्य चिकीर्षा और कृतियों में इष्ट साधनता ज्ञान कारण होता है, उसी में प्रयोजन आ जाता है। तब ईश्वर की चिकीर्षा से परमाणु में कर्म हो सकता है।

शङ्का—परमाणु क्रिया का यदि नित्य ईश्वर की चिकीर्षा कारण हुई तो वह बराबर रहेगी, हमेशा परमाणुओं में क्रिया होती रहेगी, सतत सृष्टि का प्रवाह चलेगा, अथवा क्रिया से विभाग हो जायेगा तब सृष्टि ही नहीं रह सकेगी।

समाधान—सर्ग के आरम्भ में पापपुण्य आदि कर्म फल देने वाले होंगे, उन प्राणियों के अदृष्टों की सहकारिता लेकर ईश्वर की चिकीर्षा परमाणु में कर्म पैदा करेगी, तब सतत कर्म की आपत्ति नहीं है। इन्हीं कर्मों की, सहकारिता से ईश्वर के वैषम्य और नैर्घृण्य दोष का वारण होता है। सृष्टि में कोई सुखी और कोई दुःखी होता है। इसलिये ईश्वर में विषमता आती हैं, दुःखद सृष्टि रचना से निर्दयता आ जाती है, कर्म को कारण मानने से इन दोषों का परिहार हो जाता है, जैसे मेघ धान मव गेहूं आदि के पौधों पर समान रूप से पानी बरसता है, समान रूप से सबका उपकार करता है। किन्तु उनके बीजों के अनुसार फल अलग-अलग होते हैं, उसी प्रकार ईश्वर चिकीर्षा कृति एक है, सबके लिये बराबर सृष्टि है, किन्तु प्राणियों के उपभोग के कारण पाप और पुण्यों के कारण सृष्टि में भेद हो जाता है, किसी के लिए सुखद और किसी को दुःखद पड़ जाता है। इस विषय में ब्रह्मसूत्रविधाता भगवान् व्यास 'ईश्वर में वैषम्य और नैघृण्य नहीं है क्योंकि कर्म की अपेक्षा करके सृष्टि है' वैसे ही श्रुति दिखलाती है ये सूत्र बनाये हैं। ब्रह्म की कर्म की अपेचा में 'यही खराब काम कराता है जिसको अधोगति में ले जाना चाहता है' कौषीतकी ब्राह्मण ३–८–७७ 'पुण्य पुण्य कर्म से पाप पाप कर्म से होता है' ३-२-१३ बृहदारण्यक श्रुतियाँ है। 'जो जैसे मुझे प्राप्त करता है उसको वैसे मैं भजता हूँ' इत्यादि गीतास्मृतियाँ हैं।

शङ्का—सृष्टि में भी कर्म की अपेक्षा है, क्योंकि जीवों के भोग के लिये सृष्टि होती है, भोग का कारण कर्म हैं, कर्म सृष्टि की अपेचा करते हैं, सृष्टि के विना शरीर इन्द्रियां आदि नहीं होंगे। शरीर आदि के विना कर्म नहीं हो सकते, इस प्रकार परस्पर अपेक्षा होने से अन्योन्याश्रय दोष हो जायेगा।

समाधान—हो अन्योन्याश्रय क्या किया जाय ? तौ भी कर्म की अपेक्षा है ही, जैसे बीज अङ्कुर की अपेक्षा करता है, अङ्कुर बीज की अपेक्षा करता है, ऐसा अन्योन्याश्रय चलता है वैसे ही कर्म की अपेक्षा से सृष्टि और सृष्टि की अपेक्षा कर्म यह अन्योन्याश्रय चलेगा। यदि कहें कि जिस बीज से वह अङ्कुर हुआ है वह बीज उस अङ्कुर की अपेक्षा नहीं करता किन्तु दूसरे अङ्कुर से पैदा होता है तो यहाँ भी वैसा समझे। जिस कर्म की अपेक्षा करके यह सृष्टि है वह कर्म इस सृष्टि की अपेक्षा नहीं करता बल्कि वह कर्म उससे पूर्व सृष्टि से पैदा हुआ था। इस प्रकार बीज अङ्कुर के अनादि प्रवाह के ऐसा सृष्टि और कर्म का अनादि प्रवाह है। सृष्टि की विचित्रता भी विचित्र विलक्षण अनादि कर्मों के प्रवाह के अनुसार उपपन्न है। संसार को आदिमान् मानने पर विना कारण की सृष्टि मानने पर विमुक्ति के बाद भी संसारित्व होने लगेगा। कार्य कारण भाव की अनादिता सिद्ध करते हुए न्याय कुसुमाञ्जलिकार 'यह संसार आदिमान् नहीं है' इत्यादि कारिका से संसार प्रवाह की अनादिता प्रगट किये हैं। 'हन्त ये तीन देवता और मैं इस जीवात्मा रूप से प्रवेश करके नाम रूप की सृष्टि करता हूँ'। इत्यादि श्रुतियाँ आत्मा को जीव रूप से परामर्श करती है। जीवत्व शरीर सापेक्ष है वह शरीर पूर्व सृष्टि का है। इस प्रकार संसार की अनादिता वर्णन करती है। 'सूर्य चन्द्र को धाताने पूर्व कल्प के अनुसार कल्पित क्रिया १०-१९०-३० ऋक् संहिता 'इसका यहाँ रूप अन्त आदि सम्प्रतिष्ठा नहीं मिलता। १५।३ गीता आदि इसी प्रकार अनुकूल हैं।

शङ्का—कुछ वेदान्ती कहते हैं कि निरवयव का संयोग ही नहीं होता, सावयवत्व संयोगित्व का व्याप्यव्यापक भाव है, परमाणु पक्ष में संयोगित्व हेतु से सावयवत्व सिद्ध होगा, परमाणु को पक्ष नहीं करके भी संयोगित्व सावयव मात्र वृत्ति है, संयोगिमात्र वृत्ति होने से घटत्व के ऐसा, इस प्रकार अनुमान प्रयोग हो सकता है।

समाधान—यह शङ्का केवल साम्प्रदायिकों को संतोष देने वाली है। श्रुति युक्ति से निरवयव नित्य परमाणु को सिद्ध किया गया है, नित्यों का भी संयोग होता है, सावयवत्व-संयोगित्व का व्यभिचार दिखाया गया है। परमाणु को पक्ष करने पर धर्मी होने ही से वह सिद्ध समझा जायेगा। इनके दिखाये हुए अनुमान प्रयोग में पक्षतावच्छेदक और हेतु एक हो जायेगा, संयोग निरवयव द्रव्य समवेत है, द्रव्यमात्र

वृत्ति होने से, द्रव्यत्व के ऐसा, इस अनुमान से परमाणु में संयोग सिद्ध हो जाता है। दोनों मत में निरवयव द्रव्य ब्रह्म ही है। सावयव वृत्तित्व को उपाधि नहीं बना सकते, परमेश्वर भी विभु सभी मूर्तो का संयोगी है, उसके चिकीर्षा कृति आदि धर्मों में साध्य रहता है, सावयव वृत्तित्व नहीं रहता इसलिये उपाधि लक्षण का समन्वय नहीं होगा। सावयवत्व और संयोगित्व उनके मत में समव्याप्त होने से प्रायः साध्य हेतु अभिन्न पड़ जायेंगे। द्रव्यवृत्तित्व और संयोगिमात्रवृत्तित्व रूप से व्याप्ति बनाने में कोई विरोध नहीं, संयोगित्व द्रव्यमात्र वृत्ति हैं ऐसे अनुमान प्रयोग में कोई बाधा नहीं, संयोगित्व भी फलतः संयोगीमात्र वृत्ति है, इसलिये उनके अनुमान में सिद्ध साधन भी होगा दूसरे पक्ष का निरीक्षण वश।

शङ्का—तीन चार परमाणु ही साक्षात् त्रसरेणु के आरम्भक हो, कारण की बहुत्वसंख्या से त्रसरेणु का महत्त्व हो जायेगा, मध्य में द्वयणुक की कल्पना व्यर्थ है।

समाधान—बहुत परमाणु साक्षाद् स्थूल का आरम्भक नहीं होते, परमाणुत्व से, घट को बनाने वाले परमाणु के ऐसा, जैसे घट को बनाने वाले परमाणु साक्षात् घट को नहीं बनाते, किन्तु त्रसरेणु कपालिका कपाल के द्वारा घट को बनाते हैं। यदि परमाणु ही साक्षात् घट को बनाते तो घट का अवयव परमाणु ही होते, कपालिका कपाल त्रसरेणु नहीं होते, किन्तु घट फूटने पर क्रमशः कपाल कपालिका त्रसरेणु अवयव मिलते है। इस लिये बहुत परमाणु साक्षात् स्थूल का आरम्भक नहीं होते, इस लिये दो परमाणुओं के संयोग से द्वयणुक बनेगा। पक्ष में परम पद न देने पर द्वयणुक भी साक्षात् त्रसरेणु का आरम्भक नहीं होगा, बहुत पद पक्ष में न देने पर दो परमाणु भी द्वयणुक को नहीं बना पायेंगे। साध्य में साक्षात् पद न देने पर परम्परा भी परमाणु त्रसरेणु का आरम्भक नहीं होगा। इस लिये दो परमाणुओं से द्वयणुक की उत्पत्ति होगी, तीन परमाणुओं से किसी द्रव्य की उत्पत्ति नहीं होती। द्वयणुक बहुत्व विशिष्ट से जन्य नहीं है इस लिये उसमें महत्त्व परिमाण नहीं होगा। किन्तु कारणगत द्वित्व संख्या से अणुत्व परिमाण उसमें होता है जो परमाणु परिमाण से कुछ स्थूल है, परमाणुओं में द्वित्व संख्या ईश्वर की अपेक्षा बुद्धि से है। क्रिया वाले दोनों परमाणु आरम्भक संयोग क्यों नहीं पैदा करें इसमें कोई प्रमाण न होने से भी द्वयणुक की सिद्धि हो सकती है, तीन परमाणुओं से पैदा हुआ महान नहीं हो सकता, कारणगत अनेक द्रव्यवत्ता नहीं हो सकती,

अथवा पूर्वोक्त अनुमान से महत् का अवयव साक्षात् निरवयव नहीं हो सकता। वह भी अणु होगा, द्वयणुक की अपेक्षा भोग विशेष नहीं पैदा कर सकता, व्यर्थ होगा, इस लिये उसकी सृष्टि नहीं होगी। दो द्वयणुकों से भी जो बनेगा वह भी कारणगत बहुत्व के विना महान् नहीं होगा, अणु होने से भोगविशेष नहीं होगा, अतः उसकी भी सृष्टि नहीं होगी।

त्रसरेणु सिद्धि

त्रिवृत्त करता हूँ इत्यादि श्रुति स्वारस्य से तीन द्वयणुकों से ही महान् का आरम्भ सूचित होता है, इसलिये तीन द्वयणुकों से त्रसरेणु की उत्पत्ति होती है, वेदान्तियों के यहां त्रिवृत्त शब्द का पञ्चीकरण में उपलक्षण माना जाता है, त्रिवृत्त शब्द का त्रिगुण अर्थ करना नैयायिकों के यहां अधिक स्वारस्य रखता है।

शङ्का—जैसे द्वयणुक सिद्धि के लिये परमाणु साक्षात् स्थूल का आरम्भक नहीं हैं ऐसा अनुमान किये हैं वैसे ही द्वयणुक साक्षात् महत् के आरम्भक नहीं हैं, द्वयणुक होते हुए बहुत होने से, इस अनुमान से दो द्वयणुक से भी कोई अणु द्रव्य पैदा होना चाहिये। यदि ऐसे अनुमान को अप्रयोजक मानेंगे तो द्वयणुक की सिद्धि के लिये जो अनुमान किये हैं वह भी अप्रयोजक होगा द्वयणुकसिद्धि नहीं होगी।

समाधान—दोनों अनुमानों में एक ही व्याप्ति नहीं है कि एक को अप्रयोजक होने पर दूसरे में भी अप्रयोजकत्व आ जाय, किन्तु द्वयणुकपक्ष वाले अनुमान में घट को बनाने वाले द्वयणुकों को दृष्टान्त बनाना पड़ेगा, दृष्टान्त भेद से व्याप्ति का भेद होगा। घड़ा फुटने पर कपाल कपालिका आदि अवयव प्रत्यक्षसिद्ध हैं, क्रमशः फोड़ते हुए किसी प्रकार त्रसरेणु तक अवयव उपलब्ध कर सकते हैं, उसके बाद अवयवों का प्रत्यक्ष नहीं होता। इसी अनुभूतरीति से व्याप्ति अथवा अनुमान प्रयोग बनेगा। द्वयणुक बहुत विनाश के बाद प्रत्यक्षसिद्ध अवयव वाले महान् का साक्षात् आरम्भक नहीं है, द्वयणुक होते हुए बहुत होने से, घट को बनाने वाले द्वयणुकों के ऐसा, इस प्रकार अनुमान प्रयोग होगा, कपाल कपालिका आदि प्रत्यक्ष सिद्ध अवयव हैं, उनके द्वारा ही आरम्भक है साक्षात् नहीं। त्रसरेणु तो प्रत्यक्षसिद्ध अवयव वाला नहीं है, उसका आरम्भक होने में विवाद नहीं।

शङ्का—परमाणु पक्ष वाले अनुमान में भी प्रत्यक्षसिद्ध वैसी व्यक्ति के बल से वही साध्य प्रविष्ट होगा, तब तीन चार परमाणु से ही महान् त्रसरेणु की उत्पति संभव है द्व्यणुक अप्रमाणित हो गया।

समाधान—दूसरे प्रकार से दो परमाणुओं को आरम्भक अवश्य मानना पड़ेगा, जैसे कि घट-कपाल-कपालिकाओं में अवयवी की अपेक्षा अवयवों में गुरुत्व का अपकर्ष सर्वसम्मत है, गुरुत्व का उत्कर्ष या अपकर्ष तो उसके मूलभूत परमाणुओं के उत्कर्ष और अपकर्ष के अधीन है। परमाणुओं में उत्कर्ष-अपकर्ष उसमें संख्याओं की न्यूनता और अधिकता है। वह संख्या आरम्भक ही लेनी है, अनारम्भक संख्या तो इसी वस्तु को लेकर सभी जगह समान बन जायेगी। गुण संख्या साक्षाद् द्रव्य का आरम्भक नहीं हो सकेगी, असमवायीकारण संयोगजनक अवयवों में पर्याप्ति सम्बन्ध से रहने वाली संख्या अवच्छेदकता सम्बन्ध से द्रव्य का आरम्भक होगी, उसमें एकत्व संख्या असमवायिकारण संयोग से विशिष्ट नहीं होगी क्योंकि संयोग दो में रहेगा। एक का संयोग नहीं माना जाता तथा एक आरम्भक भी नहीं होता। त्रित्व आदि संख्या वैसी हैं तो भी अवयव की त्रित्व की अपेक्षा अवयव की द्वित्व संख्या अधिक स्थल पर संभव है, वह द्वित्व संख्या गुरुत्व के उत्कर्ष और अपकर्ष का प्रयोजक होगी, सभी आरम्भक संख्याओं से न्यून द्वित्व संख्या ही गुरुत्व के उत्कर्ष-अपकर्ष का प्रयोजक है ऐसी व्यवस्था है, दो परमाणुओं का संयोग आरम्भक नहीं होगा तो परमाणु की द्वित्व संख्या आरम्भक नहीं हो सकेगी। इस प्रकार परमाणु के द्वित्व में आरम्भकत्व होने के लिये दो परमाणुओं के संयोग को भी आरम्भक मानना पड़ेगा, उससे निर्विघ्न द्व्यणुक की सिद्धि हो जायगी, दो द्व्यणुकों से आरब्ध महान् होगा नहीं, पूर्वकथित रीति से व्यर्थ ही होगा, इसलिये तीन द्व्यणुकों से त्रसरेणु की सिद्धि होगी।

इन परमाणुओं को दूसरे दार्शनिक तन्मात्रा कहते हैं, जिससे छोटा न हो सूक्ष्म निरवयव इत्यादि उनकी भी मान्यता है, वे लोग गुण और गुणी में अभेद मानने वाले हैं, इसलिये गन्धतन्मात्रा रसतन्मात्रा इत्यादि शब्द से कहते हैं, गन्ध-रस आदि उद्भूत हैं इस अभिप्राय से नैयायिक भी वैसा व्यवहार कर सकते हैं। दूसरे लोग आकाश को अनित्य मानते हैं उससे वे शब्द तन्मात्रा भी गिनते हैं। वैसा न्यायशास्त्र में नहीं है।

स्थूल भूत-भौतिकों में कम वेश करके वे लोग पाँचों को उपादान मानते हैं, न्याय-शास्त्र में एक ही उपादान माना जाता है तथा अन्यों को निमित्त माना जाता है।

क्षणिकवाद

सभी क्षणिक होने से परमाणु का नित्य होना नहीं हो सकता, क्षणिकवाद में ध्वंस को अनन्त और प्रागभाव को अनादि नहीं माना जाता, तब ध्वंस का अप्रतियोगित्व होना नित्यत्व भी उनके यहाँ अप्रसिद्ध है तो नित्यत्व के साथ विरोध कैसे कहा जायेगा? उस पर क्षणिकवादी कहेंगे कि ध्वंस का अप्रतियोगित्व अलीक में प्रसिद्ध है और सत्त्व या क्षणिकत्व के साथ उसका विरोध है।

क्षणिकवाद में विप्रतिपत्तिवाक्य

(१) सत्त्व से भिन्न धर्म ध्वंस कारणता का अवच्छेद है या नहीं? नैयायिकों के यहाँ घटत्व-पटत्व-तद्व्यक्तित्व आदि अवच्छेदक हैं इसलिये उनकी विधिकोटि है, निषेधकोटि बौद्धों का है, उनके मत में सभी सत् का ध्वंस होता है इसलिये ध्वंस के प्रति सभी सत् कारण हैं, अनुगत सत्त्व कारणतावच्छेदक है, सत्त्व से अतिरिक्त धर्म ध्वंस का कारणतावच्छेदक नहीं है। इसमें क्षणिकत्व का शब्द से साक्षात् ग्रहण नहीं है तो भी अर्थवश क्षणिकत्व आ जाता है, प्रतियोगी से अतिरिक्त ध्वंस का कारण नहीं होने से वस्तुओं की उत्पत्ति के वाद ध्वंस गलेपतित है इससे क्षणिकत्व आ जाता है। सत्त्व समनियत प्रमेयत्व आदि भी अवच्छेदक हो सकते हैं तो भी बौद्धमत में बाध नहीं होगा, न्यायमत में ही बाध है, जो सत्त्व से अतिरिक्त धर्म हैं वे ध्वंस कारणता के अवच्छेदकत्व के अभाव वाले हैं ऐसा प्रतिज्ञावाक्य होता तो शाक्य मत में प्रमेयत्व आदि का अवच्छेदक होने पर बाध होता, 'यत् सत् तत् क्षणिकम्' इतना ही प्रतिज्ञावाक्य है, वास्तव में घटव्यक्ति के अभाव में भी घटध्वंस पैदा होता है इसलिये व्यभिचार वारण के लिये ध्वंस के प्रति तद्व्यक्तित्व को कारणतावच्छेदक मानना पड़ेगा, इसलिये बाध है ही। २ इसी प्रकार सत्त्व उत्पत्ति का व्याप्य है कि नहीं? यह भी विप्रतिपत्ति वाक्य ठीक नहीं है। यद्यपि इससे भी द्वितीयक्षण में नाश आ जाता है तो भी साक्षात् क्षणिकत्व नहीं आता। इसलिये एक एक को लेकर (३) शब्द आदि क्षणिक हैं या नहीं?। अथवा इससे फलित ४ प्रमेयत्व क्षणिकत्व व्याप्य है या नहीं?

ऐसा विप्रतिपत्ति वाक्य होगा। विधिकोटि शाक्य का है सत्त्व में प्रसिद्ध है, निषेध कोटि सिद्धान्ती का है, उनके यहाँ क्षणिकत्व व्याप्ति अन्तिमशब्दवृत्ति तद्व्यक्तित्व में है। यदि जो सत् है वह क्षणिक है इस प्रतिज्ञावाक्य की अनुकूलता की परवाह न करके विप्रतिवत्ति वाक्य बनावें तो ५ अपने अधिकरण क्षण का उत्तरत्व अपने ध्वंस का व्याप्य है या नहीं? यह भी संभव है। जो कि ६ इस क्षण में जो वृत्ति है वह इस क्षण के अधिकरण समय में वृत्ति है या नहीं? ऐसा विप्रतिपत्तिवाक्य है, उसमें निषेध का प्रतियोगी बौद्ध मत में प्रसिद्ध नहीं है इसलिये त्याज्य है। यदि प्रत्येक पदार्थ की प्रसिद्धि से वाक्यार्थ प्रसिद्धि है, जैसे प्रतियोगीमान् में अवृत्ति हेतुमत्ता ज्ञान से अप्रसिद्ध अभाव की भी अनुमिति मानी जाती है, ऐसी भावना करें तो यह भी पहले के ऐसा है।

क्षणिकत्व का लक्षण

(१) क्षण में रहना क्षणिकत्व नहीं है, घट आदि में सिद्ध साधन हो जायेगा। (२) क्षण का सम्बन्धी होना लक्षण नित्यों का भी कालिक सम्बन्ध मानने पर नित्यों में अतिव्याप्त होगा। (३) स्वतादात्म्य और अपनी उत्पत्ति के अव्यवहित उत्तर में रहने वाला जो ध्वंस उसका प्रतियोगित्व दो सम्बन्ध से स्वविशिष्ट होना क्षणिकत्व है, वह अन्त्य शब्द में प्रसिद्ध है, अव्यवहित उत्तरत्व का लक्षण अपने अधिकरण समय के ध्वंस का अधिकरण जो समय उसके ध्वंस का अनधिकरण हो, तथा अपने अधिकरण समय ध्वंसका अधिकरण हो। इसमें सभी जगह अधिकरणता-कालिक सम्बन्ध से है, यह भी लक्षण ठीक नहीं है। न्याय में क्षण क्षणिक तत्तत्पदार्थ रूप है, अनुगत अव्यवहित उत्तरत्व दुर्वच है ऐसा सार्वभौम पक्षता में कहा गया है। नव्य नैयायिकों के यहाँ अन्त्य शब्द भी दो क्षण तक रहने वाला है। तो भी (४) स्वतादात्म्य, अपना अधिकरण जो क्षण उसमें वृत्ति जो ध्वंस उसका प्रतियोगी जो क्षण उसमें वृत्ति से भिन्न होना, इन दो सम्बन्धों से स्वविशिष्ट होना क्षणिकत्व लक्षण हो सकता है। (५) स्व तादात्म्य, अपना अधिकरण जो क्षण उसमें वृत्ति जो ध्वंस उसके प्रतियोगी क्षण में रहना, इन दो सम्बन्धों से जो स्वविशिष्ट उससे भिन्न ऐसा लक्षण करने पर सौगत मत में स्वविशिष्ट अप्रसिद्ध हो जायेगा। इससे पहला चौथा न्यायमत में महाप्रलय में प्रसिद्ध है। विषयित्व और व्यभिचार आदि सम्बन्ध से अपने अधिकरण

भावी ज्ञान में वृत्तिध्वंस प्रतियोगि क्षण में वृत्ति होने से अपनी अधिकरणता कालिक सम्बन्ध से समझनी चाहिये। इसी प्रकार दोनों वृत्तिता भी कालिक सम्बन्ध से है, अन्यथा ध्वंस के ज्ञान में वृत्तिध्वंस के प्रतियोगीक्षण में वृत्ति होने से अपने अधिकरणक्षणविषयक, अपने अधिकरणक्षण में वृत्तिध्वंस के प्रतियोगी ज्ञान में विषयिता सम्बन्ध से वृत्ति होने से अप्रसिद्धि होगी। अपने अधिकरण स्थूल काल में रहने वाले ध्वंस के प्रतियोगी क्षण में वर्तमान होने से बाध वारण के लिये प्रथम क्षण का प्रवेश है। क्रियास्पन्दरूप क्षण नहीं है। बौद्ध मत में चार क्षण रहने वाले स्पन्द का अभाव होने पर भी क्षणपद से व्यावर्त्य महाकाल न होने से व्यावर्त्य अप्रसिद्ध है, भावत्वरूप क्षणत्व का प्रवेश कर सकते हैं, सिद्धान्ती के मत में अपने अधिकरण महाकाल रूप भाव में वृत्तिध्वंस के प्रतियोगी क्षण में अवृत्ति प्रलय में प्रसिद्धि होगी। अपना अधिकरण दण्ड रूप स्थूल काल को लेकर बौद्ध मत में बाध की शङ्का न करें, उनके यहाँ वैसा काल ही नहीं स्वीकृत है, वास्तव में ध्वंसरूप भी स्थूलकाल विरोधी मत में नहीं माना जाता, इसलिये क्षण पद एक मत में सार्थक भी दूसरे मत में उपरञ्जक रूप में ही सार्थक हो, इसमें कोई बाधा नहीं है।

(६) जो कि पहले के ऐसा कालिक सम्बन्ध से वृत्तिता और अधिकरणता के साथ स्व से विशिष्टत्व क्षणिकत्व कहा गया वै० स्वतादात्म्य और अपने प्रागभाव के अधिकरण क्षण में वृत्ति से भिन्नत्व इन दो सम्बन्ध से। वह ठीक नहीं है क्योंकि महाप्रलय के अव्यवहित पहले तीसरे क्षण में पैदा हुए दो क्षण स्थायी भाव में नैयायिकों का सिद्धसाधन हो जायेगा। पक्षतावच्छेद से अनुमिति को उद्देश्य बनावें तो सामानाधिकरण्य से सिद्धि अनुमिति का प्रतिबन्धक नही होगी ऐसा नहीं कह सकते, क्योंकि पक्षतावच्छेदक को अवच्छेद करके यहाँ अनुमिति उद्देश्य नहीं है, इसीलिये पक्ष में यहाँ विवादाध्यासित ऐसा विशेषण दिया गया है, सामानाधिकरण्य से अनुमिति उद्देश्य रहने पर सामानाधिकरण्य से सिद्धसाधन को वारण करने के लिये वह प्रसिद्ध है। अपने अधिकरण द्वितीय क्षण के प्रागभाव वाले प्रथम क्षण में रहने से पहले कहे हुए दो क्षण स्थायी भाव में सिद्धसाधन नहीं होगा ऐसा नहीं कहना चाहिये, क्योंकि यहाँ अपना अधिकरण द्वितीय क्षण विनाश अवस्था वाली स्पन्द व्यक्ति है, उसके प्रागभाव वाले में

वह नहीं है, अपना अधिकरण ध्वंसरूप द्वितीय क्षण लेंगे, उसका प्रतियोगी ही प्रागभाव वाला प्रथम क्षण हुआ उसमें रहने से सिद्धसाधन वारण हुआ यह भी नहीं कह सकते, भावत्व और अभावत्व का विरोध है, प्रतियोगी होगा तो भाव होगा उसमें प्रागभावत्व नहीं रह सकता, इसमें प्रागभाव को निकाल कर ध्वंसत्व रूप से निवेश करें तो सिद्धसाधन का वारण हो जायेगा किन्तु न्याय की कोटि की महाप्रलय में प्रसिद्धि नहीं होगी। यदि भाव-अभाव साधारण प्रागभाव का प्रवेश करे सो भी ठीक नहीं क्योंकि वैसा प्रागभाव प्रसिद्ध नहीं है, यदि कभी होने वाला अभाव रूप से ध्वंस और प्रागभाव दोनों का अनुगम करके प्रवेश करें, अपने में वृत्ति और अपने में रहने वाले अभाव का प्रतियोगी, इन दोनों सम्बन्ध से कालविशिष्टत्व उसका स्वरूप होगा, उससे भी काम नहीं चलेगा, क्योंकि स्थूल काल नहीं मानने वाले के मत में वह अप्रसिद्ध है।

इसके बाद उनकी युक्तियाँ

सभी क्षणिक है, सत् होने से शरीर के ऐसा, शरीर प्रतिक्षण दूसरा दूसरा होता रहता है। बाहरी प्रत्यय का भेद न होने पर भी अन्त में विशेष देखने से, पकते हुए भूमि के भीतर पाकज वस्तु के ऐसा, यह अन्वयी न्याय वाक्य है, नहीं पकते भूमि के भीतर पाकज वस्तु के ऐसा, यह व्यतिरेकी उदाहरण है। तीन अवयव वाक्यों का प्रयोग है। जैसे पृथिवी के भीतर पार्थिव अग्नियों से पके हुए पार्थिव भाग सूक्ष्म रूप से थोड़ा फरक पड़ने पर भी नहीं मालूम पड़ते हैं, विशेष रूप से रूप स्पर्श आदि का परिवर्तन होने पर स्फुट रूप से मालूम पड़ते हैं, वे उनके परिवर्तन विशेष जिस समय मालूम पड़ते हैं उसी समय सहसा नहीं पैदा होते किन्तु चिरकाल तक थोड़े थोड़े परिवर्तन पाते हुए विशेष रूप से बदल जाते हैं। ऐसा नैयायिक भी मानते हैं, वैसे जाठर अग्नि से हमेशा पकाये जाते हुए आहार प्रतिक्षण शरीर की वृद्धि और ह्रास के कारण रस द्रव्य को पैदा करते हैं। वे शरीर के वृद्धि ह्रास हमेशा मालूम नहीं पड़ते वर्ष आधवर्ष में मालूम पड़ते हैं, किन्तु प्रतिक्षण उत्पन्न होते हैं ऐसा सिद्ध किया जाता है, वे वृद्धि ह्रास पहले के आरम्भक संयोग के नाश के बाद दूसरी क्रिया द्वारा दूसरे आरम्भक अवयव संयोग के विना नहीं संभव हैं। पूर्वोक्त विभाग और संयोग को प्रमाणित करने हैं,

तथा उसी क्रम से अवयवी शरीर आदि व्यक्ति के उत्पाद और विनाश की अनुमिति कराते हैं, इसी प्रकार जहां बाह्य प्रत्यय का भेद नहीं मालूम पड़ता, तो भी कभी-कभी व्यक्ति में विशेषता दीख पड़ती है अथवा अन्त में विशेषता मालूम पड़ती है, वहां प्रतिक्षण विशेषता की अनुमिति करनी चाहिये, इस प्रकार सत्त्व क्षणिकत्व का व्याप्य है यह सिद्ध होता है। जैसे स्फटिक में। उसी प्रकार 'स्फटिक में भी दूसरी दूसरी व्यक्तिओं की उत्पत्ति से सब क्षणिक हैं' पूर्वोक्त हेतु अहेतु है अ. ३ आ. २ सू. १०० पूर्वपक्ष का न्याय सूत्र है। कुङ्कुम से स्पृष्ट कपड़ा आखिर में विशेषरक्त रूप से प्रतीत होता है वहां प्रतिक्षण लाली नहीं होती उसके वारण के लिये बाह्य प्रत्यय का इत्यादि दिया गया है। यहाँ बौद्धों की भाषा के अनुसार प्रत्यय पद से कारण लिया जाता है। उस प्रकार शरीर के अवयव का कारण अन्न पान आदि की कुछ विशेषता प्रतिदिन उपयोग में लायी जाती है। एक प्रकार का ही मालूम पड़ता है। कुङ्कुम रक्त कपड़े में तो बाहरी कारण कुङ्कुम भिन्न रूप से मालूम होता है जो इस समय का है, यह फरक है। अथवा जैसे स्फटिक उदाहरण—स्फटिक प्रत्येक क्षण परस्पर भेद वाला है, गरम ठंढ़ा आदि प्रतिक्षण विरुद्ध धर्म का ज्ञान होने से, तेज और जल के ऐसा,। भाव यह है कि आग और जल में परस्पर विरोधी मालूम पड़ते हुए गरमी और ठंड़क आग और पानी के भेद को सिद्ध करते हैं, विरुद्धधर्मों के अध्यास के विना भेद मानने पर अति-प्रसङ्ग होगा, विरुद्ध धर्मों के रहने पर भी भेद नहीं मानने पर अद्वैत की आपत्ति होगी, उसी प्रकार विरुद्ध गरमी ठंड़क स्फटिक में भी मालूम पड़ते हैं और स्फटिक के भेद की अनुमिति कराते हैं, इस प्रकार प्रतिक्षण सिद्ध भेद प्रतिक्षण उत्पाद विनाश के विना अनुपपन्न होकर स्फटिक को क्षणिक सिद्ध करेगा।

और दूसरे प्रकार से स्फटिक दृष्टान्त का वर्णन---जैसे दीप तेल बत्ती के भेद या हानि से प्रतिक्षण भिन्न है, लेकिन दीप ऐसा उसकी प्रतीति बराबर होती रहती है, जो दीप पहले काल के ज्ञान का विषय था वह इस समय के ज्ञान का विषय नहीं है, क्योंकि पहले का दीप नष्ट हो गया है। इस समय का दीप पहले ज्ञान का आलम्बन नहीं है क्योंकि यह उस समय नहीं था। इस प्रकार एक आकार के ज्ञान का विषय होता हुआ भी दीप जैसे भिन्न हैं वैसे ही एक आकार ज्ञान का विषय भी स्फटिक एक नहीं है। भिन्न भिन्न है। तथा क्षणिक है।

अथवा विभिन्न आकार वाले ज्ञान का विषय स्फटिक भिन्न होता हुआ क्षणिक है। पहले लाल और शीत स्फटिक मालूम पड़ा था। अब उजला और गरम मालूम पड़ता है, एक नहीं है। इस प्रकार प्रतिक्षण भिन्न होता हुआ स्फटिक विभिन्न काल वाले ज्ञान का आलम्बन नहीं हो सकता। एक में रहने वाले अनेक ज्ञानों के भेद से उसके आलम्बन वस्तु का भेद हो जाता है यह सार हुआ।

इसी प्रकार दर्शन और अदर्शन हेतु से क्षणिकत्व सिद्ध होता है, नहीं पैदा होता हुआ अथवा नष्ट होता हुआ घड़ा नहीं दीख पड़ता। पैदा होता हुआ दीख पड़ता है, इससे आया कि दर्शन के समय पैदा होता है और जब नहीं दीखता उस समय नष्ट रहता है, इस प्रकार उत्पाद और विनाश से वस्तुओं का क्षणिकत्व सिद्ध होता है, दीप को एक जगह से दूसरी जगह ले जाने पर जहाँ अदर्शन वहाँ दीप का नाश, जहाँ दर्शन वहाँ दीप का उत्पाद समझ कर क्षणिकत्व है? उसी प्रकार देवदत्त आदि के एक जगह से दूसरी जगह जाने पर जहाँ से गया वहाँ विनाश और जहाँ गया वहाँ जन्म सभी वस्तुओं की क्षणिकत्व सिद्धि होती है।

विनाश के कारण न होने से वस्तुओं का क्षणिकत्व सिद्ध होता है—विनाश का कोई कारण न होने से उत्पत्ति के बाद तुरंत विनाश का आक्रमण होगा, दूसरे क्षण में विनाश होने से एक क्षण वस्तु रह सके इससे क्षणिकत्व सिद्ध हो जायेगा। इसी प्रकार स्फटिक का भी विनाश होगा, सभी पदार्थ उत्पन्नप्रध्वंसी हैं, उत्पन्न होकर तुरत नष्ट होने वाले हैं।

उनकी यह विचार प्रणाली है—अन्वय-व्यतिरेक सिद्ध अपने कारणों से जब कार्य पैदा होते हैं तो उनका स्वभाव कार्य के साथ ही अपने कारणों से पैदा होते हैं, नील के कारणों से नील कार्य पैदा होने पर उसके नीलत्व स्वभाव के लिये बुद्धिमान् लोग दूसरे कारणों की अपेक्षा नहीं करते, तब कार्य विनश्वरस्वभाव या अविनश्वर पैदा होंगे, इनसे तृतीय विकल्प नहीं संभव है। किसी प्रकार विनाश के कारण की अपेक्षा नहीं सिद्ध होती। तब कार्य की उत्पत्ति के बाद उसका स्वभाव से ही विनाश उपस्थित होता है इससे क्षणिकत्व में पर्यवसान हो गया, यदि अविनश्वर स्वभाव मानेंगे तो उसका स्वभाव नहीं बदल सकता कभी विनष्ट नहीं हो सकेगा। जैसे सर्वज्ञ सैकड़ों कारणों से भी नील को अनील नहीं कर सकता। और भी — विभिन्न कारणों से

होने वाला विनाश अपने प्रतियोगी रूप भाव से भिन्न है या अभिन्न है ?, तीसरा कल्प नहीं संभव है, यदि अभिन्न है तो प्रतियोगिभाव के ऐसा उपलब्धि और अर्थक्रिया कर सके, नहीं करता इसलिये अभिन्न नहीं है। अथवा जब वस्तु और उसका विनाश स्वभाव भिन्न कारणों से पैदा होते हैं तब अभिन्न होंगे यह केवल गप होगा, वस्तु स्वरूप नहीं हो सकता। पर परियोगी का कारण तन्तुसंयोगविशेष और विनाश का कारण तन्तुविभागविशेष भिन्न भिन्न हैं। दूसरा भाव से भिन्न उसका विनाश पक्ष भी नहीं चल सकता, पट से अत्यन्त भिन्न घट की उत्पत्ति से जब पट का निरोध नहीं होता तब पट से भिन्न पट विनाश से पट का निरोध क्यों कर होगा ?। निरोध की जगह तिरोधान मानेंगे तो भी विकल्प होगा कि भावों का तिरोधान भाव से भिन्न है या अभिन्न ?, भिन्न पक्ष में भिन्न तिरोधान से भाव का क्या होगा ?, अभिन्न पक्ष में पहले के ऐसा प्रतियोगी के सदृश उपलब्धि और अर्थक्रिया की आपत्ति आयेगी।

और भी–भावों का विनाश ध्रुवभावी है या अध्रुवभावी है ? इतने से क्या होगा ?, यदि भावो का विनाश ध्रुवभावी है तो दूसरे हेतु की अपेक्षा नहीं करता, जो जिसका ध्रुवभावी है वह उसके लिये दूसरे हेतु की अपेक्षा नहीं करता, जैसे दर्पण अपने ध्रुवभावी काच चमक के लिये, इस प्रकार सहचार ग्रह से ध्रुवभावित्व का व्यापकत्व दूसरे हेतु की अनपेक्षा में ज्ञात हो जाता है। उस प्रकार दूसरे हेतु की अनपेक्षा की अनुमित कराती हुई विनाश की ध्रुवभाविता दूसरे हेतु की अपेक्षा को हटा देती है। इस प्रकार विनाश का हेतु कोई नही सिद्ध होता। और भी–जो जिसके लिये दूसरे हेतु की अपेक्षा करता है वह उसका ध्रुवभावी नहीं होता, जैसे कपड़ा अपनी लालिमा के लिये कौसुम्भरंग रूप दूसरे कारण की अपेक्षा करता है इसलिये कपड़े को लाली कपड़े की ध्रुवभावी नहीं है, इस व्यतिरेक सहचार से ध्रुवभावित्व के अभाव और दूसरे हेतु की अपेक्षा के साथ व्याप्यव्यापकभाव का ज्ञान होने पर विनाश में ध्रुवभावित्व के ज्ञान से विनाश में दूसरे हेतु की अपेक्षा न होना सिद्ध हो गया उससे विनाश भाव से भिन्न है या अभिन्न है इत्यादि सभी उपाख्या से रहित कल्पनामात्र का विषय अभाव अनुपाख्येय ही है। अनुपाख्येय में कोई क्रिया नहीं होती, अभाव करता है इसका अर्थ 'भाव' नहीं करता है। जैसे कि कहते हैं 'उसका कुछ नहीं होता, केवल नहीं होना है'। किन्तु परवर्ती भाव पूर्ववर्तीभाव का विनाश है, और उस प्रकार नाशक हेतु नहीं सिद्ध

होने से किसी की अपेक्षा नहीं करने वाला विनाश भाव की उत्पत्ति के बाद भावों का विनाश ध्रुवभावी होता हुआ क्षणिकत्व सिद्ध करता है।

और दूसरा—सब क्षणिक हैं। सत् होने से, लोष्ट के ऐसा, लोष्ट क्षणिक है गुरुत्वाकर्षण होने पर भी गिरना बराबर न होने से। समान तौल वाले दो ढेले एक साथ उपर से गिराये गये, एक भूमि पर आ गया, दूसरा देर से आया, गिरने का कारण गुरुत्व बराबर होने पर भी जल्दी और देर से गिरने का कारण नहीं दीख पड़ता, अगत्या वहां यहीं कहना पड़ता है कि क्षणिक वस्तुओं का सन्तान चलता है, उस सन्तान में कोई जल्दी गिराने वाली कोई देर से गिराने वाली अवस्थायें पैदा हो जाती हैं, इन कथनों से भावों का क्षणिकत्व ही कहा गया।

और दूसरा—कांस के घराटे में गनगनाने वाला एक संस्कार माना जाता है, उसको एक ही समझते हैं, किन्तु वह कभी कोमलक्वणन करता है कभी तीक्ष्ण निनाद करता है, उस कोमलता और तीक्ष्णता का कारण खोजने में जब थकते हैं तब कह पड़ते हैं कि क्षणिक संस्कारों का सन्तान चलता है, उसमें कोई मृदुध्वनि कोई तीव्र शोर करता है, इससे घराटा संस्कार को क्षणिक कहा गया वह भी दृष्टान्त है।

और क्या? सत्त्व को क्षणिकत्व व्याप्य होने में कोई बाधक नहीं है, जैसे कि सत्ता को जाति होने में कोई प्रमाण नहीं है, क्योंकि कार्यता या कारणता का अवच्छेदक नहीं है, सभी सत् में अनुगत प्रतीति न होने से अनुगत प्रतीति सिद्ध भी नहीं है। सामान्य और विशेष पदार्थों में सत्ता का समवाय सम्बन्ध न होने पर भी उनको सन् मानते हैं। जिस किसी सम्बन्ध से सत्ता का रहना मानने पर सभी जगह रह जायेगी, उसका कोई व्यावर्त्य न होने से वह जाति नहीं होगी। और अभाव की भी सत् प्रतीति होने लगेगी। इस लिये अर्थक्रिया का करना ही सत्त्व मानना चाहिये। जो कोई प्रामाणिकत्व सत्त्व मानते हैं उस प्रामाणिकत्व का अर्थक्रिया करना ही में पर्यवसान है, क्योंकि प्रमाण से होने वाली उपलब्धि के विषय को प्रामाणिक कहेंगे, उससे उपलब्धि स्वरूप अर्थक्रिया का करना ही फलित हो गया। कोई भी सत् भाव अर्थक्रिया को नहीं करता ऐसा नहीं है; जिससे अर्थक्रिया को करना रूप सत्त्व लक्षण की अव्याप्ति हो। जैसे कोई सन् भाव है वह सर्वज्ञ के विज्ञान का आलम्बन होता है या नहीं?, यदि आलम्बन नहीं है तब वह भाव विद्यमान है, इसमें प्रमाण नहीं, अथवा सर्वज्ञ का

विज्ञान सर्व विषयक है इसमें कोई प्रमाण नहीं है, क्योंकि उसी सत् का ज्ञान नहीं हुआ, यदि सर्वज्ञ के विज्ञान का आलम्बन हुआ तो उपलब्धि स्वरूप अर्थक्रिया को किया ही, इस लिये अर्थक्रियाकारित्व सत्त्व लक्षण ठीक है।

और वह सत्त्व क्रम और अक्रम का व्याप्य है—सभी भावों की अपनी अपनी अर्थक्रियाओं में कही क्रम और कही अक्रम देखा जाता है, तीसरा प्रकार नहीं है। अन्यथा क्रम अक्रम दोनों स्वरूप तीसरा प्रकार मानने पर इस प्रकार अलग-अलग अनुभूत अवसित यदि कहीं मिल जायेंगे तो संकर होने पर विश्वसनीय नहीं रहेंगे, कहीं क्रम भी अक्रम और अक्रम भी क्रम हो जायेंगे, ऐसी संकीर्णता कहीं देखी नहीं जाती इस लिये उभयात्मक तीसरा प्रकार होने में प्रमाण नहीं है, इनकी अलग-अलग असंकीर्णता प्रत्यक्ष है, वह प्रत्यक्ष सब जगह संभावित संकर को हटा देगा। अन्यथा कहीं भी इनका अभेद होने पर परस्पर संकीर्ण ही मालूम नहीं पड़ते हैं इसलिये इनका संकर नहीं है। प्रत्यक्ष देखा गया क्रम अक्रम का परिहार प्रत्यक्ष ही संकर का निरास करेगा अदृश्य विद्यमान संकर का क्या होगा? ऐसा नहीं कह सकते, प्रत्यक्ष सभी का विरोध करता है, प्रत्यक्ष सिद्ध स्तम्भतादात्म्य से दृश्य मर्कट तादात्म्य तथा अदृश्य पिशाच तादात्म्य का विरोध हो जाता है। जहां कही ऐसे प्रत्यक्ष सिद्ध क्रमयौगपद्य का फरक मालूम पड़े, उसको क्रमयौगपद्य न माने, एक शब्द से व्यवहार के कारण वस्तु एक नही हो पाता, गो शब्दार्थ बैल के ऐसा वाणी में भी विषाणीत्व नहीं होता।

शङ्का—ऐसे क्रमयौगपद्य से भिन्न भी प्रकार है, जिसके अनुसार स्थिर भी पदार्थ सहकारी के समवधान बल से अर्थक्रिया को करते हैं, जैसी अर्थक्रिया क्षणिक पक्ष में होती है वैसे ही स्थिर पक्ष में प्रत्यक्ष सिद्ध है, तृतीय प्रकार पिशाच के ऐसा भले ही अदृश्य हो किन्तु अर्थक्रिया तो प्रत्यक्ष ही है। इसलिये क्षणिकत्व मानना आवश्यक नहीं मालूम होता।

समाधान—ठीक है कि अर्थक्रिया प्रत्यक्ष है, किन्तु प्रत्यक्ष अनुभूत अवसित कहीं क्रम और कहीं यौगपद्य के साथ ही अर्थक्रिया देखी जाती है, इसलिये अर्थक्रिया और वैसे क्रमयौगपद्य का व्याप्यव्यापकभाव मालूम है, तब व्याप्य प्रत्यक्ष सिद्ध

अर्थक्रिया अपने व्यापक वैसे परस्पर विविक्त क्रमयौगपद्य को उपस्थित कराती है तथा अनुभूत वैसे क्रमयौगपद्य से भिन्न तीसरे प्रकार को हटा देती है, वैसा अनुभूत विविक्त क्रमयौगपद्य क्षणिकत्व को सिद्ध करता है। और भी—परस्पर विरोधी दो में एक के निषेध में दूसरे का विधि अवश्य है वहाँ तीसरा प्रकार नहीं हो पाता, जैसे नील के निषेध में अनील का विधान, अनील के निषेध में नील का विधान, नील-अनील दो प्रकारों से तीसरा प्रकार नहीं होता, वैसे अर्थक्रिया की जगह कहीं क्रम रहेगा तो यौगपद्य नहीं, यौगपद्य रहने पर क्रम नहीं, परस्पर असंकीर्ण ऐसे क्रम-यौगपद्य से भिन्न तीसरा कोई प्रकार नहीं हो सकता, ऐसे क्रमयौगपद्य की अर्थक्रिया व्याप्य है। जैसे व्यापक वृक्षत्व की व्यावृत्ति से व्याप्य सरलत्व की व्यावृत्ति होती है, वैसे स्थिर से व्यापक क्रमयौगपद्य की व्यावृत्ति द्वारा स्थिर से व्याप्य अर्थ-क्रिया की भी व्यावृत्ति होगी तब स्थिर असत् हो जायेगा। क्षणिकत्व में क्रम-यौगपद्य समन्वित होता है, अतः अर्थक्रियाकारित्वरूप सत्त्व भी रहा इसलिये सत्त्व-क्षणिकत्व की व्याप्ति है।

भाव अपने स्वाभाविक रूप से अर्थ क्रिया में उपयोगी होते हैं। जैसे दण्ड दण्डत्व स्वभाव से घट में उपयोगी होता है, यह प्रत्यक्ष सिद्ध है। जिस कारण का जिस कार्य के साथ अन्वय व्यतिरेक सिद्ध होता है वह कारण उस कार्य की उत्पत्ति में समर्थ है, और जिस कारण का जिस स्वभाव से अन्वयव्यतिरेक होता है उसी स्वभाव से वह समर्थ है, जैसे घट के प्रति दण्डत्व से दण्ड और कपालत्व से कपाल समर्थ है। वे वैसे दण्ड और कपाल प्रथम क्षण के ऐसा दूसरे क्षण में भी सन् हैं। क्योंकि स्थिर मानते हैं, तब वे पहले क्षण में किये हुए कार्य को दूसरे क्षण में भी करें, तथा दूसरे क्षण के किये हुए को प्रथम क्षण में भी करें, क्योंकि समान रूप में दोनों क्षण में सत् है समर्थ हैं। समर्थ व्यर्थ समय न गवावें, असमर्थ दूसरे समय भी नहीं कर सकता। इस प्रकार स्थिर पक्ष में कार्यों की क्रमशः उत्पत्ति का उपपादन नहीं हो सकता, यदि कहें कि स्थिर भी भाव सहकारियों के क्रमशः समवधान से कार्यों को करते हैं सो भी ठीक नहीं है उसका साधन नहीं हो सकता, जैसे कि सहकारियों से कारणों का कोई संस्कार किया जाता है या नहीं? वह संस्कार भी संस्कार वाले भाव से भिन्न हैं या अभिन्न?।

पहला पक्ष ठीक नहीं, संस्कार के साथ अन्वय व्यतिरेक होने से संस्कार कारण होगा संस्कार वाला भाव व्यभिचार होने से कारण नहीं होगा। यदि कहें कि संस्कार सहकृत भाव के साथ अन्वय व्यतिरेक होने से भाव भी कारण होगा ऐसा देखा गया है तब तो और अनर्थ होगा? एक बार सहकारी से एक संस्कार हुआ फिर भी वह संस्कार सहकारी हो गया तब तो वह भी दूसरा संस्कार पैदा करेगा उसके बाद भी वैसे ही प्रसङ्ग से अनवस्था हो जायेगी। यदि उपकाररूप संस्कार नहीं पैदा करेगा तो सहकारी ही नहीं होगा, कुछ न करें सहकारी हो ऐसा किस कामका?। पहले कल्प का दूसरा—यदि भाव से अभिन्न ही संस्कार है तो भाव ही कारण होगा, यह तो सहकारी के पहले और पीछे जैसे का तैसा है, पहले ही के ऐसी आपत्ति लगेगी कि पीछे पैदा होने वाले कार्यों को प्रथम क्षण ही में क्यों नहीं पैदा करता?। सहकारी अनुपकारी हैं ऐसे दूसरे कल्प में भी बिना किसी की अपेक्षा कारण कार्य में समर्थ हैं तब उत्पत्ति के बाद ही सभी कार्यों को करें, क्योंकि अन्वयव्यतिरेक से सभी के प्रति उसका सामर्थ्य निश्चित किया गया है, तथा दूसरों की अपेक्षा नहीं है। समर्थ काल का क्षेप नहीं कर सकता, नैयायिक भी सामग्री समवधान हो जाने पर कार्य की उत्पत्ति में थोड़ा भी विलम्ब नहीं सहते, यदि समर्थ नहीं है तो सैकड़ों शक्र के वरदान से भी समयान्तर में नही कर सकता, सर्वज्ञ भी नील को कालवश से भी पीत नहीं कर सकते।

शङ्का—विकल्प रहे, कार्यकारण भाव के निर्णय में समर्थ अन्वयव्यतिरेक हैं। वह सहकारी से समवहित भाव को ही कारण निर्णीत करता है केवल भाव को नहीं, इसलिये सहकारि सहित ही भाव कारण है, अतः कारण भाव सहकारी की अपेक्षा नहीं करेंगे यह कहना ठीक नहीं है, क्योंकि सहकारी के बिना असमर्थ है, उससे कार्य नहीं पैदा हो सकेगा।

समाधान—सहकारी से समवहित भी भाव अपने रूप से कार्य में समवहित है या सहकारिरूप से?, यदि पहला पक्ष है तो भाव का अपना रूप सहकारी समवधान के बिना भी है तब सहकारी के बिना भी कार्यों को पैदा करें, सहकारी भाव के स्वरूप को तो नहीं बनाते, अनील किसी भी सहकारी के समाधान से नील नहीं होता, यदि सहकारी रूप से यह दूसरा पक्ष माने तो जिस रूप से कारणता उसी रूप से

समर्थ होगा, तब सहकारी रूप से सहकारी ही समर्थ होंगे, अपने रूप से कारण भाव असमर्थ अकारण हो जायेगा, यह विनायक बनाते हुए का वानर बनना हो गया। सहकारी ही कारण हों तौ भी स्थिर कारण तो हुए, इतने- सन्तोष से भी काम नहीं चलेगा, सहकारियों में भी पहले के ऐसा विकल्प होने पर स्थिर में किसी प्रकार क्रम नहीं बन सकेगा।

शङ्का—कारणता का निर्णय करनेवाला अन्वयव्यतिरेक सहकारी भाव दोनों में हैं इसलिये जबरन दोनों में कारणता है, प्रत्येक से कार्य नहीं होता व्यभिचार है इसलिये प्रत्येक कारण नहीं हैं। **समाधान**—तब केवल भाव से कार्य नहीं होता तो भाव की कारणता नहीं सिद्ध होगी, तथा वह असत् हो जायेगा, अन्त में होनेवाले सभी कारणों के समवधान से कार्य पैदा होता है तो वह अन्तिम समवधान ही कारण होगा, और समवहित भाव सभी कारण नहीं होंगे, असत् हो जायेंगे।

जो कोई कहता है कि अपने कारणों से पैदा हुए पार्थिव स्वभाव घट का जैसे कभी अपार्थिव स्वभाव नहीं होता वैसे ही अपने कारणों से पैदा हुए भाव का विलम्बकारी स्वभाव है इसलिये उत्पत्ति के बाद ही कार्य की उत्पत्ति का प्रसङ्ग नहीं है, सो विचार पर नहीं ठहरने वाला है। जैसे कि अपने कारण से उत्पन्न हुआ भावों का विलम्बकारी स्वभाव सहकारियों के समवधानकाल में भी रहता है या नष्ट हो जाता है? यदि रहता है तो सहकारियों के समवधान काल में भी न करे यदि नष्ट हो जाता है तो वह स्वभाव नहीं है, क्योंकि स्वभावी के नाश के बिना स्वभाव का नाश नहीं होता, स्वभावी भाव रहें और उनका स्वभाव विलम्बकारिता नष्ट हो यह नहीं हो सकता। इसलिए भावों का विलम्बकारी स्वभाव नहीं है। उससे सहकारियों के असमवधान काल में भी उत्पत्ति के बाद ही कार्यों की उत्पत्ति का प्रसङ्ग रहेगा, उस प्रकार स्थिर पक्ष में भावों की अर्थक्रिया क्रमशः नहीं बनती, अक्रम से भी नहीं देखा जाता, इसलिये अर्थक्रिया का व्यापक पूर्ववर्णित क्रम और अक्रम स्थिर से हट गया, तब उससे अर्थक्रिया भी हटी, उससे स्थिर का असत्व आया, पूर्वोक्त क्रम और अक्रम से व्याप्त सत्त्व व्यापक क्षणिकत्व को सिद्ध करता है।

इस प्रकार स्थिर पक्ष में प्रथम क्षण में सम्पादित कार्यों को भाव द्वितीय आदि क्षण में भी करे, यह आपत्ति रहती है, यदि कहें कि प्रथम क्षण में जो पैदा हुआ वह

होई गया, उसको फिर क्या पैदा होना है, द्वितीय आदि क्षण में पहले से भिन्न दूसरे पैदा होते हैं, वे पहले पैदा नहीं हुए थे, इस प्रकार स्थिर पक्ष में क्रम का भी उपपादन हुआ, तो भी ठीक नहीं हुआ, इस पक्ष में भी द्वितीय आदि क्षण में होनेवाले कार्यों को प्रथम क्षण ही में क्यों न करे ? ऐसा दोष दिया गया है। और दूसरा—सभी कार्यों को प्रथम क्षण में ही भाव कर डालेगा, द्वितीय आदि क्षण में कुछ कर्तव्य नहीं होने से असत् हो जायेगा, उससे अर्थात् क्षणिकत्व आ जायेगा, सत्त्व क्षणिकत्व की व्याप्ति सिद्ध रहेगी।

शङ्का—बौद्ध मत में भी प्रथम क्षण ही में अर्थक्रिया तथा सत्त्व है, दूसरे क्षण में तो भाव असत् है, तब किस में किस क्षण में क्रमयौगपद्य अथवा क्रमयौगपद्य का अभाव मिलेगा ?, यदि द्वितीय क्षण में मिला तो भाव दो क्षण स्थायी क्षणिक नहीं हुआ, यदि क्रमयौगपद्य अथवा क्रमयौगपद्य का अभाव कहीं कभी नहीं मिला तो स्थिर पक्ष में विरोध और क्षणिक पक्ष में उसका समन्वय कैसे दिखा सकते हैं। यदि द्वितीय क्षण में भावों में क्रम-यौगपद्य का अभाव उपलब्ध है तो धर्मी भाव स्थिर हो गया, यदि ऐसी उपलब्धि नहीं हुई तो स्थिर में क्रम-यौगपद्य का विरोध नहीं दिखा सके तो भी स्थिर पक्ष स्थिर रहा, उभयतः पाशारज्जु न्याय का प्रसङ्ग हो गया।

समाधान—वास्तव में क्षणिक ही भाव दृष्ट तथा अवसित हैं, स्थिरता की वासना से अक्षणिकता का आरोप करके अक्षणिक भाव का व्यवहार हैं, उस क्षणिक भाव का निर्विकल्पक अनुभव होता है, उस अनुभव में विशेषण-विशेष्य-धर्म या धर्मी नहीं रहते। उस स्वरूप की उपलब्धि ही उसमें रहनेवाले अभावों की उपलब्धि है। अभाव का जिसमें व्यवहार होता है उसका स्वरूप ही अभाव है, उससे अतिरिक्त कुछ नहीं है, सभी उपाख्याओं से रहित अभाव कोई वस्तु नहीं है। सौगत मत में कल्पित दृश्यता वाले घड़े का अनुपलम्भ केवल भूतल स्वरूप का उपलम्भ ही है, केवल भूतल स्वरूप को देखकर ही घट के अभाव का व्यवहार किया जाता है। उससे कोई अनुपपत्ति नहीं है, अभाव का कोई आकार नहीं है जिस आकार से वह ज्ञान का विषय हो सके, व्यवहार का विषय भावरूप ही हो इसमें कोई हानि नहीं है।

शङ्का—बौद्ध मत में अस्थिर क्षणिक भाव अर्थक्रिया जनन स्वभाव वाला है या नहीं ?, यदि नहीं है तो सत् नहीं होगा, स्वरूपासिद्धि होगी, यदि वैसा स्वभाव

वाला है तो सहकारियों की अपेक्षा के बिना केवल भाव कारण से कार्य की आपत्ति होगी, बीजमात्र पृथिवी-पवन-पानी की अपेक्षा के बिना अङ्कुरों को पैदा करने लगेगा, वह अनुभव तथा दृष्ट से विरुद्ध है।

समाधान—सहकारियों से समवहित भी निरपेक्ष समर्थबीज क्षण अङ्कुरों को पैदा करता है ऐसा माना जाता है, समर्थ बीज क्षण से ही पैदा होता है, पूर्व पूर्व बीज क्षण उत्तर उत्तर बीज क्षण के कारण हैं, पहले के बीजक्षण से ही आगे के बीज क्षणों का सन्तान चलता है ऐसा बौद्ध सिद्धान्त है।

शङ्का—सभी सन्तान के भीतर आनेवाले बीजक्षण बीज स्वभाववाले हैं, अन्तिम बीजक्षण के ऐसा सभी बीजक्षणों का अङ्कुर उत्पादन में सामर्थ्य है, तब कुल के बाद पैदा होता हुआ ही बीजक्षण अङ्कुर पैदा करने का व्यसनी हो जायगा।

समाधान—पहले पहले के सन्तानों के भीतर चलने वाले पृथिवी-पवन-पानी के समवधान से कोई अतिशय पैदा होता है, वैसे अतिशय वाले पृथिवी-पवन-पानी और बीजक्षणों की परम्परा में पैदा हुआ दूसरा बीजक्षण समर्थ होता है, और वह समर्थ पृथिवी-पवन-पानी क्षणों से समवहित होता हुआ भी अनपेक्ष ही अङ्कुर को पैदा करता है ऐसा सिद्धान्त है।

शङ्का—यदि अनपेक्ष बीज क्षण समर्थ है तो पृथिवी आदि क्षणों से समवहित ही पैदा करता है यह नियम क्यों है, पृथिवी आदि के बिना भी करे, यह आपत्ति रहेगी।

समाधान—पहले वर्णित रीति से अतिशय वाले पृथिवी-पवन-पानी और बीज क्षण सन्तान आगे चल रहा है, उस सन्तान में जो बीज क्षण है वह पृथिवी आदि क्षणों के साथ ही है, वैसे पृथिवी आदि क्षणों से असमवहित समर्थ बीज क्षण नहीं मिलेगा, इसलिये समवहित ही करता है यह नियम समन्वित होता है।

शङ्का—तब तो स्थिरवाद का सहकारिवाद आ गया, उस पक्ष में क्षिति आदि भावों से सहकृत ही बीजभाव अङ्कुर पैदा करता है।

समाधान—सम्मिलित सभी क्षिति आदि क्षण और बीज क्षण से अङ्कुर पैदा होता है, कौन मुख्य कारण है? कौन सहकारी हैं? इसका निर्णय अशक्य है। कार्योत्पत्ति के नियम से पूर्व में होना कारणता का निर्णायक है, इसलिये सभी कारण

हैं। यदि सभी कारण अङ्कुर उत्पाद में समर्थ हैं तो प्रत्येक निरपेक्ष एक साथ अङ्कुर उत्पन्न करे, तब अनेक अङ्कुर की उत्पत्ति एक बीज क्षण से होने लगेगी, ऐसी आपत्ति नहीं दी जा सकती, क्योंकि अन्वयव्यतिरेक से जैसे कारण का निर्णय होता है वैसे कार्य का भी निर्णय होता है, जैसे कार्य के साथ अन्वय और व्यतिरेक हो, सामग्री रहने पर वैसे ही कार्य की आपत्ति दी जा सकती है, घड़े की सामग्री रहने पर कपड़े की आपत्ति नहीं हो सकती, वैसे ही सभी पृथिवी-पवन आदि बीज क्षणों का एक अङ्कुर के साथ ही अन्वय व्यतिरेक हैं इसलिये एक ही अङ्कुर होता है। एक ही से अङ्कुर हो जायेगा और न करें यह नहीं कहा जा सकता साथ करना ही देखा गया है। औरों की क्रिया के बिना साथ करना नहीं हो सकता। और भी पूर्व पूर्व कारणों से आगे वाले साथ २ पैदा होते जाते हैं, उनके कारण भी सन्तान में साथ चल रहे हैं, अतः अपने कारणवश सब समवहित हो गये हैं, कृतकृत्य होने पर भी उनको कौन हटायें ?, और वे अचेतन हैं, समझदार नहीं कि 'हम लोगों में एक ही से कार्य हो सकता है, हम सभी का सन्निहित होना व्यर्थ है' ऐसा सोचकर हट जाने में समर्थ हो सकें। क्षितिक्षण क्षितिक्षण का कारण है, इसी प्रकार पवनक्षण भी पवनक्षण का कारण है, इस प्रकार कार्यभेद की आपत्ति न समझें, क्योंकि कारणभेद से कार्यभेद नहीं होता किन्तु सामग्रीभेद से कार्यभेद होता है, अन्यथा नैयायिकों के यहाँ भी भिन्न प्रकार के अनेक कारण की जगह कार्यभेद का प्रसंग होगा। उसी प्रकार यहाँ अङ्कुर की सामग्री है, इसलिये भिन्न कार्य का प्रसंग नहीं है। क्षिति आदि का यहाँ समवधान उपसर्पण प्रत्ययों से है।

शङ्का—क्षणस्थायी भाव उत्पत्ति के बाद दूसरे भावों से मिलने के समय पाने में भी समर्थ नहीं होंगे, आपसी झमेलों में अर्थक्रिया का उनसे जन्म कैसे संभव होगा ?, इसलिये हेतु असाधारण होगा। साध्य धर्मवाले शब्द आदि सपक्षों में हेतु न रहने पर व्याप्ति की सिद्धि नहीं होगी, साध्य हेतु का सहचार ज्ञान करने में साध्य होने पर सिद्धसाधन दोष होगा। और भी—दृश्यमात्र में व्याप्तिज्ञान हो तो दृश्य और अदृश्य सभी में उपसंहार वाली व्याप्ति न सिद्ध हो। उससे दृश्य भिन्नों में क्षणिकत्व की व्याप्ति का संदेह हो सकता है। उससे जो कोई दृश्य या अदृश्य है वह सब क्षणिक है ऐसी सभी में उपसंहार वाली व्याप्ति दिखानी चाहिये। सब में उपसंहार वाली व्याप्ति

होने पर भी शब्द आदि में सहचार ग्रहण के लिये क्षणिकत्व निश्चय आवश्यक होगा तब सिद्धसाधन दोष रहेगा ही।

समाधान–सब में उपसंहार वाली व्याप्ति दिखाने के लिये व्यतिरेक सहचार का उपयोग किया जायेगा, जहाँ क्षणिकत्व नहीं है वहाँ सत्त्व भी नहीं है, जैसे असत् शश-विषाण आदि, इसके लिये हेतु प्रदर्शन आवश्यक है तथा सिद्धसाधन का प्रसङ्ग नही है।

और भी—स्थिरवाद में सहकारी का उपपादन नहीं होता है। भाव अपने कार्य की उत्पत्ति में सहकारी की अपेक्षा करता है तो वहाँ अपेक्षा क्या है ?, क्या सहकारियों के साथ ही करता है ? ऐसा अन्वय सहचार से सम्पन्न भाव का स्वभाव भेद है, अथवा सहकारि के बिना नहीं करता, ऐसा व्यतिरेक के द्वारा भाव का स्वरूप होता है ?, अथवा सहकारियों से उपकृत ही करता है ऐसा कोई उपकार विशेष है। पहला नहीं हो सकता, भाव का स्वभाव भाव के कारणों से हो पैदा होता है, दूसरे के अधीन नहीं होता, सहकारी होने पर रहे और सहकारी के न रहने पर न रहे, ऐसा स्वभाव नहीं होगा। सहकारी की व्यावृत्ति में स्वभाव की व्यावृत्ति नहीं होना गुण ही है, स्वभाव की व्यावृत्ति होने पर सहकारी के विना भी करने लगे। ऐसा कहें तो वह स्वभाव भेद जो नहीं बदलता वह सहकारी समवधान में जैसे करता है वैसे सहकारी के वैकल्य में भी करे। भागते हुए भी सहकारियों को गले में पास से बाँध कर लावे न लावे तो न करे, सहकारियों के साथ ही करता है ऐसे स्वभाव को छोड़ दे, वैसा ही सहकारियों के बिना नहीं करता है ऐसा दूसरा स्वभाव है, सहकारियों के न रहने पर अकर्तृ स्वभाव दूसरे समय आते हुए सहकारियों को हटा कर नहीं करे, यदि करे तो सहकारी के विना नहीं करता, इस स्वभाव को छोड़े। यदि सहकारी के समवधान में कर्तृस्वभाव और सहकारियों के असमवधान में अकर्तृ स्वभाव माने तो कर्तृस्वभाव और अकर्तृस्वभाव इन दोनों विरुद्ध धर्मों का एक जगह अध्यास होने से वस्तु का भेद हो जायेगा और क्षणिकत्व फलित हो जायेगा। कालभेद से विरोध का परिहार नहीं होगा, कालभेद हो किन्तु धर्मीका भेद नहीं हुआ, एक वस्तु में धर्मों का विरोध रहा ही। तीसरा उपकार पक्ष संस्कार स्वरूप मानकर पहले ही खण्डित किया गया है। जिसमें अनवस्था आदि दोष दिखाये गये हैं। इसलिये सत्वक्षणिकत्व की व्याप्ति सिद्ध है।

क्षणिकवाद का खण्डन

शरीरमात्र का प्रतिक्षण उपचय और अपचय को देखकर भावमात्र को क्षणिक मानना युक्त नहीं होगा, अकवन की लता में कड़ुवा को पाकर बुद्धिमान् लोग मृणाल गुण से नहीं ड़रते, जहाँ प्रतिक्षण परिवर्तन मालूम पड़ता है वहाँ क्षणिकत्व हो, जहाँ स्फटिक आदि में परिवर्तन नहीं दीख पड़ता, स्थिरता दीख पड़ती है वहाँ स्थिरता सिद्ध है। शरीर में विशेष देखने से भेद सिद्ध करता हुआ बौद्ध दूसरी जगह भी भेद सिद्ध करता है, यह ठीक नहीं है, जहाँ विशेष दर्शन है वहाँ भेद सिद्ध हो, जहाँ विशेष नहीं देखते, अथवा सभी जगह भेद सिद्ध करना अनुचित है, दर्शन के अनुसार स्वीकार करना चाहिये, नियम में कारण नहीं होने से जैसा देखे वैसा स्वीकार करें अ ३ आ २ सू ११' न्यायसूत्र वास्तव में विशेष दर्शन से भेद सिद्ध होगा क्षणिकत्व नहीं सिद्ध होगा। क्योंकि पहले के ही शरीर के अवयव स्थिर ही आहार परिपाक से बने अवयवों के साथ पूर्व व्यूह के परित्याग और स्थूल में दूसरे व्यूह को करते हैं, क्षणिक होने से नहीं। दूसरे अवयवों के साथ से पूर्व व्यूह का परित्याग करते है क्षणिक होने से नहीं इसमें विनिगमक हमसे न पूछना चाहिये न मुझे बताना पड़े, क्योंकि आहार अवयव उपचय आदि से मैं शरीर का भेद नहीं सिद्ध कर रहा हूँ जिसमें संदिग्ध असिद्धि बाधक बन सके। बौद्धों को क्षणिकत्व सिद्ध करना है, व्यभिचार संशय होने पर व्याप्ति संशय से क्षणिकत्व की सिद्धि नहीं हो पायेगी। उसी में दिखाया हूं कि शरीर में भेद क्षणिकत्व के कारण नहीं है किन्तु भोजन के अवयवों के समवधान से जो उपचय या अपचय हुआ है उसी के कारण शरीर में भेद हुआ है, इसलिये केवल भेद दर्शन से क्षणिकत्व की सिद्धि नहीं हो सकती।

और भी—शरीर के उपचय और अपचय देखने से शरीर में क्षणिकत्व सिद्ध करना मेरे मुख में जिह्वा नहीं है इसके ऐसा बाधित है, जैसे कि पहले से अवस्थित स्थित पदार्थ में दूसरे द्रव्यों के संयोग से वह पहला पदार्थ उपचित हुआ ऐसा व्यवहार होता है, तथा पहले से अवस्थित ही पदार्थ कुछ अवयवों के विनाश या विभाग से अपचित कहा जाता है, निरन्वय विनष्ट वस्तु उपचित है ऐसा व्यवहार नहीं किया जाता, जैसे गौ उपचित है या अपचित है ऐसा बुद्धिमानों का विना भ्रम का विनष्ट गौ अर्थ में व्यवहार नहीं होता।

और वैसा न्याय सूत्र है 'भावों का क्षणिकत्व नहीं है उत्पत्ति और विनाश के कारण उपचय और अपचय की उपलब्धि है'।

शङ्का—दूध से दधि होने में दूध के नाश का तथा दधि के उत्पाद का कारण नहीं दीख पड़ता तो भी वहाँ दूध का नाश और दधि का उत्पाद नैयायिक मानते हैं वैसे ही स्फटिक आदि के विनाश का कारण नहीं पाते हुए भी विनाश को स्वीकार करें।

समाधान—क्षीर का नाश तथा दधि का उत्पाद प्रामाणिक है इसलिये उनके कारणों का अनुमान होता है, स्फटिक आदि स्थिर पदार्थों का उत्पत्ति या विनाश ही नहीं सिद्ध है, इसलिये क्षणिकत्व के लिये स्फटिक दृष्टान्त नहीं है।

परिणामवाद की आलोचना

सांख्य विद्वान् परिणामवाद से दूध दधि का समाधान करते हैं—कार्यों का उत्पत्ति और विनाश नहीं होता, किन्तु आविर्भाव और तिरोभाव होता है, उत्पत्ति मानने पर पहले असत् का उत्पाद मानना पड़ेगा, और असत् सत् कैसे हो सकता है, अभाव से भाव की उत्पत्ति नहीं होती, इसी प्रकार 'हे सौम्य वह संसार पहले भी सत् ही था' इत्यादि श्रुतियाँ समन्वित होती हैं। भावों का निरन्वय विनाश नहीं हो सकता, क्योंकि भाव अभाव नहीं बन सकता, वस्तुओं के तिरोभाव से उनका प्रत्यक्ष नहीं हो पाता, तिल में रहा हुआ तेल पेरने से प्रगट होता है, नहीं तो बालु से तेल क्यों नहीं निकलता। वैसे ही दूध में पहले तिरोहित दधि खटास वाले द्रव्य विशेष के सम्बन्ध से परिणत होकर प्रगट होता है। और उस प्रकार दूध, दधि और स्फटिक आदि का उत्पाद तथा विनाश न होने से क्षणिकत्व के लिये स्फटिक आदि दृष्टान्त नहीं हैं।

क्षीर विनाश होने पर विना गुण बदले क्षीर के अवयवों से ही दधि की उत्पत्ति मानेंगे तो दधि में भी दूध का स्वाद आने लगेगा, यदि परमाणु पर्यन्त क्षीर का विनाश मानकर और परमाणु में पाकवश रस परिवर्तन करके फिर दधि रस वाले परमाणुओं से क्रमशः दधि का आरम्भ मानने पर दधि से दधि का आरम्भ हुआ, दूध से दधि बनने का सभी का व्यवहार विरोध करेगा, तथा परमाणु में दधित्त्व जाति का विरोध न्याय सिद्धान्त करता है, जैसे कि अनुमान प्रयोग—दधित्व परमाणु में वृत्ति है, अवयव और अवयवी में रहने वाली जाति होने से, पृथिवीत्व के ऐसा, पट के अवयव और

अंशु के अवयवी तन्तु में वृत्ति तन्तुत्व जाति में व्यभिचार वारण के लिये उस अवयव के अवयवी में रहने वाली ऐसा हेतु दल में जोड़ा जायेगा। अथवा द्व्यणुक वृत्ति जातित्व हेतु हो। दधित्व परमाणु वृत्ति नहीं है, पृथिवीत्व व्याप्य जाति होने से पटत्व के ऐसा, इस अनुमान से सत्प्रतिपक्ष नहीं समझना चाहिये। पटत्व दृष्टान्त वैसा नहीं है, अवयव संस्थान से पटत्व जाति की अभिव्यक्ति होती है, परमाणु में अभिव्यञ्जक अवयव संस्थान न होने से वहां पटत्व जाति नहीं रहती। उससे परमाणु वृत्तित्वाभावरूप साध्य का व्यापक और पृथिवीत्व व्याप्य जातित्व रूप हेतु का अव्यापक उस जाति के अभिव्यञ्जक का अभाव उपाधि हो जायेगा। दधि के दधित्व जाति का अभिव्यन्जक रस विशेष वहां हो सकता है। परमाणु में दधित्व वारण के लिए रस विशेष वाला अवयवित्व को अभिव्यन्जक नहीं मान सकते रसविशेष को मानने में लाघव है, तथा तुल्ययुक्ति से गन्ध विशेष वाले अवयवित्व को पृथिवीत्व का अभिव्यञ्जक मानने से परमाणु में पृथिवीत्व का विरह हो जायेगा। अथवा दधि का द्व्यणुक दधि के उपादान से जन्य है, जन्य दधि होने से, स्थूल दधि के ऐसा। या दधि द्व्यणुक का उपादान क्षीर का आरम्भक नहीं है, दधि का अवयव होने से, दधि के आरम्भक दधि के अवयव के ऐसा, इत्यादि।

परिणाम वाद का खण्डन

वह सब ठीक नहीं है, सत् का सामग्री के अधीन होना विरुद्ध है, हाथ के आमले के ऐसा सत् कार्यों की प्राप्ति के लिये बुद्धि पूर्वक सामग्री सम्पादन के लिये आयास नहीं देखा जाता, आविर्भाव के लिए आयास नहीं कर सकते, आविर्भाव भी सत् होने से उसके लिये भी कारण व्यापार अनावश्यक है, आविर्भाव को असत् मानने पर सिद्धान्त का विरोध होगा। आविर्भाव का आविर्भाव होने पर अनवस्था होगी, कहीं भी आविर्भाव की विश्रान्ति मानने पर असत् की उत्पत्ति होगी तब सभी जगह असत् की उत्पत्ति मानने में कोई बाधा नहीं है। उत्पत्तिवाद में ऐसी अनवस्था का प्रसङ्ग नहीं है, आद्य क्षण सम्बन्ध उत्पत्ति है। सम्बन्ध का सम्बन्ध अनवस्था भय से कोई नहीं मानता संयोग गुण है इसलिये उसका समवाय माना जाता है। आविर्भाव को आद्य क्षण सम्बन्ध रूप नहीं मान सकते, उसी असत् की उत्पत्ति माननी पड़ेगी, उसको सत् मानने पर सामग्री सम्पादन व्यर्थ होगा। तथा सत् कार्य का तो सभी क्षण में सम्बन्ध संभव

होगा। अलीक से व्यावृत काल में वृत्ति होना या काल का सम्बन्ध सत्त्व है। आविर्भाव के पहले काल से सम्बन्ध न होने पर भी सत् है इसमें श्रद्धा नहीं है। श्रुति तो अभाव से भाव की उत्पत्ति का निषेध करती है उत्पत्ति मात्र का निषेध नहीं करती।

और भी—पूर्व व्यूह से दूसरे व्यूह का साक्षात् अनुभव होता है, उससे पूर्व व्यूह के निरोध का अनुमान होता है, समान उपादान वाले दो मूर्त द्रव्यों का विरोध है, और वैसा सूत्र है 'दूसरे व्यूह से दूसरे व्यूह की उत्पत्ति का दर्शन पूर्व द्रव्य की निवृत्ति का अनुमान है'। सुवर्ण में कुण्डल से कटक की रचना देख कर कुण्डल आकृति के नाश का अनुमान होता है। उसी प्रकार दधि की आकृति या स्वाद देखकर क्षीर के विनाश का अनुमान होता है। जिस कुण्डल सुवर्ण से कटक बना उसी से कटक आकृति नष्ट करके फिर कुण्डल बनाया जाता है। यह व्यवस्था परिणामवाद में हो पाती है, क्योंकि सुवर्ण में कुण्डल का तिरोधान है विनाश नहीं, आरम्भ या संघातवाद में कुण्डल का सर्वथा विनाश होने पर फिर कुण्डल नहीं दीख पड़ेगा इत्यादि व्यवस्था से आरम्भवादी को मोह में नहीं पड़ना चाहिये, आरम्भवाद में जिस कार्य का जिसको स्वरूप योग्य उपादान मानते हैं तथा इससे यह होगा यह व्यवहार करते हैं, परिणाम तथा सत्कार्यवादी उस कारण में वह कार्य सूक्ष्म रूप से है, या तिरोहित है, ऐसा मानते हैं तथा व्यवहार करते हैं। सुवर्ण कुण्डल का सभी सुवर्ण स्वरूप योग्य उपादान है, कटक सुवर्ण भी सुवर्ण है, उससे फिर कुण्डल हो ही जायेगा। एक सुवर्ण में एक समय कटक कुण्डल दोनों विरुद्ध हैं, एक के नाश के बाद ही दूसरे का उत्पाद होगा, दोनों का सुवर्ण उपादान है, कटक कुण्डल के नाश से सुवर्ण का नाश नहीं होता, इसलिये क्रमशः एक का नाश और दूसरे का उत्पाद संभव है।

और भी—क्षीर के परमाणु अवश्य हैं, वे ही विशेष पाकज गुण के कारण दधि के आरम्भक होंगे। परमाणु में दधित्व की क्या आवश्यकता है?, परमाणुओं में पृथिवीत्व व्याप्य जाति के न रहने पर भी परमाणु ही विशेष पाकज गुणवश अनेक प्रकार के पार्थिव द्रव्य को बनाते हैं, परमाणुओं में विशेषाधायक विशेष पदार्थ माना ही गया है, इसीसे तो पार्थिव परमाणु ही धान-गेहुँ-यव आदि अनेक विलक्षण पार्थिवों को बनाते हैं, विशेष पदार्थ की महिमा से गेहूँत्व-यवत्व आदि का सांकर्य नहीं होता, तथा यवत्व गेहूँत्व आदि परमाणुओं में नहीं रहते। परमाणु में दधित्व साधक

पहले कहे हुए अनुमानों में अनुकूल तर्क नहीं है, तथा पृथिवीत्व व्याप्य जाति यदि परमाणु वृत्ति हो तो पटवृत्ति हो ऐसा विपरीत तर्क भी है। वैसे—दधि के आरम्भक परमाणु दधित्व के आश्रय नहीं हैं। नित्य पृथिवी होने से, पट के आरम्भक परमाणु के ऐसा, इत्यादि विपरीत अनुमान भी है। व्यञ्जक का नहीं रहना इत्यादि उपाधियों से इस विपरीत अनुमान में व्याप्यत्वासिद्धि का संदेह नहीं करना चाहिये, पूर्वोक्त दधित्व यदि परमाणुवृत्ति होगा तो पटवृत्ति होगा, इस प्रतिकूल तर्क से रस विशेष वाला अवयवित्व को दधित्व का व्यञ्जक माना जायेगा।

और भी—सभी जगह उपादान के उत्कर्ष और अपकर्ष से उपादेय कार्य का उत्कर्ष और अपकर्ष देखा जाता है, यहाँ भी दधि के उत्कर्ष और अपकर्ष के लिये दूध का उत्कर्ष अपकर्ष अपनाया जाता है। जैसे इतने दधि के लिये, इतना दूध तौला, गाय दधि के लिये गाय दूध, सघृत दधि के लिये मक्खन सहित दूध आदि, अतः दधि का उपादान दूध है। पाक वश रस और द्रवत्व आदि का परिवर्तन है।

शङ्का—आग के उत्कर्ष और अपकर्ष के लिये लावन के उत्कर्ष और अपकर्ष को अपनाया जाता है, दोनों का उपादान एक नहीं हैं, इन्धन पार्थिव है, और आग तैजस है। इससे उक्त नियम व्यभिचरित है, उससे प्रकृत में कुछ नहीं सिद्ध होगा।

समाधान—जिसके उत्कर्ष के लिये उसमें रहनेवाली जो द्रव्यत्व व्याप्य जाति, उस जातीय का जो ि या जाता है, उसके उपादान का उपादेय वह होता है, ऐसा नियम है आग में रहनेवाली द्रव्यत्व-व्याप्य तेजस्त्व जातीय लावन नहीं है इसलिये व्यभिचार नहीं है। अनुद्भूत रूपवाले तेज के उत्कर्ष के लिये कुछ दूसरों की भी आवश्यकता पड़ती है इसलिये उपादेय में उद्भूत रूपवाला ऐसा विशेषण दिया जाता है। उपादेयता यहाँ साक्षात्परम्परा साधारण लेना है, इसलिये पट का उपादान तन्तु और तन्तु का उपादान तूल लेकर व्यभिचार नहीं होगा। जो दधि है वह दूध से आरम्भ नहीं है ऐसी व्याप्ति स्थूल दधि में गृहीत करके दधि का द्व्यणुक दूध के परमाणु का उपादेय नहीं है, दधि होने से, इस अनुमान से दूध के परमाणु भी सिद्ध नहीं होंगे ऐसी कोई आपत्ति नहीं है, द्व्यणुक को बनाने वाले परमाणु दूध के ही हैं किन्तु परमाणु में दूधत्व-दधित्व जाति नहीं मानते इसलिये इन अनुमानों का कोई विरोध नहीं है, सत्ता-द्रव्यत्व और द्रव्यत्व साक्षाद् व्याप्य जातियों से भिन्न जातियाँ परमाणुओं में नहीं मानी जाती,

जब दधि के परमाणु नहीं होते, क्षीर के परमाणुओं से ही दधि का आरम्भ है तब क्षीर-अवयवों के साथ दूसरे परमाणु भी अदृष्टवश आकृष्ट होकर दधि क्यों नहीं बनावें ? ऐसा संदेह न करें, दधि का उत्कर्ष अपकर्ष दूध के उत्कर्ष अपकर्ष का अनुविधान करता है ऐसा पहले दधि का उपादान क्षीर के परमाणु सिद्ध किये गये हैं, उस रीति से दूसरे परमाणु दधि के उपादान नहीं हो सकते, इसलिये सभी जगह दधि के उत्कर्ष के लिये क्षीर का उत्कर्ष खोजा जाता है।

और भी—जो द्रव्य जिस द्रव्य के ध्वंस से पैदा होता है वह उसके उपादान का उपादेय होता है, इस नियम से क्षीर के विनाश से पैदा होनेवाले दधि का उपादान क्षीर का परमाणु सिद्ध होता है। यहाँ नियम में उपादान उपादेय भाव साक्षात् परम्परा साधारण है। परमाणु क्षीर का अवयव न हो तो भी स्थूल दूध के ध्वंस से जन्य दधि में व्यभिचार नहीं है।

रत्नकोषकार का विचार

यद्यपि दूध को द्रव्य कहते हैं इसलिये साधारण प्रतीति में दूधत्व जाति द्रव्यत्व का समानाधिकरण मालूम पड़ती है, तो भी दूधत्व का व्यञ्जक रसविशेष मानना पड़ेगा, इसलिये अच्छा है दूध रस का ही नाम है, दूधत्वजाति रस में ही है, परम्परा सम्बन्ध से द्रव्यत्व के सामानाधिकरण्य प्रतीति का उपादान किया जाय।

इसका विश्लेषण करें—यदि दूध का रस मधुर विशेष ही है, तब रत्नकोषकार के विचार का उपयोग नहीं है, द्रव्य ही का नाम दूध है तथा दूधत्व जाति द्रव्य में है। यदि दूध का रस मधुर से विजातीय है स्वतन्त्र रस है, तब तो दूध नामक एक रस आवश्यक है तथा दूधत्व जाति रस में है। इस प्रकार प्रसङ्ग से आये हुए का इतना ही पर्याप्त विस्तार हुआ।

क्षणिकवादखण्डन

जो बौद्ध लोग क्षीरविनाश और दधि के उत्पाद को विना कारण मानकर उसी प्रकार स्फटिक आदि का भी निष्कारण उत्पत्ति विनाश सिद्ध करना चाहते है वह तो घट आदि के उत्पत्ति-विनाश को सकारण देखने से व्यभिचरित हैं, स्फटिक आदि का उत्पत्ति-विनाश क्षीर-दधि के उत्पत्ति विनाश के ऐसा निष्कारण है। अथवा प्रत्यक्ष-

सिद्ध घट आदि के उत्पत्ति-विनाश के ऐसा सकारणक है, ऐसी संदिग्ध असिद्धि भी है। वास्तव में स्फटिक आदि का उत्पत्तिविनाश विना कारण का है ऐसा प्रतिज्ञावाक्य असिद्ध है, धर्मीपक्ष जो वैसा उत्पत्ति-विनाश वह अभी तक सिद्ध नहीं है साध्य है। स्थिरता प्रत्यक्ष से बाधित भी है, उसको पक्ष बनाकर साध्य की सिद्धि नहीं हो सकती, क्योंकि पक्ष दोनों वादियों से सिद्ध होता है, इसलिये ये सब अयुक्त हैं।

और भी - अन्त में विशेष दर्शन से यह जो हेतु है वह असिद्ध और विरुद्ध है। जैसे कि जो आपके यहाँ क्षणिक एक भाव है उसमें यदि विशेष दर्शन होने पर भी एकता रहे भेद असिद्ध हो तो स्थिर पक्ष में भी उससे भेद नही सिद्ध होगा। स्थिर को पक्ष बनाकर विशेष दर्शन से भेद सिद्ध करेंगे तो पक्षकुक्षिनिक्षिप्त स्थिर स्वीकृत हो गया, यदि पक्ष में हेतु नहीं है तो स्वरूपासिद्धि होगी, और भी—विशेष दर्शन के साथ प्रतिक्षण भेद का अन्वय या व्यतिरेकसहचार वह भी दैशिक या कालिक स्थिर नहीं मानने वालों से नहीं दिखाया जा सकता, विशेष दर्शन से स्थिरत्व व्याप्त है क्षणिकत्व के विरुद्ध है। किसी में विशेष दर्शन एक क्षण में नही हो पायेगा, विशेष दर्शन के लिये अनेक क्षण स्थायी होना आवश्यक है, और भी—अन्त में विशेष दर्शन को हेतु बनाया गया है, उसके अन्त शब्द का विशेष रूप से कोई अर्थ क्षणिक पक्ष में नहीं आता, कई क्षण स्थायी वस्तु का अन्तिम क्षण अन्त शब्द का अर्थ है। वह तो क्षणिकत्व में आग्रहशीलों के क्षण के ऐसा विलीन हो जाता है, यदि अन्तिम भाव अन्त शब्द का अर्थ लेंगे तो उसमें विशेष दर्शन नहीं संभव है, विशेष दर्शन तो स्थिर भावों में किसी गुण या धर्म के परिवर्तन से होता है, क्षणिकत्व तो आकस्मिक ही हो, यदि निष्प्रयोजन अन्त शब्द हुआ तो व्यर्थ विशेषण होकर हेतु के असिद्धिविशेष को बतायेगा।

जो कि स्फटिक में गर्मी ठण्डी विशेष दर्शन से भेद साधन है वह तो विचार करने पर नहीं ठहरता है, स्फटिक में गर्मी सर्दी का विशेष क्षणिक उत्पाद से नहीं है, किन्तु दूसरे कारणों से है, पार्थिव पदार्थ अनुष्ण अशीत स्पर्श वाले स्वभाव से हैं, जल के सम्बन्ध से शीत और तेज के सम्बन्ध से उष्ण हो जाया करते हैं, वैसे ही स्फटिक आदि में जल के सम्पर्क से शैत्य और तेज के सम्पर्क से उष्णता प्रतीत होती है, उसमें दूसरे स्फटिक के उत्पाद का कोई उपयोग नहीं है, वहाँ स्पर्श गुण का भेद प्रत्यक्षसिद्ध है। धर्मी स्फटिक का भेद अप्रामाणिक है।

शङ्का—जल तेज के इस प्रकार के सम्बन्ध से ही शीत उष्ण की व्यवस्था नहीं बन सकती, हेमन्त ऋतु की रात में छत पर फैले हुए लकड़ी मिट्टी पत्थर लोहा आदि में प्रातःकाल समान रूप से शैत्यका अनुभव नहीं होता, जब कि उनमें जल तेज का समान रूप से सम्पर्क देखते हैं, इसी प्रकार ग्रीष्म के दोपहर में सूर्य किरणों से समान-रूप से सन्तप्त लकड़ी मिट्टी पत्थर लोहा आदि में पहले-पहले की अपेक्षा उत्तर-उत्तर में गर्मी की अधिकता मालूम पड़ती है, इस वैषम्य का कारण खोजने पर नहीं मिलता है, यही कहना पड़ता है कि क्षणिकभावों का सन्तान चलता है, पूर्व-पूर्व उत्तर-उत्तर को पैदाकर नष्ट होते जाते हैं, उसी क्षणिकधारा में भिन्न-भिन्न स्वभाव के भाव पैदा होते हैं, थोड़ा शीत अधिक शीत, थोड़ा उष्ण अधिक उष्ण, इस प्रकार भावों का क्षणिकत्वस्वभाव मानना चाहिये।

समाधान—भूतों का स्वभाव विशेष अपरिहार्य है और दोनों पक्षों में सम्मत है, उसी के अनुसार उपर की व्यवस्था है, लोहा अधिक शीत और उष्ण का ग्रहण करता है, इन स्वभावों को हटाया नहीं जा सकता, ऐसा स्वभाव विशेष के बिना क्षणिक पक्ष में भी निर्वाह नहीं है, सन्तान के अन्दर लकड़ी मिट्टी आदि व्यक्ति समान हैं, उनके विशेष होने में कोई कारण नहीं है, उनका सन्तान समान है तथा सामग्री समान है, यदि उनका भेद आकस्मिक हो तो लकड़ी क्षणों को भी लकड़ी क्षणों से भिन्न हो जाना चाहिये, किन्तु लकड़ी क्षण का मिट्टी क्षण से ही भेद है लकड़ा क्षण से नहीं, इसमें नियतवस्तु स्वभाव से भिन्न कोई कारण क्षणिक पक्ष में भी नहीं मिलता, तब स्थिर पक्ष में भी जल तेज का सम्बन्ध समान होने पर भी नियत वस्तु स्वभाव के अधीन ही लकड़ी मिट्टी पत्थर लोहा आदि में शीत और उष्ण के उत्कर्ष और अपकर्ष की व्यवस्था हो जायेगी। इस प्रकार क्षणिकत्व की सिद्धि नहीं होगी।

यदि स्फटिक आदि में जल तेजों के अवयवों का सम्बन्ध नहीं मानोगे तो नीचे लिखे वस्तु स्वभाव के अधीन बुद्ध वचनों का विरोध होगा। पृथिवी जल तेज पवनों का क्रमशः खर स्नेह उष्ण ईरण स्वभाव है, ऐसा बुद्ध वचन है, यह वचन वस्तुओं के नियत स्वभाव को बताता है, आप जैसा क्षणिक प्रक्रिया के अनुसार वस्तुओं का भेद बताते हैं उस प्रकार कठिन भी पार्थिव कभी मृदु शीत उष्ण स्वभाव वाला दो या तीन स्वभाव वाला हो जायेगा। जो जल तेजों के अवयवों के प्रवेश से शीत उष्ण मानता

है, उसके यहां वस्तुस्वभाव की रक्षा होती है। तथा कोई दोष नहीं है। नियत गुण रहने पर भी आगन्तुकों का संयुक्त समवाय सम्बन्ध से प्रतीति में कोई बाधक नहीं है।

और भी—एक समय एक वस्तु में कठिन उष्ण गमन तीन स्वभावों को मानने पर विशेषदर्शन हेतु विरुद्ध है, क्योंकि एक में भी विशेषदर्शन मान लिया, विशेष-दर्शन से भेद सिद्ध करने में तत्परों का सिद्धान्त विरोध है, केवल विशेष दर्शन से भेद नहीं सिद्ध करता ऐसा कहें तो मैं भी कहता हूँ कि मैं भी केवल विशेषदर्शन मे दोष नहीं देता किन्तु विरुद्ध दो विशेषों के दर्शनरूप हेतु में दोष देता हूँ। खर स्नेह उष्ण इ णरूप भूत हैं ऐसे लक्षण को मानने पर खर आदियों में परस्पर विरोध अवश्य मानना होगा, अन्यथा लक्षणों के परस्पर सांकर्य से इतर व्यावृत्ति लक्षण का प्रयोजन नहीं सिद्ध होगा, तथा व्यवहार भी प्रामाणिक नहीं होगा। जैसे कि—कोई कठिन कभी शीत कभी उष्ण होता है उसको क्या कहेंगे ?, खर स्वभाव पृथिवी नहीं क्योंकि शीत उष्ण भी है, शीत स्वभाव जल नहीं कह सकते क्योंकि कठिनता और उष्णता भी है, इसी रीति से वायु भी नहीं कह सकते, वह यह हेतु बौद्धकृत भूत लक्षण का विरोध करता है। नानात्व भी नहीं सिद्ध करता व्यर्थ है।

शङ्का—जल तेजों के अवयवों के अनुप्रवेश पक्ष में जल में घूसे तेजों के अवयव जैसे जल में उष्ण स्पर्श लाते हैं वैसे तेज के भास्वरशुक्ल को क्यों नहीं लाते ?, अभि-भव से नहीं कह सकते, सजातीय से सजातीय का अभिभव होता है, सूर्य के रूप से उल्का के रूप का अभिभव होता है, जल और तेज का रूप सजातीय नहीं है, इसलिये जलीय रूप से तेज के अवयवरूपों का अभिभव नहीं हो सकता।

समाधान—चार प्रकार के तेज होते हैं, १ उद्भूतरूप और स्पर्शवाला जैसे सूर्य का प्रकाश। २ अनुद्भूत रूप और स्पर्श वाला जैसे चाक्षुष तेज। ३ कोई उद्भूत रूप और अनुद्भूत स्पर्श वाला जैसे दीप का प्रकाश। ४ उद्भूत स्पर्श और अनुद्भूत रूप वाला जैसे ग्रीष्म, वैसे ही जल प्रविष्ट तेज के अवयव हैं, यह न्याय सिद्धान्त है।

और भी – स्फटिक में भेद सिद्ध करने वाली प्रतिज्ञा तेज से बरफ के ऐसा विचार से विलीन हो जाती है, यदि इसका भेदमात्र विषय है तो सिद्ध साधन है, घड़े आदि का भेद स्फटिक में सभी मानते हैं, दूसरे स्फटिक का दूसरे स्फटिक में भेद

भी तद्व्यक्तित्व को प्रतियोगितावच्छेदक मानकर सिद्ध ही है, यदि पहले के स्फटिक से पीछे के स्फटिक में भेद विषय है तो इसका क्या अर्थ है। यदि पूर्व क लीन का उत्तर कालीन में भेद अर्थ है तो वह भी सिद्ध है, वर्तमान चण से विशिष्ट पूर्वक्षण विशिष्ट नहीं होता, वास्तव में वहाँ विशेषण का भेद है विशिष्ट में प्रतीत होता है। अन्यथा वह एक कैसे संभव हो ? पूर्वकालोन कोई दूसरा स्फटिक उभयपक्ष परीचित नहीं है, जिससे आप भेद सिद्ध करना चाहते हैं। दोनों पक्ष सम्मत रूप आदि पदार्थों में ही घड़े आदि पदार्थों का भेद सिद्ध करना ठीक है, यदि अतीत स्फटिक में वर्तमान स्फटिक का भेद सिद्ध करना चाहते हैं तो वहाँ शीत उष्ण स्पर्श विशेष नहीं रहने से स्वरूपा-सिद्धि होगी।

और भी—वर्तमान स्फटिक से अतीत स्फटिक भिन्न है यह कौन नहीं जानता ? जिसको सिद्ध करते हैं, इसलिये सिद्ध साधन है। यदि वही दूसरा है ऐसा विषय देखें तो व्याघात हैं। यदि दूसरा है तो वही यह पक्ष असिद्ध है, जब पक्ष असिद्ध है तो भेद की अनुमिति असंभव है क्षणिकत्व नहीं सिद्ध होगा।

जो कि पहले यह स्फटिक अयुगपद काल प्रत्ययों का आलम्बन नहीं होगा इत्यादि अनुमान प्रयोगों में प्रतिज्ञा का अर्थ तथा प्रदीप दृष्टान्त दिया गया है, सो प्रदीप दृष्टान्त ठीक नहीं है।

क्योंकि न्यायमत में कोई भी भाव चण मात्र स्थायी नहीं है। क्षण प्रक्रिया से प्रदीप भी विचार करने पर अनेक क्षण स्थायी सिद्ध होता है। वैसे प्रदीप पैदा होकर इन्द्रिय संयुक्त होगा, तब उसके प्रदीपत्व का निर्विकल्पक प्रत्यच होगा। उसके बाद प्रदीप विनाश के लिये प्रदीप के अवयव में क्रिया होगी, क्रिया से विभाग, उसके बाद पूर्व संयोग का नाश तब द्रव्यनाश होगा।

इस प्रकार प्रदीप अनेक चण स्थायी होगा। इसी प्रकार प्रायः सभी का विनाश होता है। कोई कार्य विना कारण का नहीं होता इससे विभाग और पूर्व संयोग नाश आदि में कारण की अपेक्षा सिद्ध है। नष्ट होते हुए भी द्रव्य का देर से अनेक क्षण में विनाश हो पाता है। इसलिये कार्य नाश के प्रति आश्रय नाश को कारण माना जाता है, गुण का नाश तो कहीं विरोधी दूसरे गुणों से भी संभव है। यदि कहें कि प्रदीप दृष्टान्त न हो। विनाश अवस्था वाले प्रदीप में जो चणिक क्रिया है वही दृष्टान्त है, उसका आश्रय नाश से उत्तर क्षण ही में नाश होगा, सो ठीक नहीं, पहले कर्म विरोधी

बौद्धों से कर्म दृष्टान्त करना कैसा होगा ?, यदि कर्म माने तो सहकारीवाद तथा स्थिरवाद में कर्म से क्रम यौगपद्य का उपपादन संभव है क्षणिकत्व का आग्रह छोड़ना पड़े। वास्तव में वह कर्म भी क्षणमात्र स्थायी नहीं है किन्तु दो क्षण रहने वाला है, द्रव्य नाश काल में कर्म नहीं हो सकता कोई प्रमाण नहीं है। किन्तु नाश के पूर्व क्षण में हीं कर्म पैदा होता है। समवायिकारण कार्यकालवृत्ति होकर कारण होता है, कर्म का नाश उस समवायिकारण के नाश की अपेक्षा करता है इसलिये दूसरे क्षण में नहीं होगा तीसरे क्षण में कर्म का नाश होता है।

जो भी क्षणिकत्व सिद्धि में वस्तुओं का दर्शन और अदर्शन हेतु किया गया है वह अन्यथासिद्ध है। प्रदीप या देवदत्त आदि का जो दर्शन और अदर्शन है वह प्रदीप आदि के उत्पत्ति विनाश के कारण नहीं होते किन्तु देशान्तर के साथ संयोग और विभाग से जन्य होते हैं। जिस देश में भाव का संयोग है वहाँ वस्तु का दर्शन है तथा जिससे विभाग है वहाँ अदर्शन है। इससे भावों का क्षणिकत्व कल्पित नहीं होगा। स्थिर पक्ष में भी उन उन देशों के साथ संयोग और विभाग से दर्शन और अदर्शन उपपन्न है, संयोग ही यहाँ इस प्रतीति का निमित्त है—

और भी—इस पक्ष में प्रदीप में दृष्टान्तता का समन्वय नहीं होता है, यदि देशकाल आदि की विना अपेक्षा किये हुए प्रदीप क्षणिक सन्तान मात्र से पैदा होता है तो प्रदीप क्षण सन्तान सभी देशों में प्रदीप क्षणों को उत्पन्न करें, यदि जिस देश में सन्तान संस्कृत होता है उसी देश में दीप क्षण को पैदा करे ऐसा हो तो दूसरे देश में प्रदीप क्षण की उत्पत्ति असिद्ध है, यद्यपि उस देश में सन्तान संस्कृत है तो भी उपसर्पण प्रत्यय के कारण दूसरे देश में प्रदीप पैदा होगा, ऐसा माने तो उपसर्पण प्रत्यय प्रदीप क्षण में कुछ उपकार का आधान करता है या नहीं ? पहले पक्ष में सन्तान के भीतर सभी प्रदीप क्षण समान हैं किसमें उपकार करे किसमें नहीं इसका निर्णय न होने से संस्कार का आधान नहीं होगा, उपकार का आधान नहीं करने पर सहकारी नहीं होगा, ऐसा बौद्ध सिद्धान्त है। सहकारियो से विशिष्ट क्षण का पैदा होना ही उपकार है ऐसा भी नहीं कह सकते, विशिष्ट क्षण को भी अपने पूर्व कारणों से ही हो जाना है, उसमें सहकारी की अपेक्षा नहीं है। उनके कारणों के भी उपकारक सहकारी नहीं हो सकते, विशिष्ट प्रदीप क्षण के ऐसा उसके पूर्व के भी क्षण उस सन्तान के पूर्व पूर्व कारणों

से सम्पन्न हैं, उपसर्पण प्रत्यय की सहकारिता असिद्ध है। अनुपकारी भी सहकारी अन्वय व्यतिरेक द्वारा प्रदीप क्षण के पूर्ववर्ती सिद्ध हैं, प्रदीप अपनी अर्थक्रिया के प्रति अन्वयव्यतिरेक सिद्ध सहकारी की अपेक्षा करता है, इस दृष्टि से उपसर्पण प्रत्यय को सहकारी कहते हैं, ऐसा कहें तो स्थिर पक्ष में भी वैसे ही अन्वयव्यतिरेक होने से सहकारी की अपेक्षा होगी, सहकारी के उपकारित्व अनुपकारित्व के विकल्प का प्रसङ्ग नहीं होगा, क्षणिकत्व साधन कैसे हो सकेगा। जो भी क्षणिकत्व में विनाश का कोई कारण न होना हेतु दिखाया गया है वह ठीक नहीं है, उस पर नीचे के विकल्प नहीं सम्पन्न होते। विनाश के हेतु का यदि निषेध करते हैं तो स्पष्ट कीजिये कि अकारण होने से विनाश असत् तुच्छ है। अथवा नित्य है। अकारण तुच्छ या नित्य हो सकता है तीसरा नहीं संभव है, मेरे मत में तो अकारण नित्य ही होता है, तुच्छ कोई चीज नहीं है, यदि कारण न होने से विनाश नित्य होगा तो विनाश से आक्रान्त भावों की उत्पत्ति कैसे होगी। नित्य विनाश का कार्यों के साथ सामानाधिकरण्य हो जायेगा विरोध नहीं रहेगा। भाव अभाव हमेशा रहने वाले हो गये, यह क्या आ पड़ा। यदि अकारण होने से विनाश असत् तुच्छ है तो तुच्छ के साथ किसी का सम्बन्ध या विरोध नहीं होता, भाव का विनाश नहीं होगा तब भाव सदातन हो जायेगा, विनाश तुच्छ भाव का विरोधी नहीं होगा तो भी भाव सदातन हो जायेगा। यह अच्छा क्षणिकत्व का समर्थन है। जो आप पहले विचार परम्परा में विकल्प किये हैं कि भाव अपने कारणों से विनश्वर स्वभाव पैदा होते हैं या अविनश्वर स्वभाव ?, उसमें विनश्वर स्वभाव से आपको क्या अभिप्रेत है ? इसको स्पष्ट करना चाहिये, यदि विनाश स्वभाव अभिप्रेत है तो वह असंगत है, क्योंकि विनाश भाव का विरोधी है, भाव का विरोधी भाव का स्वभाव कैसे हो सकता है ? परस्पर विरोधि रूप से दोनों की उपलब्धि होती है तब दोनों का तादात्म्य नहीं हो सकता, यदि तादात्म्य होगा तो विरोध नहीं रहेगा दोनों साथ रहेंगे, द्वितीय आदि क्षणों में विनाश के ऐसा भाव भी रह जायेगा। पहले के ऐसा सदातन हो जायेगा। क्षणिकत्व सिद्धि के उपायों से उससे विरुद्ध सदातनत्व सिद्ध हो गया, विनायक करते हुए को मर्कट के ऐसा आ पड़ा। भाव के समय भावात्मा विनाश भी रहा, भाव का अत्यन्ताभाव होने से भाव का भावत्व भी कैसे रहेगा ? भाव क्षणमात्र स्थिति स्वभाव वाले हैं, दूसरे क्षण में नहीं रहेंगे। उनका

विनाश ही रहेगा ऐसा कहेंगे तो भाव और विनाश में विरुद्ध धर्म बतायेंगे, तब विनाश भाव का स्वभाव नहीं होगा। इसलिये विनश्वरत्व विनाशार्हत्व रूप है, वह भी विनाश की स्वरूपयोग्यता रूप है, विनाश योग्य भाव उत्पत्ति के बाद ही विनष्ट हो ऐसा नहीं हो सकता, विनाश योग्य होने से ही विनष्ट नहीं होते किन्तु विनाश की सामग्री होने पर विनष्ट होंगे, पाकयोग्य चावल पैदा होते ही नहीं पकता किन्तु जल अग्नि संयोग से पकता है। ऐसे ही काटने योग्य काष्ठ आदि। वैसे पट आदि विनाश योग्य तन्तुनाश से अथवा तन्तु संयोग नाश से नष्ट होते हैं यह प्रत्यक्ष सिद्ध है, क्या कठिनाई है? विनाश असत् होने पर नष्ट होता है इस ज्ञान का क्या विषय है? असद् गति के लिये कोई जाता है ऐसा व्यवहार नहीं करता। इसलिये भावों का विनाश सत् है किसी का कार्य है किसी का कारण भी है भावों का विनाश भाव से भिन्न है या अभिन्न है। यह विकल्प करना भी ठीक नहीं है।

क्योंकि अभाव का उत्पाद होने पर भाव की कोई दूसरी निवृत्ति नहीं किन्तु अभाव का उत्पाद ही भाव का निरोध है, उससे दूसरे अभाव का उत्पाद होने पर भाव की कैसे निवृत्ति होगी यह संदेहवचन भी विरुद्ध है, अभाव का उत्पाद भाव निरोध रूप है ऐसा कहा गया है। पट का उत्पाद जैसे घट की निवृत्ति नहीं है वैसे भाव से भिन्न अभाव का उत्पाद घट की निवृत्ति कैसे है? ऐसा सन्देह होता है तो सोचिये—आग से भिन्न अङ्कुर का आग कारण नहीं होता वैसे आग से भिन्न भस्म का आग कारण कैसे होगा? ऐसा भी संन्देह करें, वैसा भी सन्देह करता हूँ तब तो अधिक जगह सन्देह होने पर जिज्ञासु बने, अक्षपाद की दीक्षा स्वीकार करें, भिन्न स्वभाव वाले भावों के भेद से समाधान मन्त्र को सेवें, इसलिये अपने से भेद होने पर भी अन्वय और व्यतिरेक के बल से किन्हीं कार्यों में कुछ कारण होते हैं, स्वभाव भेद से ही सभी के साथ सबका अन्वयव्यतिरेक नहीं होता, वैसे घट विनाश के उत्पाद से घटनिरोध होता है, उसी समय घट का निरोध देखा गया है, पट के उत्पाद से घट का निरोध नहीं देखा गया है। अतः आपाद्य संभव नहीं है, अपना अभाव भिन्न है। इसको यदि मान लें तो स्थिरवाद में भी सभी का सामञ्जस्य है, क्षणिकत्व नहीं सिद्ध होता। इसी से सभी सामर्थ्य से रहित प्रागभाव का कुछ नहीं करते हुए बीज आदि अङ्कुर को करते हुए प्रागभाव को निवृत्त करते हैं, अङ्कुर का उत्पाद ही अङ्कुर प्रागभाव की

निवृत्ति है। इससे अभाव का कुछ नहीं करते हुए भी अभाव के कारण भाव को निवृत्त करते हैं यह सिद्ध हुआ। पहले के ऐसा अर्थक्रिया को नहीं करता हुआ भाव कैसे करता है ? यह सन्देह हो तो उसका उत्तर है कि उत्पत्ति के पहले असत् था, तो भी इस समय कैसे करता है ? यह सन्देह है तो साफ उत्तर होगा कि पहले असत् होने से नहीं करता था, इस समय सत् होने से करता है। उसी प्रकार यहां भी विनाश के पहले सत् होने से करता था, विनाश के बाद असत् होने से नहीं करता।

शङ्का—उपजन और अपाय भाव का धर्म है अभाव का नहीं, इस प्रकार संसार में सत् और असत् दो राशियां हैं। आप अभाव का भी उपजन और अपाय मान लिये हैं, इसलिये एक ही राशि हो गया।

समाधान—भावों का उपजन क्या है ? अपने कारणों का समवाय अथवा सत्ता का समवाय है ? दोनों भी अभाव में नहीं, यदि स्वरूप की प्राप्ति ही उपजन है, तो हो, इतनी समानता ही हो; अवान्तर दूसरे धर्मों के भेद से संसार की दो राशियां सिद्ध होंगी, जैसे सभी द्रव्य होते हुए भी अवान्तर धर्मभेद से अनेक प्रकार के होते हैं, वैसे सत्ता और उसके अभाव से भाव और अभाव का भेद होगा। प्रायः और दूसरे धर्मों को आप भी स्वीकार करते हैं। जैसे कि विनाश ध्रुव भावी है, उसके द्वारा विनाश में दूसरे वस्तु की अनपेक्षा सिद्ध किये हैं, किसी में जिसका निषेध करते हैं उससे अवशिष्टों का उसमें स्वीकार फलित होता है, इसलिये हेतु मात्र का निषेध ही नहीं संभव है किन्तु और धर्म उसमें मान लिये हैं, वह तुच्छ नहीं है।

और भी—ध्रुव भावित्व असिद्ध है और अनैकान्तिक है, जैसे कि समाज रूप घट सन्तान से कपाल सन्तान ध्रुवभावी है या नहीं, यदि ध्रुवभावी नहीं है तो घट का विनाश भी ध्रुवभावी नहीं है। घट के अवयवों के विभागक्षणों के उत्पाद के बिना घट का विनाश नहीं देखा जाता, यदि कपाल का सन्तान ध्रुवभावी है तब उसी ध्रुवभावी विभाग सन्तान में मुद्गरपात आदि दूसरे हेतु को देखने से ध्रुवभावी हेतु अनैकान्तिक है।

और भी—यदि अकारण विनाश मानते हैं तो विनाश का विनाश क्यों नहीं मानते ? विनष्टों की फिर उत्पत्ति न हो इसके लिये विनाश का विनाश नहीं मानते ऐसा कहना

युक्त नहीं है, क्योंकि कार्य विनाश भाव रूप नहीं माना जाता, कारणों के अधीन भाव सामग्री के समय पैदा होते हैं विनाश का विनाश नहीं ऐसा सिद्धान्त है। वास्तव में ध्वंस विनाशी नहीं है, सादि संसर्गाभाव होने से, जो सादि संसर्गाभाव नहीं है वह विनाशी है जैसे प्रागभाव व्यतिरेक दृष्टान्त है। इससे विनाश का विनाशाभाव सिद्ध है, कार्यत्व हेतु से विनाशित्व नहीं सिद्धकर सकते, क्योंकि भावत्व उपाधि हो जायेगा। अत एव अकार्य भी प्रागभाव विनष्ट होता है। यदि विनाश सहेतुक होगा तो जनक भी विनाश कहा जायेगा, जो अग्नि संयोग पाकज दूसरे गुण का उत्पादक है वही पूर्व गुण का नाशक भी है, ऐसा भी नहीं कह सकते, क्योंकि दूसरे अग्नि संयोग पूर्व गुण के नाशक हैं और दूसरे पाकज गुण को पैदा करते हैं। इसलिये जनक विनाशक नहीं होगा। यह काश्यप दर्शन दृष्टि है। तो भी वे संयोग सजातीय है इसलिये संयोग जनक और विनाशक हो गये यह अभिप्राय ठीक नहीं है, क्योंकि असिद्धि है। विनाश की जनकतावच्छेदक जाति और उत्पाद जनकतावच्छेदक जाति का विरोध नहीं है, जल आदि के संयोग से अङ्कुर का उत्पाद और उनके पूर्ववर्ती गुणों का नाश भी ऐसा सांकर्य देखा जाता है, प्रत्यक्ष दृष्ट में कोई अनुपपत्ति नहीं होती।

और भी—क्षणिकत्व के आग्रहियों को क्षणिक शब्दार्थ बताना चाहिये। क्षणिक का अर्थ विनाशी करेंगे तो सिद्धसाधन होगा, आशुविनाशी कहने पर सिद्धसाधन न भी हो तो भी बौद्ध मत में चिरविनाशी कोई नहीं है, व्यावर्त्य न होने से आशु यह विशेषण व्यर्थ होगा। उत्पन्न प्रध्वंसी कहें, उत्पन्न होनेवाले तथा नष्ट होनेवाले उसका अभिप्राय हो, तो भी पहले के ऐसा सिद्ध साधन होगा। यदि उत्पत्ति और विनाश का एक काल विवक्षित हो तब जैसे अनुत्पन्न की उत्पत्ति वैसे अनुत्पन्न का विनाश ऐसा होने लगेगा, उत्पन्न ही नष्ट होता है ऐसा कहने पर विनाश का कारण सिद्ध होने लगेगा, उस प्रकार उत्पत्ति क्रिया होने से जैसे सकारण है वैसे विनाश भी सकारण है, यह सिद्ध हुआ। जो यह क्षणिक शब्द से 'अत इनिठनौ' पाणिनीय सूत्र से मतुप् अर्थ में ठन् प्रत्यय है यह भी अनुपपन्न है, क्षण शब्द से क्षय लें, क्षयवाला ऐसा अर्थ करें, प्रतियोगी का क्षय लें, तो क्षयवाला प्रतियोगी कहाँ है ?, पीछे होनेवाले क्षय से विशिष्ट प्रतियोगी भी नहीं हो सकता, भिन्न काल होने से सम्बन्धी नहीं हो सकता, क्षण स्थिति काल है जिसका ऐसा संज्ञा शब्द मानकर किसी प्रकार उपपन्न

करें तो भी वैसे वस्तु की सिद्धि के विना किसी का विशेषण नहीं बन सकता। जो क्षणिकत्व सिद्धि में लोष्ट आदि को दृष्टान्त दिये हैं वह अन्यथासिद्ध है, समान गुरुत्व वाले भी सहकारी विशेष के कारण शीघ्र तथा विलम्ब पातवाले होते हैं, दूसरे गुरुत्व-प्रयत्न विशेष-प्रक्षेपण क्रिया विशेष सहकारी हो सकते हैं।

घण्टा की ध्वनि में तीव्रता और मन्दता सहकारी विशेष के समवधान ही से हो सकता है, संस्कार की क्षणिकता में वह दृष्टान्त नहीं हो सकता।

जो भी यह सत्त्व और क्षणिकत्व की व्याप्ति ज्ञान के लिये तथा अर्थक्रिया को करना रूप सत्त्व का उपपादन के लिये सत्ता के खण्डन का प्रकार है, वह विचार योग्य नहीं है, प्रतियोगिता सम्बन्ध से ध्वंस के प्रति तादात्म्य सम्बन्ध से भाव कारण है, उस कारणता का अवच्छेदक होने से सत्ताजाति सिद्ध होगी। नैयायिकों के यहाँ सभी भावों में कारणता भले न हो बौद्धों के यहाँ तो है, तीन में समवाय सम्बन्ध से रहने वाली सत्ता का सन् ऐसी प्रतीति के अनुरोध से समवाय और समवायघटित सामानाधिकरण्य के अन्यतर को सम्बन्ध मानने में क्या बाधा है?।

और भी— स्थिर से विवृत्त हुआ सत्त्व हेतु असाधारण हो जायेगा, क्योंकि सत्त्व हेतु सापेक्षत्व और अनपेक्षत्व के अन्यतर से व्याप्त है, अन्तिम क्षणता को प्राप्त पृथिवी-जल-तेज-पवन बीजक्षण आगे के पृथिवी-जल-तेज-पवन-अङ्कुर क्षणों के उत्पादक हैं ऐसा बौद्धों को सम्मत है। ये परस्पर सापेक्ष होकर जनक हैं या निरपेक्ष? यह विकल्प होगा, यदि निरपेक्ष कारण माने तो उस सन्तान के अन्तर्गत बीजक्षण निरपेक्ष ही दूसरे बीज क्षण के उत्पादन में समर्थ होगा, जब निरपेक्ष ही समर्थ होता है तब सभी बीजक्षण स्वयं समर्थ हो जायेंगे, सहकारी व्यर्थ होंगे। जो पहले कहे हैं कि सहकारी प्रेक्षावान् नहीं हैं इसलिये उनके समवधान में विरोध नहीं तो उतने से काम नहीं चलता, क्या कृषक भी प्रेक्षावान् नहीं हैं जिससे सींचने के लिये तथा भूमि को जोतने के लिये क्लेश सहते हैं?। पृथिवी आदि के साथ ही बीजक्षण समर्थ होता है इसलिये कृषकों का प्रयास है, तो क्या अपने सन्तानमात्र से होनेवाला बीजक्षण पृथिवी आदि दूसरे सन्तान की अपेक्षा नहीं करता है?। अपने उत्पाद में अपेक्षा करता है किन्तु अपने कार्य अङ्कुर आदि में अपेक्षा नहीं करता ऐसा कहते हैं, तो अङ्कुर आदि में समर्थ बीजक्षण के ऐसा सभी स्वयं समर्थ होकर किसी की अपेक्षा नहीं करेंगे,

बीजक्षण भी अपने पूर्व पूर्व के अधीन उन्हीं से समर्थ पैदा हो जायेगा, कुशलस्थ बीज से ही कृषक कृतार्थ हो जायेंगे।

जब सापेक्ष होकर जनक हैं यह पक्ष है तब बीजक्षण से अपेक्षित पृथिवी आदि क्षण जिस रूप से अङ्कुर पैदा करते हैं उसी रूप से दूसरे कारण भी पैदा करते हैं या भिन्न रूप से ?, पहले पक्ष में बीज के ऐसा पृथिवी आदिक्षण भी अङ्कुर स्वभाव वाले हो जायेंगे, यदि भिन्न रूप से पैदा करते हैं तो कार्य स्वरूपभेद की आपत्ति रह ही गई।

और भी—क्या सभी पृथिवी आदि क्षण अङ्कुर के प्रति उपादान हैं या सहकारी हैं ?, अथवा उसमें कोई उपादान है और कोई सहकारी है ?, पहले उपादान पक्ष में सभी कार्य स्वभाववाले हो जायेंगे। सभी सहकारी दूसरे पक्ष में किसी को उपादान माने विना सहकारी का लक्षण दुर्वच होगा। तीसरे पक्ष में सहकारिता और उपादानता अभिन्न है कि भिन्न है ?: पहले अभिन्न पक्ष में भिन्न-भिन्न रूप से कारणता नहीं बनेगी, दूसरे पक्ष में कारण से वे दोनों भिन्न हैं कि अभिन्न है ?, भिन्न पक्ष में बीज कारण से भिन्न सहकारी ही अङ्कुर पैदा कर देंगे बीजकारण नहीं होगा। दूसरे पक्ष में बीजरूप ही अनेक हो जायेंगे।

जो कि अपेक्षा के विकल्प में सहकारी वाद में कहा है कि सहकारितों के साथ ही करता है ऐसा स्वभाव होगा तो भागते हुए भी सहकारियों को गले में पाश से बांध कर लावे इत्यादि सो बौद्धों का कथन अपना मुख देखे विना है, जैसे कि उनके मतमें सहकारियों की अपेक्षा नहीं है, किन्तु सहकारी के बिना कार्य नहीं होता, इसलिये सहकारी के बिना नहीं करता ऐसा व्यतिरेक स्वभाव मानना ही पड़ता है, तब तो अपने कारण वश पास आते हुए सहकारियों को भगा कर नहीं करेगा। क्योंकि सहकारियों के बिना न करना उसका स्वभाव है, यदि सहकारियों के साथ करना भी स्वभाव है तो दोनों स्वभावों का विरोध स्पष्ट है।

और भी विरुद्ध धर्म के अध्यास से भी क्षणिकत्वसिद्धि नहीं होती, क्योंकि विरुद्ध धर्म का अध्यास असिद्ध है, समर्थ हो तो करे, नहीं करता इसलिये समर्थ नहीं है, असमर्थ होता तो पृथिवी आदि सहकारी समवधान में नहीं करता, करता है इसलिये समर्थ है ऐसे प्रसङ्ग विपर्यय से सामर्थ्य-असामर्थ्य विरुद्ध धर्मों का अध्यास सिद्ध करते हैं, उसमें सामर्थ्य फलोपहित है अथवा स्वरूपयोग्य है ? इन दोनों पक्षों में भी नहीं ठीक है।

समर्थ है तो करें, इसमें आपादक सामर्थ्य यदि फलोपहित है तब करना यह आपाद्य भी फलोपहित है, आपाद्य आपादक दोनों में अभेद हो जायेगा, इसलिये पहला पक्ष फलोपहितत्व ठीक नहीं हुआ, इनके अभावों में भेद होने से इनमें भेद हो सकता है ऐसा नहीं हो सकता, प्रतियोगियों के भेद से ही उनके अभावों का भेद होता है। प्रतियोगी आपाद्य आपादक सामर्थ्य करण का भेद व्यावर्त्य भेद से हो, गोत्व अश्वत्व के ऐसा—जैसे गोत्व गोभेद का व्यावर्तक है, अश्वत्व अश्वभिन्नत्व का व्यावर्तक है इसलिये गोत्व अश्वत्व का परस्पर भेद है १। व्याप्य और व्यापक का भेद होता है, जैसे वृक्षत्व शिशपात्व का भेद है २। उपाधि भेद से भी भेद होता है, जैसे कार्यत्व अनित्यत्व प्रायः समनियत हैं, किन्तु प्रागभाव प्रतियोगित्व और विनाश प्रतियोगित्व रूप उपाधि को लेकर इन दोनों का भेद है ३। ज्ञानभेद से जैसे विषयों का भेद होता है ४। पहला पक्ष ठीक नहीं है, एक को रखने पर दूसरे का अभाव अवश्य रहता है, जैसे गोत्व रहने पर अश्वत्व का अभाव, वैसे ही सामर्थ्य रहने पर करण का अभाव हो जायेगा। उसके पक्ष में न रहने पर साध्य का बाध, और हेतु के न रहने पर स्वरूपासिद्धि होगी। दूसरा व्याप्य व्यापकभाव से भी नहीं चलेगा, शिशपात्व के विना भी जैसे वृक्षत्व आम्र में रहता है, वैसे असमर्थ का भी करण अथवा समर्थ का भी अकरण होने लगेगा। व्याप्य व्यापकभाव स्वीकार भी नहीं करते। तीसरा उपाधि न होने से अयुक्त है, शब्द को उपाधि मानने पर पर्याय शब्दों का उच्छेद हो जायेगा। चौथे में अन्योन्याश्रय दोष है, विषयभेद से ज्ञानभेद और ज्ञानभेद से विषयभेद होगा। धारावाही ज्ञान की व्यवस्था नहीं बनेगी। स्वरूपयोग्यरूप सामर्थ्य का भी उपपादन कैसे हो?। १ क्या वह सहकारि साकल्यरूप है?। २ अथवा सकल कारण व्यक्ति विशेष से व्याप्त उपाधि रूप है?। पहले पक्ष में सिद्ध साधन है, सकल सहकारी से समवहित स्वरूप योग्य से करण सभी मानते हैं। अन्तिम उपाधि रूप भी नहीं ठीक है, वह उपाधि बीजत्व आदि रूप है? १, या कुर्वद् रूपत्व स्वरूप है? २, अथवा सहकारी के अभाव से प्रयुक्त कार्य का अभाव रूप है? ३, पहला पक्ष ठीक नहीं, बीजत्व आपादक नहीं होगा, नहीं करते हुए को भी बीज जातीय सभी कहते हैं। दूसरा कुर्वद् रूपत्व उभय पक्ष प्रतिष्ठित नहीं है। और उसमें प्रमाण नहीं है। प्रत्यक्ष अनुभव नही है क्योंकि उसका अनुव्यवसाय नहीं होता, अनुमान के लिये हेतु नहीं है,

जों यह सहकारी के बीच रहने वाला भाव विलम्ब नहीं करने वाला स्वभाव वाला हो तो पहले भी वहीं था, उस समय भी करता, इत्यादि प्रसङ्ग से अनुमान नहीं कर सकते, क्योंकि विलम्ब नहीं करने वाला स्वभाव सिद्ध नहीं है, इसी लिये प्रसङ्ग और विपर्यय से वैसा स्वभाव सिद्ध नहीं कर सकते, अन्योन्याश्रय होगा, वैसा स्वभाव सिद्ध होने पर प्रसङ्गविपर्यय होगा, प्रसङ्गविपर्यय से उस स्वभाव की सिद्धि करनी है। यदि तीसरा स्वीकार करो तो सच्चे ही भगवान् बुद्ध के शिष्य हो, सैकड़ों वर्ष जीओ, अहिंसा का पालन करो, स्थिर स्वभाव भावों की प्रतिक्षण हिंसा न करो। अथवा विरुद्ध धर्माध्यास से क्षणिकत्व सिद्ध करने वाले को क्षणिक में भी विरुद्ध धर्मों का अध्यास आ पड़ेगा। जैसे कि—क्षणिक भी भाव अपने समय में की गई अर्थक्रिया को दूसरे समय में क्यों नहीं करता? असत् होने से नहीं करता यह समाधान नहीं हो सकता, इसके सत्त्व से क्या? इसका अर्थक्रियाकारित्व सत्त्व प्रयुक्त नहीं है। सत्त्व प्रयुक्त अर्थक्रियाकारित्व हो तो जब सत् है तब दूसरे देश में भी करें, देशान्तर में असत्त्व मानने पर सत्त्व और असत्त्व इन विरुद्ध धर्मों का अध्यास आ गया, कालान्तर में असामर्थ्य होने से अर्थक्रिया को नहीं करता ऐसा कहने पर सामर्थ्य और असामर्थ्य दोनों विरुद्ध धर्मों का अध्यास हो जायेगा। और भी सत्त्व को भाव से भिन्न नहीं मानते अतः बौद्धों का सत्त्व भाव रूप है। वह क्षणिक भाव इस समय है, और दूसरे समय नहीं है, इस प्रकार अस्तित्व और नास्तित्व विरुद्ध धर्मों का अध्यास आया। यदि इनके विरोध का परिहार कालभेद से करो तो मेरे सामर्थ्य और असामर्थ्य का भी कालभेद से समन्वय है क्षणिकत्व की आशा कैसी?

स्थिरता का साधन

स्थिरता का साधक अनुमान प्रयोग—कार्य और कारण समानकाल में रहने वाले हैं, क्योंकि आधार और आधेय रूप हैं, जैसे कुण्ड आधार में आधेय दूध समान काल हैं। क्षणिक पक्ष में कार्यकारण आधार आधेय नही होते, क्योंकि कारण के विनाश क्षण में कार्य पैदा होता है। भिन्न काल का आधारआधेयभाव नहीं होता, बौद्धमत में भी आधारआधेयभाव आता है, रूप का आश्रय स्पर्श है ऐसा उनके दर्शन में देखा जाता है।

और भी—विवाद विषय विभिन्न काल में पैदा हुए प्रत्यय एकविषयक हैं, विना व्युत्थान के उन-उन प्रत्ययों के सामानाधिकरण्य से युक्त समानशब्दवाच्यत्व होने से, वर्तमान एक क्षण में अनेक पुरुषों के प्रत्यय के ऐसा, जैसे चणिकभाव विषयक अनेक पुरुष कर्ता वाले समान काल में होने वाले भी प्रत्यय एकविषयक हैं, ऐसा दोनों पक्षों को सम्मत है, वैसे समान शब्द से वाच्य भ्रम से भिन्न भी विवाद विषय प्रत्यय समानविषयक हैं।

और भी दूसरे परस्पर अनुसन्धान से युक्त विभिन्न काल में होने वाले प्रत्यय हर एक आत्मा में अनेक कर्ता वाले नहीं हैं, अप्रतिसन्धान प्रसङ्ग से, देवदत्त के ज्ञान का जैसे यज्ञदत्त से प्रतिसन्धान नहीं होता।

दूसरे तो—प्रतिसन्धान से युक्त रूप, रस, शब्द आदि अनेक विषयक प्रत्यय एक कर्ता वाले अनेक विषयक हैं, मेरे ऐसा प्रतिसन्धान से, संकेत करके एक ही वर्तमान चण में होने वाले अनेक ज्ञान के ऐसा, इत्यादि अनुमानों से कर्ता और विषय की स्थिरता सिद्ध है, सत्त्व और क्षणिकत्व का व्याप्य व्यापकभाव नहीं है। अन्यथा देवदत्त से जाने जाते हुए को दूसरा यज्ञदत्त जैसे अनुसन्धान नहीं कर पाता, वैसे सभी क्षणिक हैं इस पक्ष में आत्मा भी क्षणिक होगा, पहले अनुभूत को पीछे स्मरण नहीं कर पायेगा। यह भाव है।

इसी प्रकार कल होने वाले तथा आज होने वाले ज्ञान एक सन्तान में एक और अनेक निमित्त वाले हैं, मेरे ऐसा प्रतिसन्धान होने से, दृष्टान्त पहले के ऐसा।

वैसे—शास्त्रार्थ विषयक प्रत्यय एक और अनेक निमित्त वाले हैं, अनुसन्धान होने से इत्यादि लिङ्ग स्थिरता पक्ष में लाना चाहिये। उस प्रकार स्थिरता के विरोधी चणिकत्व पच स्थिर नहीं रह सका, इससे परमाणु का नित्यत्व स्थिर है, ऐसा समझना चाहिये। निबन्ध के बढ़ने के भय से संक्षेप किया गया क्षणिक वाद खण्डन समाप्त।

वेदान्ती की रीति से ब्रह्म उपादान संभव है तब तक परमाणु को उपादान होना संदिग्ध होगा, उपादान मानने पर भी उपादानतावश उसका निरवयवत्व और नित्यत्व नहीं सिद्ध होगा। निरवयव और नित्य ब्रह्म को उपादान मान लेने से अनवस्था आदि दोष नहीं होंगे। जैसे कि वेदान्तियों का मत—

ब्रह्म की उपादानता

'उस आदेश को पूछा हूँ जिससे अश्रुत श्रुत होता है, अमत मत होता है, अविज्ञात विज्ञात होता है छान्दोग्य, हे भगवन् किसके विज्ञात होने पर सभी यह विज्ञात होता है ?' मुण्डक 'अरे आत्मा को दृष्ट श्रुत मत विज्ञात करने पर सभी यह विदित हो जाता है बृहदारण्यक। इत्यादि श्रुतियों से ब्रह्म का प्रश्न और ब्रह्म का समाधान होने पर ब्रह्म के ज्ञान से सभी जगत् का ज्ञान होता है ऐसी प्रतिज्ञा करते हैं, वह ब्रह्म के उपादान होने पर ही संभव होगा। उपादान और उपादेय का अभेद है। उपादान ज्ञान से उपादेय ज्ञान संभव है, निमित्त ज्ञान से नैमित्तिक का ज्ञान नहीं होता, जैसे कुलाल ज्ञान से घट का ज्ञान नहीं होता, वैसे 'हे सौम्य जैसे एक मृत्पिण्ड से सभी मृन्मय ज्ञात हो, वाणी से आरम्भ है, नाम मात्र है, मिट्टी ही यह सत्य है, एक लोहमणि चुम्बक से सभी लोहमय विज्ञात हो, एक लोहमणि से सभी काला लोहा विज्ञात हो' छान्दोग्य 'जैसे पृथिवी में औषधि होते हैं' मुण्डक 'वह जैसे बजाये जाते हुए दुन्दुभि के बाहरी शब्दों को ग्रहण करने के लिये समर्थ न हो, तो भी दुन्दुभि या दुन्दुभि के आघात का ग्रहण से शब्द गृहीत होता है, बृहदारण्यक। इत्यादि दृष्टान्त श्रुतियों से उपादान ज्ञान से उपादेय ज्ञान का समर्थन किया जाता है, जैसे एक मृत्पिण्ड के ज्ञान से सभी मृन्मय का ज्ञान होता है, वैसे ही एक लोहमणि के ज्ञान से सभी लोहमय का ज्ञान होता है, उपादान ज्ञान से उपादेय ज्ञान अनुपपन्न न हो इसलिये उपादान और उपादेय में अभेद माना जाता है, और मृत्तिका यही सत्य है इससे विकार का वाणी से व्यवहारमात्र है, सत्य तो उपादान मात्र है यह सूचित होता है। सत्य कारण ज्ञान से विकार ज्ञान युक्त है। तथा जिससे ये भूत पैदा होते हैं जिससे पैदा हुआ जीते हैं, विनष्ट होते हुए जिसमें प्रवेश करते हैं' इत्यादि श्रुतियों में ब्रह्म प्रतिपादक यत् शब्द से 'जनिकर्त्तुः प्रकृतिः' इस पाणिनि सूत्र से उपादान बोधक पञ्चमी हुई है। साक्षात् श्रुति से ही ब्रह्म का उपादानत्व सिद्ध है। और वैसा सूत्र 'और प्रकृति है प्रतिज्ञा और दृष्टान्त का उपरोध नहीं होने से अ. १-४-७-२३ और 'और अभिध्या का उपदेश से १-४-७-२४ से अनागत की इच्छा संकल्परूप अभिध्या चेतन ब्रह्म में ही संभव है। वह जगत् का उपादान ब्रह्म सिद्ध करती है। 'एक मैं बहुत होऊं सृष्टि करूं' इस श्रुति से प्रतिपादित ब्रह्म का

बहुत होना रूप अभिध्यान संगत होता है, और भी 'जिससे ये भूत पैदा होते हैं, जिससे पैदा हुआ जीते हैं, जिसको अभिलक्ष करके प्रवेश करते हैं ? 'सभी भूत आकाश से पैदा होते हैं, और आकाश ही में ही अस्त पाते हैं' इत्यादि श्रुतिओं से जगत् का उत्पाद और प्रलय दोनों का ब्रह्म में ही व्यवहार किया जाता है, जगत् का लय ब्रह्म में बताया गया इससे भी ब्रह्म उपादान है। क्योंकि घट आदि का ध्वंस उपादान में देखा जाता है। और भी 'वह सत्य त्यत् हुआ' इत्यादि श्रुतियों से ब्रह्म का परिणामित्व कहा गया है, परिणाम प्रकृति का होता है। इसलिये भी ब्रह्म उपादान है। और क्या–साक्षात् उपादानवाचक योनि शब्द से भी ब्रह्म का व्यवहार है, 'कर्ता ईश पुरुष ब्रह्म योनि को' मुण्डक यद्यपि 'योनिष्ट इन्द्र निषदे अकारि' इत्यादि ऋक् संहिता में स्थान-वाची भी योनि शब्द आया है तो भी 'जैसे ऊर्णनाभि ऊर्ण बनं ता है और ले लेता है' इत्यादि वाक्य शेष से यहां उपादान वाची लिया जाता है। इति।

ब्रह्म की उपादानता का खण्डन

आपाततः श्रुतियों के अर्थों का विचार किया गया है इसलिये वह ठीक नहीं है। जैसे कि अश्रुत श्रुत होता है यहां शक्ति अथवा लक्षण। मानते हैं पहला ठीक नहीं श्रुत अश्रुत का अभेद विरोधी है, सैकड़ों वेदाज्ञा से नील अनील नहीं होता, पहले अश्रुत पीछे श्रुत इसमें तात्पर्य मानना पड़ेगा, उसकी अनुपपत्ति से लक्षणा जागृति होगी, वाच्यार्थ से थोड़ा सा भी फरक होने पर लक्षणा मानी जाती है, इसीलिए कमलत्व रूप से कमल वाचक पद से सौरभ विशिष्ट कमल में तात्पर्य होने पर वागर्थ व्युत्पन्न लोग लक्षणा का आक्षेप करते हैं। पूर्व ओर उत्तर पद का आक्षेप करके अभिधा से निर्वाह को रीति लेने पर सर्वत्र लक्षणा का उच्छेद हो जायेगा, इष्ट सिद्धि भी नहीं होगी, पहले अज्ञात का भी दूसरे समय किसी दूसरे साधनों से ज्ञात होना संभव है, इसलिये श्रुति अनुवादक हो जायेगी, लक्षणा ही सही कोई हानि नहीं जगत् का उपादान ब्रह्म हुआ, वह भी ठीक नहीं विकल्प के योग्य नहीं हो पाता, यहां ब्रह्म-ज्ञान से सभी वस्तुओं का ज्ञान सामान्य रूप से या विशेष रूप से, पहले पक्ष में सामान्य प्रमेयत्व आदि है अथवा ब्रह्मत्व है, प्रमेयत्व रूप से सामान्यलक्षणा द्वारा सभी का प्रत्यक्ष सिद्ध होने से पहले पक्ष में सिद्ध साधन दोष होगा। सामान्यलक्षणा नहीं

मानने पर कैसे होगा यह वेदान्ती को बताना है। ब्रह्म ज्ञान से सबका ज्ञान श्रुति कहती है इसलिये होगा, इतने से काम नहीं चलेगा, श्रुति उपाय बताती है सभी के ज्ञान को नहीं पैदा करती, ब्रह्मज्ञान से सभी का ज्ञान संभव होगा तभी इस अर्थ में श्रुति का तात्पर्य होगा अन्यथा तात्पर्य निकालना पड़ेगा। सभी ज्ञान के जनक ब्रह्मज्ञान में श्रुति का प्रामाण्य सिद्ध होने पर प्रामाण्य की अन्यथा अनुपपत्ति से ब्रह्मज्ञान में सर्वज्ञान का सामर्थ्य कल्पित कर सकते हैं, ब्रह्मज्ञान में सर्व ज्ञान का सामर्थ्य नहीं है तब उस अर्थ में श्रुति का प्रामाण्य भी नहीं है, असंभव बाधित अर्थ में श्रुति का तात्पर्य नहीं हो सकता, अन्यथा 'अथवा यह सब पहले असत् था' इस श्रुति बल से जगत् का असद् उपादान स्वीकार करते। सामान्यलक्षणा नहीं मानने पर भी सर्व शब्द से सभी का शाब्दबोध सिद्ध है, ब्रह्मज्ञान से सभी का प्रत्यक्ष कहें तो नही हो सकता, क्या बाह्य प्रत्यक्ष अथवा मानस प्रत्यक्ष करेंगे? पहला संभव नहीं क्योंकि सभी का इन्द्रिय सन्निकर्ष नहीं हो सकता। उसके विना प्रत्यक्ष मानोगे तो अलौकिक होने से सिद्धसाधन होगा, लौकिक मानने पर विरोध है। लौकिक या अलौकिक मानस प्रत्यक्ष भी नहीं हो सकता, आत्मा तथा आत्मा के गुणों का ही लौकिक प्रत्यक्ष होता है, उन विषयों के ज्ञानरूप सन्निकर्ष होने ही पर अलौकिक मानस प्रत्यक्ष होता है, सर्व विषयक ज्ञान में ब्रह्मज्ञान सन्निकर्ष नहीं हो सकेगा, कोई स्मृति भी सन्निकर्ष नहीं क्योंकि अनुभव की अपेक्षा रहेगी। ब्रह्मत्वरूप सामान्य संनिकर्ष नहीं क्योंकि ब्रह्मत्व सामान्य ही नहीं है, सभी समानों में रहने वाला सामान्य होता है, ब्रह्मत्व ब्रह्म ही में रहता है, ब्रह्म भी नहीं हो सकता वह वृत्ति नहीं है, व्यापकत्व तो विभुत्व रूप उसमें रहता है, सर्ववृत्तित्व नहीं है, समानों में सम्बन्धित्व रूप सामान्य लेंगे तो भी उसी रूप से ज्ञान होगा, सभी ब्रह्मसम्बन्धी हैं ऐसा ज्ञान होगा, सिद्धसाधन ही होगा. ब्रह्मसम्बन्ध सामान्य होगा तब ब्रह्मसम्बन्धी ऐसा प्रत्यक्ष होगा, ब्रह्मसम्बन्ध का जिस सम्बन्ध से सन्निकर्ष में भान होगा उसी सम्बन्ध से प्रत्यक्ष में भान होगा। ब्रह्म के विभुत्व ज्ञान से ब्रह्म का सर्वसम्बन्धित्व ज्ञान होता है, वह सिद्ध है।

विशेष रूप से सबका ज्ञान यह द्वितीय कल्प भी नहीं बन पाता, विशेष रूप से भावों का ज्ञान प्रत्यक्ष-अनुमिति-उपमिति-शब्द-या स्मृति है?, सर्वज्ञ के बिना विशेष

रूप से ज्ञाता नहीं है, उसमें ब्रह्म ज्ञान का कोई उपयोग नहीं है, प्रत्यक्ष में विशेषण ज्ञान अपेक्षित है, ब्रह्मज्ञान विशेषण नहीं है, दूसरा अनुमिति पक्ष भी नहीं हो सकता है, उसमें ब्रह्मज्ञान व्याप्तिज्ञान या लिङ्ग नहीं है, ब्रह्म ज्ञान सादृश्य ज्ञान नहीं है, इसलिये तीसरा उपमिति पक्ष नहीं हुआ। चौथा शब्दज्ञान नहीं हो सकता क्योंकि उतने शब्दों का ज्ञान नही हो सकता, ब्रह्मज्ञान का उसमें उपयोग नहीं है, ब्रह्मज्ञान सभी का अनुभव नहीं जिससे सभी की स्मृति नहीं हो सकती, ब्रह्मज्ञान को सर्व विषयक ज्ञान कहें तो सामान्यरूप से विशेषसर्वविषयक कहते हैं या विशेष रूप से सर्वविषयक कहते हैं, पहला नहीं होता क्योंकि ब्रह्मत्व सामान्य नहीं है ऐसा पहले कहा गया है, दूसरे सामान्यरूप से ज्ञान में ब्रह्मज्ञान का कोई उपयोग नहीं है। सामान्य में प्रकारता रहने पर भी विशेष्यता सामान्य वाले सभी विशेष व्यक्तियों में विश्रान्त होगी। सर्वविषयकत्व का निर्वचन कठिन होगा। और भी—जिस रूप से अनुभव उसी रूप से स्मृति अनुभवसिद्ध है। अन्यथा प्रमेयत्व रूप से अनुभव से ही विशेषरूप से सभी की स्मृति होकर कृतकृत्य हो जायेगा, श्रुति अपूर्व बोधक नहीं होगी। विशेषरूप से सभी का ज्ञान पहले असिद्ध है।

उपादान ज्ञान से सभी जगत् उपादेयों का ज्ञान होता है ऐसा वेदान्तियों का व्याख्यान मानकर भी विचार करने पर ठीक बैठता नहीं, उपादान ज्ञान से उपादेय ज्ञान असिद्ध है, कपाल ज्ञान से घट ज्ञान नहीं देखा जाता, कपालकार्यत्वरूप से जैसे घट का ज्ञान होता है उसी प्रकार ब्रह्मोपादानकत्व रूप से सभी जगत् का ज्ञान हो जायेगा, किन्तु वह यहाँ इष्ट नहीं हैं, विशेष रूप से सभी का ज्ञान इष्ट है, वह भी जगत् में ब्रह्मोपादानकत्व का ज्ञान होने पर ही होगा केवल ब्रह्मज्ञान से नहीं होगा, उपादान और उपादेय के अभेद से उपादान ज्ञान से उपादेय का ज्ञान हो जायेगा ऐसी कल्पना भी निष्फल है, दोनों का अभेद नहीं सिद्ध है, अनेक उपादेयों का एक उपादान भी नहीं देखा लाता, मिट्टी भी प्रति उपादेय के लिये भिन्न-भिन्न है, कार्यों का भेद देखा गया है उसके अनुसार ब्रह्म भी नाना हो जायेगा। मृत्तिकात्व रूप से सभी मृत्तिका ही है ऐसा कहें तो इससे क्या चाहते है? यह कहना चाहिये, क्या नाना ब्रह्म ब्रह्मत्वरूप से एक है ऐसा चाहें तो सिद्धान्त विरोध है, उपादेय नाना होने से और उनका तादात्म्य होने से ब्रह्म में नानात्व की आपत्ति होगी ही, और भी—उपादान

और उपादेय में तादात्म्य मानने पर पट-घट आदि के अनुत्पाद और विनाश दशा में कपाल और तन्तु आदि नहीं दीख पड़ना चाहिये, कार्य के न रहने पर भी जब कारण रहता है तब कार्य कारण का तादात्म्य दृष्टविरोध है, कार्यों का नाश नहीं किन्तु तिरोधान है, उपादन रहने पर तिरोहित उपादेय रहता है ऐसा भी केवल कहना है वस्तुस्थिति वैसी नहीं, तिरोहित और अतिरोहित का तादात्म्य कैसा ?, उपादान का भी तिरोधान होना चाहिये। और भी देखें तिरोधान और अतिरोधान अविरुद्ध हैं ?। अविरुद्ध होने पर अतिरोधान के ऐसा तिरोधान में भी वस्तु दीख पड़े। तिरोधान के ऐसा अतिरोधान में भी न दीख पड़े। यदि तिरोधान और अतिरोधान विरुद्ध हैं तो समानकाल में कार्य-कारण का तिरोधान-अतिरोधान कार्य-कारण के भेद को सिद्ध करते हैं। भेद और अभेद रूप तादात्म्य मानकर भी समाधान संभव नहीं हैं, अविरोधी भेदाभेद का तादात्म्य मानने पर सभी जगह तादात्म्य की आपत्ति होगी, विरोधी भेदाभेद को तादात्म्य मानने पर जैन मत के ऐसी आपत्ति होगी, इसलिये अभेद ही तादात्म्य है, अभेद मानने पर घटज्ञान होने पर ब्रह्मज्ञान हो जायगा, घटत्व रूप से ब्रह्म ज्ञान होने पर भी निर्धर्मिक मोक्ष के उपयोगी ब्रह्मज्ञान नहीं हुआ, सो भी ठीक नहीं है ब्रह्म निर्धर्मिक नहीं है, तादात्म्य रूप उसमें सिद्ध है, भेदाभावरूप तादात्म्य भी धर्म है, अभाव अधिकरण स्वरूप होने पर भी स्वरूप भी धर्म है, इसलिये निर्धर्मिक ब्रह्मज्ञान तत्त्वज्ञान नहीं है। उपादान से भिन्न उपादेय असत् है, इसलिये उपादान ज्ञान से उपादेय का ज्ञान होगा, यह कथन विरुद्ध है, असत् का ज्ञान ही नहीं होता, असत् का उपादान नहीं होगा, असत् का ज्ञान मानेंगे तो उपादान ज्ञान के विना ही होगा, व्यावहारिकी सत्ता उपादेय में भी मानते हैं इसलिये उसका ज्ञान हो सकता है सो भी ठीक नहीं। व्यावहारिक और प्रातिभासिक का ब्रह्मज्ञान से बाध ही वेदान्ती मानते हैं, ज्ञान नहीं, और भी—श्रुति में ब्रह्म और सर्व पद है, ब्रह्म की पारमार्थिक सत्ता और सबकी व्यावहारिक सत्ता कैसे आई ?, दूसरी जगह ब्रह्म भिन्न को असत् कहने से आई ऐसा कहें तो विकल्प क्यों नहीं होता ?, असंभव होने से कहेंगे, कैसे असंभव ? यह प्रश्न होगा, इस प्रश्न के समाधान के लिये तर्क के शरण में स्वस्थ होंगे तो वेदार्थ विचार में भी तर्क कवच को लीजिये, श्रुतियों में तर्क के अनुकूल ही है इसकी घोषणा कीजिये, आपकी भक्ति सम्पन्न हुई।

इसलिये जैसे-जैसे विचार कसौटी पर कसते हैं एक विज्ञान से सर्वज्ञान प्रतिज्ञा वैसे वैसे रंगा के ऐसा विला जाती है, उसमें भगवती उपनिषद् का तात्पर्य वर्णन कलङ्कित करता है।

और भी—तमेव विदित्वा इत्यादि, आत्मा वा रे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्य इत्यादि दूसरी श्रुतियों से आत्मज्ञान को मोक्ष का उपयोगी कहा गया है, सभी विषयकज्ञान पैदा करने का यह श्रुति का आयास किस लिये है? इसका समाधान नहीं होता, वैसे—उपक्रम और उपसंहार बल से 'तं त्वौपनिषदं पुरुषं पृच्छामि' इत्यादि वाक्य बल से ब्रह्म की सिद्धि और उसके ज्ञान में श्रुति का तात्पर्य है न कि सभी के ज्ञान में। और उस प्रकार किस पदार्थ का ज्ञान विशेषरूप से मोक्ष में उपयोगी है? इस जिज्ञासा पर—कहीं पञ्चकोश आदि वाक्य से आनन्दमय का, कही लिङ्ग शरीर का, कहीं प्राण का, ओंकार का, चक्षु का, तेज सूर्य का, न्याय स्मृति से सोलह पदार्थों का अथवा प्रमेय पदार्थों का, काणाद स्मृति से छ पदार्थ और उनके साधर्म्य तथा वैधर्म्य का ज्ञान विहित हुआ है, उसपर मुमुक्षुओं को संशय होगा, उसके निवारण के लिये ये प्रतिज्ञा मानी हुई श्रुतियाँ ब्रह्मज्ञान विशेषरूप से मोक्ष में उपयोगी है, इसका विधान करती हैं। ब्रह्मज्ञान हो जाने पर मोक्षरूप फल में सभी के ज्ञान का फल है प्रतीक उपासना आदि, उन सबको और श्रुति तथा स्मृतिमूलकों का श्रुति विधान करती है। इस प्रकार ज्ञान का फल सिद्ध हो जाने पर दूसरे अविज्ञात भी विज्ञात के ऐसे हो जाते हैं, इसी में श्रुति का तात्पर्य वर्णन करना चाहिये, जैसे आजकल भी व्यवहार किया जाता है कि मुख्य विषय का ज्ञान हो जाने पर उसके सम्बन्धी दूसरे भी ज्ञात होते हैं, इत्यादि।

शङ्का—सभी वेदान्त वाक्यों का अद्वैत ब्रह्म में तात्पर्य है, 'सभी जगत् ब्रह्म मय है' इत्यादि श्रुतियाँ सभी को ब्रह्मरूप बताती है, सभी का ज्ञान ब्रह्मज्ञान नहीं है।

समाधान- अद्वैत का सजातीय द्वितीय रहित में तात्पर्य हैं वह ब्रह्म का विशेषण है, ब्रह्ममय शब्द का ब्रह्म व्यास अर्थ है, अन्यथा मयट् का प्राचुर्य अर्थ करने में ब्रह्म नाना हो जायेगा, विकार अर्थ में ब्रह्म विकारी हो जायेगा।

परमार्थ दशा में सभी एक ब्रह्म है, ऐसा कहने पर पूछा जायेगा कि श्रुतियों का व्यावहारिक में प्रामाण्य है कि नहीं?, यदि प्रामाण्य है तो व्यावहारिक भेद भी प्रमाण

सिद्ध हुए द्वैत हुआ, यदि प्रामाण्य नहीं है तो सभी व्यवहार अप्रामाणिक हो जायेंगे, तब वेदान्ती अपने मत को वादि या सम्य को बताने में समर्थ हैं या नहीं ?, यदि समर्थ हैं तो वाद व्यवहार दशा में ही होगा, व्यावहारिक प्रमाण हो गया, अप्रमाणिक उपदेश करता हूँ ऐसा स्वयं कहे हुए के वचन पर कौन श्रद्धा करे ?। मुँझे किसी पक्ष की स्थापना नहीं करनो है यही समाधान हो तो मूक के ऐसा भीतर ही गुडगुड करते हुए वाद से बहिष्कृत होगा।

इस प्रकार यदि वितण्डा वाद को लेकर वादी से उपस्थापित जगत् का पारमार्थिक सत्त्व का केवल निषेध करें तो तुल्य युक्ति से ब्रह्म का भी असत्त्व सिद्ध हो, यदि अपने मत की स्थापना के लिये जल्प को अपनायें तो जगत् भी सत् हो जायेगा। इस प्रकार वाद निर्णय समाप्त।

श्रुति दृष्टान्त से उपादान ज्ञान से उपादेय ज्ञान का समर्थन किया गया है; उसका अभिप्राय देखा जाय, श्रुतियों में अनुकूल तर्कों का उल्लेख है ऐसा पहले कहा ही गया है। एक मृत्पिण्ड ज्ञात होने पर सभी मृन्मय के ज्ञान में श्रुति का तात्पर्य नहीं है क्योंकि वह असिद्ध है, सभी प्रमाणों में शिरोमणि श्रुति प्रमाणान्तरों से बाधित अर्थ को कैसे दृष्टान्त करेगी ?। एक मृत्पिण्ड के ज्ञान से सभी मृन्मयों के ज्ञान में बुद्धिशालियों का अनुभव नहीं है, किन्तु सभी मृन्मयों में अनुगत मृत्तिका ही प्रधान है, उसमें एक का परिज्ञान होने पर औरों में कोई विशेष फरक न होने से और मृन्मय या मृत्पिण्डों के ज्ञानों से अथवा उन वस्तुओं से मनुष्य निवृत्त हो जाते हैं, उसी प्रकार सभी का मूलभूत ईश्वर को समझकर और ज्ञातव्य अवशिष्ट नहीं रहता इसी का समर्थन दृष्टान्त श्रुति करती है, वहाँ मृन्मयों में मृत्तिका का प्राधान्य दिखाने के लिये 'मृत्तिकेत्येव सत्यम्' इत्यादि कहा गया है।

और भी—समाधेय प्रतिज्ञा के श्रवण से भी निमित्त और असमवायिकारण के ज्ञान से भी कार्य का ज्ञान स्पष्ट बताया गया है, इससे उपादान और उपादेय में तात्पर्य नहीं हैं, प्रधान-अप्रधान-गौण-मुख्य भाव में तात्पर्य है, शब्द का दुन्दुभि निमित्त कारण है उपादान नहीं, दुन्दुभि का आघात असमवायिकारण है, यदि सभी का ब्रह्म ही उपादान कारण है तो मृन्मयों का भी वही उपादान होगा मृत्तिका को क्यों दृष्टान्त

किया गया ? । सत्य के ज्ञान से असत् ज्ञान तो असिद्ध ही हैं। ब्रह्मज्ञान से शशशृङ्ग आदि का ज्ञान किसी को अभिमत नहीं है, शुक्ति ज्ञान से भी आपके मत में भी रजत का बाध तथा उच्छेद होता हैं। उस प्रकार सत्य ब्रह्मज्ञान से असत् कार्य का ज्ञान आकस्मिक ही हुआ। और भी—ब्रह्म साक्षात् घट आदि रूप से परिणामी होगा तो विकारी हो जायेगा। परिणामित्व और विकारित्व का व्याप्य व्यापक भाव है। अन्यथा मृत्तिका भी निर्विकार हो जाय।

माया का साक्षात् परिणाम मानकर ब्रह्म के विकारित्व के वारण से ही कठिनाई नहीं जाती तब ब्रह्म उपादान ही नहीं होगा, माया का उपादान ब्रह्म परम्परा से जगत् का भी उपादान हो जायेगा, ऐसा कहें तो माया सादि या अनादि है ?, पहले पक्ष में उसी का उपादान होने से ब्रह्म विकारी हो जायेगा, अविद्या रूप माया के पहले असंसार हो जायेगा, माया सत् होगी तो द्वैत हो जायेगा, माया असत् होगी तो जगत् असद् उपादान वाला हो जायेगा, असत् उपादान या उपादेय नहीं होता। सत् है तो असत् नहीं, असत् है तो सत् नहीं। इनका परस्पर परिहार है इसलिये तीसरा कल्प नहीं हो सकता, इसलिये 'रथ नहीं रथयोग नहीं मार्ग नहीं होता इत्यादि श्रुतियों से स्वाप्निक सृष्टि का निषेध किया गया है, क्योंकि वे सत् नहीं हैं असत् है, तृतीय कल्प होता तो निषेध कैसे होता ? । माया अनादि हो तो उसका उपादान ब्रह्म न हुआ, एक विज्ञान से सर्वविज्ञान की प्रतिज्ञा न ही बनेगी, अनादि का भी उपादान ब्रह्म है इसमें श्रद्धा नहीं हो सकती। ब्रह्म को सभी का उपादान बनाने के लिये दूसरे अधिकरण से वेदान्ती आकाश को ब्रह्मजन्य सिद्ध करते हैं, जो कि क्षीर दधि के ऐसा ब्रह्म का जगत् परिणाम नहीं है, किन्तु रज्जु सर्प के ऐसा है जिसको विवर्त कहते हैं, उस प्रकार ब्रह्म विकारी न हो पाता, सो भी ठीक नहीं है, वहाँ सर्प का उत्पाद स्वीकार करने पर सर्पज्ञान भ्रम नहीं हो सकेगा, सभी के मत में उसके अभाववाले में उसको विशेषण होने से भ्रमज्ञान होता है, यहाँ तो सर्प हो गया भ्रम कैसे ? । इसीसे मध्यस्थ ऋषि भी उससे भिन्नरूपवाले में प्रतिष्ठा वाला मिथ्या ज्ञान है ऐसा लक्षण स्वीकार करते हैं। और उपादान ज्ञान से उपादेय की निवृत्ति ही वेदान्त सिद्धान्त है कार्यज्ञान नहीं ऐसा पहले कहा गया है। प्रपञ्च विरोधियों का अब प्रपञ्च बश।

पञ्चमी से उपादानत्व श्रुत नहीं है, प्रकृति शब्द से पाणिनि सूत्र में प्रधान आदि कारण का कथन है, 'मौर्ख्याद् दुःखिनो जाताः, बलाद् भाग्याद् वा विजयो जातः'। इत्यादि प्रयोगों में उपादान न होने पर भी विद्वानों का भी स्वारसिक व्यवहार होता है, हेतु में अथवा ल्यप्लोप में इन प्रयोगों में पञ्चमी कहेंगे तो प्रकृत में भी वैसी गति की जायेगी, ब्रह्म जगत् का हेतु भी है। 'येन जातानि' यहां उसका तृतीया से अनुवाद है।

अथवा धूमाद् अग्निमान् में जैसे पञ्चमी का जन्यत्व अर्थ करते हैं उसी प्रकार जिससे जन्य उत्पाद वाले भूत हैं ऐसा अर्थ किया जायेगा। या आधार में सर्वविभक्ति के अर्थ वाला तसि प्रत्यय समझें, 'हिमालयाद् गङ्गा प्रभवति' इत्यादि में जैसे हिमालय से गङ्गा का प्रथम प्रकाश होता है, वैसे ही प्रथम जगत् का सर्जन ईश्वर के यत्न से होता है, 'जन्माद्यस्य यतः' इस व्याससूत्र में भी हेतु रूप से निर्देश है, अभिध्या भी इच्छा है, कर्ता ही में इच्छा की आवश्यकता देखी जाती हैं। उस प्रकार ब्रह्म जगत् का कर्ता है, श्रुति से उपदिष्ट अभिध्या होने से जो अभिध्यावान् है वह कर्ता देखा गया है जैसे घट-कर्ता कुलाल इस अनुमान से ब्रह्म कर्ता है, 'एक मैं बहुत होऊँ सृष्टि करूँ' इस श्रुति के अभिध्यान से भी उपादानत्व नही आता, किन्तु कर्तृत्व या हेतुत्व आता है। एक में बहुत का तादात्म्य नहीं हो सकता, लोक में भी प्रजासृष्टि का अभिध्यान है पुत्रात्मा का पिता उपादान नहीं है, 'न पैदा होता है न मरता है' इत्यादि गीता से तथा दूसरे प्रमाणों से आत्मा को नित्य माना गया है। शरीर अवयवी का अवयव उपादान होता है। उसका भी पिता की आत्मा या शरीर उपादान नहीं हो सकता, उपादान के नाश से उपादेय का नाश सर्वसम्मत है, पिता के नाश के बाद पुत्र का जीवन इष्ट है इसलिये पिता उपादान नहीं है। कारण है इतना ही आयेगा, इस प्रकार अभिध्या के कारण ब्रह्म में उपादानता नहीं होती।

प्रलय का अधिष्ठान होने से भी ब्रह्म की उपादानता निश्चित नहीं हो सकती, कहीं २ कार्य का नाश उपादान में रहता है, किन्तु सभी जगह कार्यनाश को उपादान में रहने का नियम नहीं है। जहाँ उपादान नाश से उपादेय कार्य का नाश होता है वहां उपादान पहले नष्ट हो जाता है उपादेय नाश उपादान में कैसे रहता है? इसलिये नैयायिकों के यहाँ मतभेद से देश काल या आकाश में रहता है। वेदान्तियों के यहां रज्जु से अवच्छिन्न चैतन्य में रहने वाली अविद्या सर्प को बनाती है। वहां सर्प का

उपादान अविद्या है। रज्जु प्रत्यक्ष से अविद्या का नाश होता है, तब सर्वनाश अविद्या में कैसे रहेगा, उससे ब्रह्म निमित्त कारण है व्यापक है, सभी जगह रहने से अधिष्ठान हो सकता है किन्तु उपादान नहीं हो सकता। इसलिये दूसरी श्रुतियों में ब्रह्म का आकाश शब्द से अभिधान है। ब्रह्म भी आकाश के ऐसा निस्पर्श नीरूप है, अवकाश देने में समर्थ है, उस रीति से ये श्रुतियां ब्रह्म को नित्य तथा विभु व्यवस्थित करने में लगी हैं, उपादानत्व नहीं बताती। ब्रह्म का परिणाम नहीं हो सकता यह पहले भी कहा गया है। नैयायिकों के खण्डन के लिये वेदान्त में प्रसिद्ध युक्तियों को भी लगालें। ब्रह्म का परिणाम सम्पूर्ण रूप से होता है या आंशिक रूप से ? पहले पक्ष में जगत् से भिन्न ब्रह्म नहीं रहेगा। जगत् रूप से अनित्य हो जायेगा आंशिक परिणाम मानने पर अंशी हो जाना ही दोष है। तथा ब्रह्म विनाशी है अंशी होने से, पट के ऐसा, इत्यादि अनुमानों का भी अवसर आ जायेगा। जो अपने स्वरूप से सब जगह अनुगत है इसी लिये परिणाम है। और वह ब्रह्म हैं तो भी वह परिणाम नहीं है किन्तु विभुत्व है।

और भी ब्रह्म को आत्मा रूप मानकर भ्रमज्ञान का विषय बनाते हैं वह ठीक नहीं है, स्वसंवेदन प्रत्यक्षसिद्ध निर्विभाग आत्मा का भ्रम कैसे ? शुक्तिका आदि में सामान्य रूप से ज्ञान और विशेष रूप से अज्ञान रहने पर दूसरे रजत के आरोप से शुक्ति में रजत का भ्रम होता है, ब्रह्म में जगत् का भ्रम कैसे करेंगे ? ब्रह्म निरंश है, उसमें सामान्य और विशेष अंश होते नहीं, सामान्य रूप से ब्रह्म का ज्ञान कैसे ? ब्रह्म अज्ञात है तब उसमें भ्रम हो सकता नहीं, जब ज्ञात है तब वह प्रत्यक्ष है, तो भी भ्रम कैसे ? शुक्ति स्वरूप को जानता हुआ रजत भ्रम नहीं करता, इसलिये जगत् ईश्वर का विवर्त है ऐसी व्यवस्था ठीक नहीं है।

और भी—योनि शब्द भी निमित्त का बोधक है उपादान कारण का बोधक नहीं, माता की योनि भी सन्तान के शरीर का उपादान नहीं है। यदि उपादान होगा तो एक योनि से अनेक सन्तति के शरीर का निर्माण नहीं होगा, पट नाश के विना उसी तन्तुओं से दूसरे पट का निर्माण नहीं होता।

और भी—उपादान और उपादेय पृथक् नहीं रहते, तथा उपादान का नाश होने पर उपादेय नहीं रहता। इत्यादि पहले कहा गया है, इसलिये योनि शब्द से निमित्त कारण अभिप्रेत है, अथवा ऋक् संहिता के अनुसार व्यापक ब्रह्म को स्थान भी कह

सकते हैं, स्थानवाचक भी समन्वय संभव है, 'जिसे ऊर्णनाभि बनाता है और ग्रहण करता है' इस दृष्टान्त से भी उपादानता नहीं आती, ऊर्णनाभि उर्णा का उपादान नहीं है।

इससे व्यास सूत्र ईश्वरसिद्धिपरक हैं, उपक्रम में 'जन्माद्यस्य यतः' इत्यादि हेतु निर्देश किया गया है, 'आत्मकृतेः परिणामात्' इस सूत्र का अर्थ है कि परमात्मा के यत्न का फल जगत् है। इससे ईश्वर है, आत्मा का परिणाम ऐसा अर्थ करने पर कृति पद व्यर्थ होगा।

और भी—साक्षात् कर्ता का बोधक (उसने ईक्षण किया) (उसने प्राण की सृष्टि किया) इत्यादि श्रुतियाँ हैं। उससे केवल ईक्षा या प्राणसृष्टि का कर्ता बताया गया, सभी का कर्ता नहीं बताया गया ऐसा न समझें ये सब सभी का उपलक्षण है, अथवा इससे अनुमान प्रयोग कर लें। ईश्वर कर्ता है ईक्षणपूर्वक यत्न से कुलाल के ऐसा, ईश्वर कर्ता है, प्राण की सृष्टि करने से, कुलाल के ऐसा, इत्यादि।

शङ्का—ईश्वर को पक्ष बनाकर अनुमान करने में आश्रयासिद्धि दोष है, क्योंकि अभी ईश्वरत्व सिद्ध नहीं है, यदि श्रुतिसिद्ध ईश्वर को पक्ष बनायेंगे तो श्रुति से उपादान ईश्वर सिद्ध है। ईश्वर को उपादान भी मानना पड़ेगा। इत्यादि भामती में कहा गया है।

समाधान—पहले वर्णन किया गया है कि श्रुति से ईश्वर को उपादान नहीं कहा गया है, किसी प्रकार लक्षणा से उपपादन करें तो उसमें तात्पर्य नहीं है यह भी दिखाया गया है। श्रुतिसिद्ध ईश्वर को पक्ष बनाने में कोई बाधा नहीं है, ईश्वर पक्ष विना भी ईश्वरसिद्धि का अनुमान प्रयोग मुक्तावली कुसुमाञ्जलि आदि में मिलता है।

और भी—श्रुतिस्थ ब्रह्मपद प्रतिपाद्य कर्ता है, ईश्वरत्व होने से, 'इसके प्रशासन में हे गार्गि सूर्य चन्द्रमा उपर धारण किये हैं' इत्यादि श्रुतिओं से ईश्वरत्व भी सिद्ध है, राजा वैवस्वत के ऐसा ?। इति।

जगत् के असत् उपादान का खण्डन
उसमें पूर्वपक्ष

स्थूलों का असत् से ही उत्पाद हो जायेगा, समवायिकारण परमाणु कल्पना में प्रमाण नहीं है, भगवती श्रुति कहती भी है 'यह दृश्यमान जगत् पहले असत् ही था,

इत्यादि। इसी से बीज से अङ्कुर नहीं होता किन्तु बीज विनाश से होता है, वैसे हीं पूर्वपक्ष का 'अभाव से भाव की उत्पत्ति होती है, बीज के उपमर्दन के बिना अङ्कुर का प्रादुर्भाव नही होना इससे' न्याय सूत्र है, सभी जगह अविद्यमान की उत्पत्ति होती है ऐसा देखा जाता है, अन्यथा विद्यमान की उत्पत्ति विरुद्ध है, और कार्य को पहले से सत् मानने पर कारणों का व्यापार व्यर्थ होगा। यह असत् का उत्पाद अभाव को कारण मानने पर संगत होता है।

पूर्व पक्ष का खण्डन

पूर्व पक्ष ठीक नहीं है, 'अनुपमृद्य प्रादुर्भावात्' यह वाक्य व्याघातार्थक है, अनुपमृद्य में ल्यप् प्रत्यय है उपमर्द पूर्वकालिक सहायक क्रिया है, प्रादुर्भाव प्रधान क्रिया है, दोनों का कर्ता एक होना चाहिये, यहाँ नहीं है, बीज का उपमर्द है अङ्कुर का प्रादुर्भाव है, बीज उपमर्द का कर्म हो तथा उपमर्द का भी कर्ता अङ्कुर हो, इस प्रकार समान कर्ता हो सकता है, तो भी बीज के उपमर्द के बाद होने वाला अङ्कुर पहले असत् अविद्यमान है, वह उपमर्द का कर्ता कैसे होगा? इत्यादि व्याघात को समझकर आगे समझने का प्रयास करना चाहिये।

क्योंकि पहले जो सत् है उसी का उपमर्द होगा, असत् का उपमर्द नहीं हो सकता, प्रदुर्भाव भी असत् का होगा, जो पहले सत् है उसी का उपमर्द होगा, उसका प्रादुर्भाव नहीं होगा। जो आगे पैदा होने वाला असत् अङ्कुर है उसका उपमर्द नहीं होता, बीज का उपमर्द होता है, भगवान् अक्षपाद कहें हैं 'प्रयोग व्याघात है' इस सूत्र से।

शङ्का—अतीत और अनागत अर्थ में भी कारक शब्दों का भाक्त प्रयोग होता है, टुटे हुए घड़े को शोचता है, यहाँ अतीत अविद्यमान घट कर्म कारक बना है, टुटे घड़े के कपाल हैं, यहाँ अतीत अविद्यमान घट का वर्तमान कपालों से सम्बन्ध व्यवहार है, अभूत कुम्भ है यहाँ भी भूतकाल के भवन का कर्ता घटों का वर्तमान में प्रयोग। भावी अविद्यमान असत् पुत्र 'पुत्र पैदा होगा' इसमें कर्ता कारक है। पैदा होने वाले भावी पुत्र का अभिनन्दन करता है यहाँ वैसा पुत्र कर्मकारक बना है। आगे पैदा होने वाले पुत्र का नाम करता है, यहाँ अविद्यमान भाविपुत्र का आधुनिक नाम करण से सम्बन्ध

बताया जाता है, यह अनुचित भक्ति नहीं है सप्रयोजना है, उसमें बाधक नही है। आनन्तर्य में भक्ति है, पूर्वबीज के उपमर्द के अनन्तर अङ्कुर का प्रादुर्भाव है, ऐसा करने से व्याघात नहीं है ऐसा नहीं समझें, तो भी व्याघात है, क्योंकि अभाव से भाव की उत्पत्ति मानते है और कहते हैं कि विना उपमर्दन किये हुए अङ्कुर पैदा नहीं होता, आगे पैदा होने वाला अङ्कुर असत् है, उससे उपमर्द नही हो सकता, और असत् बीजाभाव से अङ्कुर कैसे होगा। बीज विनाश और अङ्कुर उत्पाद के साथ कार्यकारण भाव नहीं कर सकते, उसका निर्णायक पौर्वापर्य या अन्वयव्यतिरेक अन्य निमित्तक है, साधारणतः अन्वयव्यतिरेक बीज और अङ्कुर का है बीज विनाश के साथ नहीं, विशेष सूक्ष्मरूप से देखें तो मालूम पड़ेगा कि बीज का धरणी जल गर्मी के सम्बन्ध से बीज अवस्थाविशेष होता है उसके बाद अङ्कुर पैदा होता है, उस अवस्था विशेष के साथ अन्वयव्यतिरेक है; उसको दूसरा व्यूह कहते हैं, पहला व्यूह वह अवस्थाविशेष है जिसका क्षेत्र में बपन होता है, बीजवपन के बाद तुरंत अङ्कुर नहीं पैदा होता इस लिये बीज के पूर्व व्यूह को अङ्कुर का प्रतिबन्धक माने और बीज को कारण माने, अथवा बीज को कारण न मानकर बीज के दूसरे व्यूह को ही अङ्कुर का कारण माने, बीज विनाश को किसी प्रकार अङ्कुर का कारण नहीं बना सकते। दूसरा व्यूह पहले व्यूह के निरोध के विना नहीं हो सकता; इसलिये पहले व्यूह के नाश के बाद अवयवों से दूसरे व्यूह का उत्पाद होने के बाद अङ्कुर पैदा होता है।

शङ्का—बुद्धिमान कृषक अङ्कुराभिलाषी बीज के लिये प्रयास करता है, इस प्रयास से बीज के साथ अन्वयव्यतिरेक है, इसलिये बीज को अङ्कुर का कारण मानना चाहिये।

समाधान—ठीक है कृषक बीज का ग्रहण करते हैं किन्तु बीज का दूसरा व्यूह जो अङ्कुर को पैदा करेगा वह बीज के बिना नहीं हो सकता इसलिये उनका बीज का प्रयास सार्थक है, काम है बीज के दूसरे व्यूह का किन्तु बीच में बीज आ जाता है।

सूत्र में भी कहते हैं 'विनष्ट बीजों से अंकुर नहीं बन सकता'। यदि बीज विनाश अंकुर का कारण हो तो बीजों को कुचकर चुराकर दें, अवयवों का विच्छेद हो जाय, अवयवों से दूसरा व्यूह न पैदा हो, तो भी बीज बिनाश हुआ ही, उससे अंकुर नहीं

पैदा होता, उससे निश्चित करते हैं कि बीज विनाश से अंकुर नहीं पैदा होता किन्तु बीज के दूसरे व्यूह से पैदा होता है, इससे आया कि अभाव से भाव की उत्पत्ति नहीं होती।

और भी—बीज विनाश को कारण मानने में कोई विना व्यवधान का या विना अन्यथासिद्धि का कोई अन्वय व्यतिरेक भी नहीं है, बीज के साथ तथा बीज के दूसरे व्यूह के साथ जो अन्वयव्यतिरेक है उसी अन्वयव्यतिरेक को बीज का विनाश कहते हैं, वह बीज से व्यवधान वाला है, बीज के दूसरे व्यूह से अन्यथासिद्ध है, चूर्णित बीज में व्यभिचरित होने से बाधित है। बीज और बीज विनाश के साथ समान पौर्वापर्य नहीं है इसमें चूर्णित बीज से अंकुर न होना विनिगमक दे दिया गया है।

और दूसरा—सभी विनाश अनुपाख्येय असत् है, शशशृङ्ग आदि के ऐसा विशेषण-विशेष्य-सम्बन्ध-देश-काल-आदि प्रभावों से रहित हैं, इसलिये बराबर हैं, सभी बीज विनाशों से सभी अङ्कुरों का उत्पाद होने लगेगा, यव में कलमत्व, धान में गोधूमत्व, इस प्रकार जातियों का सांकर्य हो जायेगा। कार्यों में रहनेवाली परस्पर व्यावृत्त जातियाँ परस्पर व्यावृत्त कारणतावच्छेदक जातियों से प्रयुक्त होती हैं, इस प्रकार परस्पर व्यावृत्त यवत्व-कलमत्व आदि कार्यगत जातियों का प्रयोजक कोई कारण में जाति माननी पड़ेगी जो कारणतावच्छेदक हो सकें। अनुपाख्येय विनाश में कोई जाति नहीं रहती, तथा उसमें किसी जाति को विशेषण नहीं बना सकते, इसलिये कारण का भेद करनेवाला कोई विशेष नहीं रहने पर कार्यों में भी भेद नहीं होगा, सभी बीज नाशों से सभी अङ्कुर पैदा होने लगेंगे। कलमत्व से अन्वित बीज विनाश कलमत्व से अन्वित अङ्कुर का कारण है, इत्यादि व्यवस्था अनुपाख्येय वादी के यहाँ नहीं हो सकती, ऐसा मानने पर विनाश अनुपाख्येय नहीं रहेगा। अतः ऐसा कारण सिद्ध होता है जिसमें कलमत्व-यवत्व आदि रहें, वैसा बीज या बीजका व्यूह हो सकता है।

जो कि असत् अविद्यमान कार्य की उत्पत्ति मानने में अभाव कारण की आवश्यकता बताई गई है, उसको इसीसे खण्डित समझना चाहिये। क्योंकि कार्यभेद का प्रयोजक तथा कार्यगत विभिन्न जातियों का प्रयोजक कारणों का फरक २ होना, तथा कारणों में विभिन्न जातियों का होना आवश्यक है, वह अभाव कारण में नहीं हो सकता।

कार्यभेद का प्रयोजक कारणों की शक्ति के भेद को मानकर भी व्यवस्था नहीं हो सकती, शक्ति और शक्तिमान् को एक अभिन्न मानने पर वैसे ही कारण एक प्रकार का रह गया, फिर भी कार्यभेद नहीं हो सकता, विनाश से भिन्न विनाश में कोई शक्ति-भेद अथवा उस शक्तिभेद से विनाश का भेद नहीं हो सकता, मानने पर अनुपाख्येय नहीं रहेगा। नैयायिकों का अभाव अनुपाख्येय नहीं है, सत् है, काल के साथ जिनका सम्बन्ध है वे सभी सत्य हैं, इसीलिये वह स्वतन्त्र पदार्थ माना गया है, वह कार्य-कारण-सामान्य-विशेष-विशेषण-विशेष्य-सम्बन्धी सब तरह का होता है। प्रागभावों का सामान्य रूप से कोई भेद नहीं है, घटप्रागभावत्व विशिष्ट रूप से भेद है, अर्थात् उनमें विशेषण लगाकर भेद होता है तथा उनका कहीं उपयोग होता है, उस प्रागभाव को कारण माने तो वह अनादि है, कार्य भी अनादि हो जायेंगे। अभाव सहकारी कारण होता है ऐसा कुसुमाञ्जलि के कथनानुसार नैयायिक मानते हैं। क्योंकि वे लोग अभाव को तुच्छ नहीं मानते. इसलिये दूसरे पाजक रूप आदि की उत्पत्ति में पूर्वरूप आदि के ध्वंस को कारण मानते हैं। पहले बताई हुई श्रुति तो पूर्व पक्ष की है, इसीलिये असत् से सत् कैसे होगा ? ऐसा असंभव कहकर 'हे सौम्य यह पहले सत् ही था' इत्यादि से सिद्धान्त किया गया है।

तो इस प्रकार असत् उपादान का असंभव बताने से, अनित्य भूत भौतिक का उपादान सत् एक ब्रह्म की उपादानता के खण्डन से, अनेक विचित्र परिणाम के पराभव द्वारा आरम्भ वाद के अनुसार सर्वथा क्षणिक पक्ष को हटाने से, नित्य परमाणु रूप साक्षात् यत्नजन्य क्रियारूप चेष्टा का आश्रय परमात्मा के शरीर की उपासना की गई। इसीलिये विदेशीय दर्शनों में चेतन परमाणु पुञ्जों के बाद का प्रसार है। इति

गुरुकृपा शुचि शर्करा ममिति दोष मरीद। इस निबन्ध का स्वाद करो तजहुँ समझी नहीं नीच ॥
श्रुतिनीति शास्त्र सरोजवर परमाणु अतिमानो। आदि यत्न धरी देह परमात्मा का जानो ॥
सीवान नव मण्डल में गम्हरिया लघुगांव। वहाँ वसत द्विज काश्यप तथा निवेज सुहाव ॥
रामगोविन्द-यमुना बीच तनूजन्मा केदार। युवामरे प्रियपुत्र करि भाग्यहीन सरदार ॥
बच्ची माता नयन जल करत निरन्तर नेह। पङ्गुपिता बुढ़ करत किमु हिन्दी लिखावसनेह ॥
गिरिजेश धाम गिरिजेश होहुतु तृप्त विशेष। इतना करी गाया हरी वनबतुरत निश्शेष ॥

परमाणुवाद की विषय सूची

महामहोपाध्यायमहोपदेशकप्रसिद्धपण्डितप्रकाण्डश्रीगिरिधरशर्म-चतुर्वेदमहाभागानामभिनन्दनग्रन्थरूपे संस्कृतरत्नाकरस्य दर्शनाङ्के १६४५ ईशाब्दे ।

शब्दतत्त्वम्

द्रव्यगुणादिविकल्पाः कल्पायन्तेऽनल्पतया यत्र ।
विविधविवर्तविभूतिं सतीं श्रुतिं सर्वोतिं श्रये ॥

तत्र शब्दधर्मिका १—द्रव्यं न वा, २—गुणो न वा ३—सप्तपदार्थातिरिक्तो न वेति विप्रतिपत्तयः । सप्तपदार्थातिरिक्तस्याप्रसिद्धतया अभावभिन्नः कालाकाशदिगात्मभिन्नश्च शब्दः समवेतो न वेत्यत्र तात्पर्यं निर्णेयम् । समवायासिद्धचाऽप्रसिद्धिर्न संशयास्पदा, सर्वेषां मते तत्स्वीकारान् महाभाष्यादावपि बहुधोपलम्भादतिरिक्तपदार्थतायामेव विवादात् ।

प्रथमे द्रव्यत्वकोटिके विकल्पे वैयाकरणमञ्जूषायां द्रव्यस्यापि सतो गगनगतत्वप्रतिपादनात् । ४—गगनाश्रयो न वा, वहुत्र पञ्चगुणा पृथ्वीति प्रतिपादितत्वात् ५—पञ्चभूताश्रयो न वा, विभुत्वाङ्गीकर्तृमते सम्भवात् ६—निराश्रयो न वा, अणवः सर्वशक्तित्वात् प्रभृतिवाक्यपदीयरीत्यार्हन्नयेन वा, ७—सावयवो न वा, दूरदेशगमनावगमेन ८—क्रियावान्न वा, वायोरणूनामिति भर्तृहरिपद्धत्या ९—वायुरूपो न वा, विशिष्टाद्वैतिनां ज्ञानस्यापि द्रव्यत्वात् १०—ज्ञानाभिन्नं न वा, विभुत्वाभ्युपगमे ११—दशमं द्रव्यं न वा, अभिघातवशाद् वेगालोचने १२—स्पर्शवान्न वा, तथैव १३—वेगाश्रयो न वा, १४—ध्वंसाप्रतियोगी न वा १५—तृतीयक्षणध्वंसप्रतियोगी न वा १६—महापरिमाणम् १७—मध्यमपरिमाणम् १८—अणुपरिमाणं वा धत्ते इति पञ्चदश विप्रतिपत्तयः । गुणत्वकोटिकेऽपि १९—आकाशस्य २० वायोः २१—पञ्चभूतानां वा गुण इति तिस्रः २२—पूर्वोक्तचतुर्दशपञ्चदशाभ्यां सङ्कलय्य पञ्च विकल्पाः । २३—सर्वस्मिन्नपि पक्षे श्रूयमाणशब्दानाम् । २४—उत्पत्तिमत्वम् २५—अभिव्यङ्ग्यत्वम् २६—अर्थतादात्म्यम् २७—बोधकत्वम् आन्तरिकस्फोटनयेन २८—अभिव्यञ्जकत्वम् २९—ध्वनिरूपता न वेति सप्त । तद्विचाराविनाभूततयोपोद्घातसङ्गत्या ३०—श्रोत्रस्य स्वरूपम्

३१—प्राप्यकारित्वम् ३२—क्रियावत्त्वम् ३३ परिणामित्वमिति त्रयः पक्षाः। ३४— दूरश्रवणयन्त्रस्य कार्यञ्चेति चतुस्त्रिंशद् विवेचनीयाः समापतन्ति ।

१—द्रव्यत्वसाधनम्

तत्र शब्दो द्रव्यं तारत्वादिगुणाश्रयत्वात् । न च तारत्वादयो वायुनिष्ठा ध्वनिनिष्ठा वा श्रावणत्वाच्च शब्दत्ववत् । अत्र मीमांसकाः प्रवदन्ति । वर्णानां विभूनां द्रव्यत्वं ध्वनीनान्तु वायुगुणत्वम् । वायुगुणस्यापि ध्वनेः संयुक्तसमवायाच्छ्रोत्रेण ग्रहः । इति । परन्तु वैयाकरणमञ्जूषायां तारत्वादिगुणाश्रयस्य द्रव्यत्वमुक्तम् । तत्र ममायं विवेकः—ध्वनयोऽपि साक्षाच्छ्रोत्रग्राह्यतया द्रव्याण्येव सन्तु वर्णा इव, श्रोत्रग्राह्यत्वस्य द्वयोः समानत्वात् । न चानित्यत्वेन कार्यत्वात्तेन चाश्रितत्वात् गुणत्वं युक्तम् ।

अणवः सर्वशक्तित्वात् भेदसंसर्गवृत्तयः ।
छायातपतमःशब्दभावेन परिणामिनः ॥ १ ॥

वायोरणूनां ज्ञानस्य शब्दत्वापत्तिरिष्यते ।
कैश्चिद् दर्शनभेदोऽत्र प्रवादेष्वनवस्थितः ॥ २ ॥

इति वाक्यपदीयरीत्या स्वतन्त्रपरमाणुसमाश्रितस्य ध्वनेः स्वतन्त्रद्रव्यत्वात् । एवं 'शब्दो द्रव्यं साक्षात्सम्बन्धेन गृह्यमाणत्वात् घटवत्' इत्यनुमानमपि द्रव्यत्वसाधकम् ।

अत्र कुसुमाञ्जलिकृतः साक्षात् सम्बन्धः संयोगः समवायो वा । स च द्रव्यगुणभावादिव्यवस्थामन्तरा न व्यवतिष्ठतेऽतः साधनाप्रसिद्धिरित्याहुः । तत्रेदं प्रतिभाति द्रव्यत्व-गुणत्वान्यतरसिद्धिमन्तरा संयोगत्वेन समवायत्वेन वा सम्बन्धो मा व्यवतिष्ठताम्, साक्षात्वेन सिद्धौ को बाध इति हेतुः प्रसिध्यत्येव । गुणत्वाङ्गीकारे तदाश्रयकल्पनागौरवभिया भट्टाभिमतसंयोगसम्बन्धाङ्गीकारेण साध्यपर्यवसानात् । किञ्च न केचन गुणाः साक्षात् सम्बन्धेन गृह्यन्ते किन्तु चक्षुरादिभिर्द्रव्याण्येव तदा बलवत्तरबाधकं विना साक्षात् सम्बन्धेन गृह्यमाणे शब्दे गुणत्वाङ्गीकारद्रव्यत्वप्रतीकारौ न शोभेते । यदपि तैरेव बाधकमुपन्यस्तं शब्दो न गुणो बहिरिन्द्रियव्यवस्थाहेतुत्वात् रूपादिवत् । अयम्भावः, सर्वाणि बहिरिन्द्रियाणि कमपि विशेषगुणमादायैव विषयविशेषप्रत्यक्षव्यवस्थापकानि भवन्ति । अत एव चक्षुषा रूपिणामेव, त्वचा स्पर्शवतामेव प्रत्यक्षमेवं श्रोत्रेणापि विशेषगुणवता भाव्यम् ।

स च शब्दो विशेषगुणः। इति। तदपि न सर्वथा बाधकम्, यतो न हि समेषां समानव्यवस्था। भवन्मतेऽपि श्रोत्रेणैव साक्षात्सम्बन्धेन गुणस्य ग्रहणं न चक्षुरादिना, अन्येषां संयोगः सन्निकर्षो न श्रोत्रस्य, किन्तु समवाय एव, अन्येषां सजातीयगुणग्रहणव्यवस्थायै सगुणस्येन्द्रियभावः स च गुणोऽनुद्भूतः। श्रोत्रस्य शब्दो गुण उद्भूतः। तत्प्रत्यक्षाय निश्शब्दस्यैव श्रोत्रस्य करणतेति बहुविधवैषम्यसत्त्वात्। किञ्च यदि बहिरिन्द्रियव्यवस्थाहेतुत्वं तत्तदिन्द्रियमात्रजन्यप्रत्यक्षविषयत्वम्, तदाऽगुणे चक्षुर्मात्रग्राह्ये प्रभादौ व्यभिचरितम्। यदाऽपि वर्धमानाचार्यविचारेण चक्षुरग्राह्यबहिरिन्द्रियग्राह्यजातिमत्त्वादित्यादिना व्याख्यायते तदा बाधकस्यास्य प्राण एवापसरति। यतो चक्षुरग्राह्यबहिरिन्द्रियग्राह्यजातिमान् प्रसिद्धस्य चक्षुषोऽपि बहिरिन्द्रियतां न व्यवस्थापयति तदा श्रोत्रस्य तत्त्वव्यवस्थापको भविष्यतीति कः श्रद्दधीत। साक्षात्सम्बन्धाग्राह्यत्वद्रव्यग्राहकेन्द्रियाग्राह्यत्वाद्युपाधिभारभुग्नश्च।

४—गगनाश्रयत्वखण्डनम्

एवं स्थिते गगनेन श्रोत्रेण शब्दस्य ग्रहणव्यवस्थायै गगनाश्रयत्वप्रतिपादनं शब्दानां मञ्जूषाकृतां नावर्जनीयतामर्जयति। यतो न स्ववृत्तेर्द्रव्यस्येन्द्रियेण ग्रहणम्, सर्वथाऽसम्भवात्। नाऽपि सजातीयस्याऽपि, चक्षुरादौ व्यभिचारात्। नापि सगुणस्य श्रोत्रभावः सगुणग्र णानुपपत्तेः। तथा च यथा चक्षुरादीनि स्वसम्बद्धानि द्रव्याणि गृह्णन्ति न द्रव्याणां तद्वृत्तित्वमपेक्ष्यते तथैव श्रोत्रसम्बद्धान् शब्दान् गृह्णातीत्येतावतैव पर्यवसाने श्रोत्रवृत्तिता नावश्यकी। नापि स्ववृत्तिगुणसजातीयगुणवन्ति द्रव्याणि गृह्णन्तीति नियमेन श्रोत्रस्य गुणवत्ता अपेक्ष्यते यत्र गुणस्येन्द्रियभावस्तत्र तथाऽभ्युपगमेऽपि श्रोत्रे तथात्वकल्पने प्रमाणाभावात्। नापि हृदवच्छिन्नाकाशे शब्दस्य वृत्तिता, तत्कार्यस्य नैयायिकप्रक्रियया हृदवच्छिन्नात्मनि साङ्ख्यादिरीत्याऽन्तःकरणे च शब्दसंस्कारस्य सत्त्वादेव निर्वाहात्। सम्बन्धस्तु, तस्य न निवार्यते।

५—पञ्चभूताश्रयत्वखण्डनम्

यदि च पञ्चीकरणप्रक्रिया प्रामाणिकी तया च शब्दगुणत्वमपि पृथिव्या इति पञ्चभूताश्रयत्वम् आयाति परं न सा प्रक्रिया समेषां दार्शनिकानां मान्या तत्प्रतिपादकश्रुतीनामपि बहुधा समन्वयात्। तदङ्गीकृतावपि

द्रव्यगुणतादात्म्यवासनया तत्तद्द्रव्यसाङ्कर्येण, तत्तद्गुणसाङ्कर्यमङ्गीकृतम्, न तु तद्व्यवहारोपयोगि। अत एव तद्वैशेष्याद् व्यवहारोपयोगितामङ्गीचकार श्रीव्यासाचार्यः। एवञ्च श्रूयमाणशब्दानां विवेचनीयतया न ते पञ्चभूताश्रयाः। भेरीशब्दो मया श्रुतो वीणाशब्दो वेति व्यवहारोऽपि न परीक्ष्यमाणस्तद्गुणतां ग्राहयति यतो हि यदि भेरीवीणादौ शब्दो रूपपरिमाणादिवत्, दण्डाभिघातमन्तराऽपि कथन्न श्रूयते। यदि दण्डाभिघातादिस्तन्निमित्तं तदुत्पत्तेरभिव्यक्तेर्वा। प्रथमे तु तन्निमित्तादन्यत्रैव शब्दः सञ्जातः किं प्रमाणं भेर्यादिवृत्तित्वे। अभिव्यक्तिस्तु कार्यतावच्छेदकगुरुत्वेन नाङ्गीकार्या। यदि लाघवाच्छब्दनित्यतामादायाभिव्यक्तिरुपस्थाप्येत, तदा नित्यानां शब्दानां भेर्याद्यनित्यगुणत्वासम्भवात्, निराश्रयत्वमन्याश्रयत्वं वा शब्दानां सिध्येत्। किञ्च कुतश्चिद् वाद्याज्जायमाने शब्दे दूरश्रवणयन्त्रेण (रेडिओ) कियता समयेन दूरं नीयमाने शीघ्रमेव वाद्ये पाटिते निराश्रयस्य शब्दस्य प्रत्यक्षताङ्गीकृता भवेत्, तत्तु न समीचीनमतो पञ्चभूताश्रयत्वं शब्दस्य न रोचते एव।

६—निराश्रयत्वविवेकः

अतः स्वतन्त्रद्रव्यतया निराश्रयत्वं वर्णानाम्। ध्वनीनान्तु परमाणुपुञ्जैर्जायमानानां घटादीनामिव स्वावयवाश्रितत्वम्।

७—सावयवत्वविचारः

सावयवत्वविषये ध्वनीनां वाक्यपदीयरीत्या परमाणुजन्यत्वमुक्तमेव। वर्णानामपि तत्त्वाङ्गीकारेऽनित्यत्वापत्तिरिति नित्यानित्यविचारचर्वणयैव विषयीकरिष्यते इति कृतं प्रबन्धवर्धनेन।

शब्दः पौद्गलिकः (परमाणुजन्यः) इन्द्रियार्थत्वात्, रूपादिवदित्यनेकान्तिककलिपतस्यानुमानस्य विमानित्वन्तु नायमलङ्कायो निबन्धः पूरयितुं प्रभवति यतोऽतिविचित्रं तद दर्शनम्। अपेक्षते चैकस्याऽपि पदार्थस्य व्यवस्था अन्यान् तद्दार्शनिकान् पदार्थान्। यथा तेषां मते जीवोऽपि कथञ्चित्सावयवः। पर्यायैरेधते ह्रासञ्चैति तदा किमाश्चर्यं शब्दविषये। किञ्च दृष्टान्तासिद्धिरेव। न केनापि रूपादयो गुणाः सावयवा अङ्गीक्रियन्ते साङ्ख्यमते कथञ्चिद् व्यवहारोऽपि गुणगुणिनोरभेदमपेक्ष्य न तु गुणानां स्वातन्त्र्येण परमाणुपुञ्जत्वम्। केवलगुणानां परमाणुजन्यत्वं न केनाप्यङ्गीक्रियते न च सम्भवति। तथा हि वायोः परमाणौ स्पर्शशब्दादयो गुणाः

वर्तन्ते चेत् तेषां परमाणवो वर्तन्ते इत्येवागतम्, तथा चाश्रयभूतस्य निरवयवत्वाभावात्, परमाणुत्वमेव पलायेत। यदि गुणगुणिनोरभेदभावनया शब्दस्य परमाणव एव तदाश्रयपरमाणव इति दर्शनन्तदा सावयववायुगुणत्वपरीक्षैव अ्रदसीयपरीक्षा भविष्यति। गुणं मन्यमानाः नैयायिकास्तु न गुणानां परमाणून् स्वीकुर्वन्तीति निरवयवत्वम्।

८—सक्रियत्वनिरासः

नैयायिकमते गुणत्वादेव न सक्रियत्वम्, नित्यत्वनये च विभुत्वादेव क्रियाया असम्भवः, वायुगुणत्वपक्षेऽपि वायुक्रिययैव क्रियाकार्यसिद्धौ न शब्दे क्रिया। वायुरूपता तु अनुपदमेव प्रक्षेपिष्यते। परन्तु नैयायिकमते क्रियया विना कथं निर्वाह इति चिन्त्यते। तथा हि प्राप्यप्रत्यक्षकारिस्वदेशस्थितं श्रोत्रं स्वसमवेतं शब्दं गृह्णाति। दूरे जायमानश्च शब्दः खजन्यशब्दजशब्दपरम्परया श्रोत्रं पूरयतीति तेषां दर्शनम्। तत्र क्रियां विना शब्दपरम्परयाऽपि कथं शब्दप्राप्तिः। किं शब्दो यदवच्छेदेनात्मानमलभत तदवच्छेदेनैव शब्दान्तरं जनयति? भिन्नावच्छेदेन? निरवच्छिन्ने वाकाशे? प्रथमे वालाग्रमात्रेऽपि कण्ठादिभ्यो दूरे शब्दो न जायेत, किमु वक्तव्यमियति दूरे। द्वितीये सहस्रयोजनदूरेऽपि जायेत कार्यकारणयोः सामानाधिकरण्यञ्च विलुप्येत। तृतीये च सर्वत्रोपलब्धिप्रसङ्गः। क्रियाङ्गीकारे तु किमप्यग्रे एधमानः शब्दः शब्दान्तरं जनयतीति कथञ्चिद् दूरे श्रवणं सम्पद्येत।

अत्र केचन कण्ठताल्वादियन्त्राभिघाताद्वायौ कम्पनक्रियाविशेषो जायते स एव च शब्दस्य कारणम्। स च स्वकारणाभिघातादितारतम्याद् दूरदूरतरपवनानुवर्ती भवति। स्वाश्रयक्रियावशाच्च यावति अनुवर्तते तावति दूरे शब्दपरम्परेति समादधति। वयन्तु सत्यं कम्पो जायतेऽनुवर्तते च तथैव तथापि न स एव शब्दं जनयत्यपि तु तं सहायीकृत्य पूर्वतनः शब्द एव। कार्यतावच्छेदकसम्बन्धश्च स्वजनककम्पजन्यकम्पावच्छेदकतासम्बन्धः। अर्थाद् यदवच्छेदेन वायुक्रियावशात् कम्पोनुवर्तते, तदवच्छेदेन शब्दजशब्दो जायते। तेन च शब्दजशब्देत्यादिपदसमन्वयोऽपि साधु संगच्छते।

रेडियोनामकेन यन्त्रेण यत्र दूरे शब्दः श्रूयते न तत्र पवनकम्पोनुवर्ततेऽन्यथा प्रसारकश्रावकयन्त्रयोर्मध्येऽपि तादृशकम्पस्य सत्त्वाच्छब्दश्रवणापत्तिरतो नूतन एव श्रावकयन्त्रेण पवनकम्पनक्रमः कण्ठाद्यभिघात इव समुत्पाद्यते। स च पवनकम्प एव शब्दं जनयेत् तदा प्रसारकयन्त्रसविधे कश्चिद् ब्रुवाणो नापेक्ष्येत। किन्तु कस्मिश्चित् प्रब्रुवाणे एव श्रावणयन्त्राणि

श्रावयन्तीति मर्यादा। अतो मदुक्तरीत्या पूर्वतनः शब्द एव तादृशकम्प-सहकारी शब्दकार्यकारीति समीचीनम्।

परं यन्त्रप्रभावपरीक्षका विशेषतो विज्ञाः प्रष्टव्याः। यद् यन्त्रयोरुभयोर्मध्ये वायौ कश्चिद्विकारः संस्कारो वा यन्त्राभ्यां क्रियते? किम्वा यन्त्रदेशीयवायौ? यदि पूर्वस्तदा पूर्वाऽपि व्यवस्था। यद्युत्तरं तदा मदुक्ता। किन्तु पूर्वोक्तकार्यतावच्छेदके सम्बन्धे स्वजनकजातीयकम्पावच्छेदकतेति परिवर्तनीया। अन्यप्रक्रियया तु यन्त्रप्रभावः पश्चात्सति स्मरणे विवेचयिष्यते।

६—वायुरूपतानिरासः

वायुस्तु सावयवः परिच्छिन्नः वर्णास्तूपवर्षमतेन नित्या विभवश्च तदा वर्णानां पवनात्मत्वं शङ्कनीयतामेव नाश्नुते। नित्यत्वं विभुत्वञ्च वर्णानां स्थापयिष्यते। ध्वनयश्च केषाञ्चिन्मते वायवोऽश्रावणाः, शास्त्रदीपिकाकृतश्च श्रावणान् वायुगुणान्तानभिमन्यन्ते, न तु वायूनेव। अतो न प्रसिद्धिर्वायुरूपतायाः किन्तु वायुगुणताया एव। सा तु क्रमेण पर्यालोचिता भविष्यति। अर्हन्मतेऽपि स्पर्शाश्रये वस्तुन्याश्रितः शब्दोऽङ्गीक्रियते, न तु वायुद्रव्यरूप एव।

'वायुः खात्' 'शब्दस्ततः' इति प्रातिशाख्यसूत्रयोर्व्याख्यायां पवनात्मताऽपि शब्दानामाविर्भवति, परन्नासौ सूत्राक्षरेण सूच्यते। तमाभिप्रेतपोषकमपि व्याख्यानं तयोः स्फुरति। तत्तु विस्तरभिया न चिन्त्यते। यद्यपि योगभाष्यव्याख्यायां परमाणुपरिणाम इव वायोरपि परिणामः प्रतिपादितः। एवं 'लब्धक्रियः प्रयत्नेन वक्तुरिच्छानुवर्तिना स्थानेष्वभिहतो वायुः शब्दत्वं प्रतिपद्यते।' वाक्यपदीयेऽपि, तथाऽपि समुपबृंहणमस्य मतस्य नावलोक्यते, कल्प्यते चेमान्यक्षराणि वायुगुणतायामेव योजितान्यर्वाचीनैः, यतः खण्डनमण्डनभावेन गुणभावस्यैव बहुत्रोल्लेखः प्रतीयते।

नापि च प्रतिपाद्यतामर्हति यतः शब्दो न वायुर्निस्पर्शत्वात् कालादिवत्। अन्यथा स्पर्शप्रत्यक्षापत्तिरनुकूलस्तर्कः। बधिरेण प्रत्यक्षीक्रियेत शब्दः। न च विलक्षणोऽयं वायुरस्पर्शोऽनुद्भूतस्पर्शो वा श्रवणमात्रग्राह्य इति वाच्यम्, प्रसिद्धवायुवैलक्षण्यमात्रस्य सिषाधयिषितत्वाद्, अन्यथा सर्वाणि द्रव्याणि वायुरेव तत्तत्कार्यभेदस्तु वैलक्षण्यमात्रनिर्वाहितः स्यादिति बहूपप्लवः। किञ्चेदं वायुरूपत्वं न स्वीयतया शाब्दिकैरादरणीयम्, अन्यथा

'मारुतो वर्णान् जनयते' इति शिक्षास्थाने 'मारुतो वर्णो भवतीति पाठः शोभास्पदी' स्यात् ।

१०—ज्ञानाभेदभेदनम्

'अथेदमान्तरं ज्ञानं सूक्ष्मवागात्मना स्थितम् ।
व्यक्तये स्वस्य रूपस्य शब्दत्वेन निवर्तते ॥

इति हरिवचनस्य 'आख्यातोपयोगे' सूत्रभाष्यात् 'आत्मा बुद्धचेत्यादि' शिक्षातश्च बहवो वैयाकरणा ज्ञानरूपतां शब्दस्य सिद्धान्तं वर्णयन्ति ।

मञ्जूषायां नागोजीभट्टैः प्रायः शैवागमे प्रसिद्धाः कियतोंऽशस्य परिवर्तनेन व्याकरणनये पदार्था अवतार्य सपरिकरसृष्टिप्रक्रियया अर्थशब्दज्ञानांशमिश्रितेन स्वतन्त्रेण पराख्यतत्त्वेन तत्तत्सहकारिविशेषवशाद् वैखरीपर्यन्तानामुत्पादः प्रतिपादितः । तच्चानुकूलयन्ति परं सूक्ष्मतयाऽवलोकने प्रमाणेभ्य एभ्यो ज्ञानरूपता शब्दस्य नायाति । किन्तु शब्दं प्रति कारणता ज्ञानस्य । हरिग्रन्थे बहूनि मतानीवेदं वर्तते न तु वैयाकरणस्वमिव किमपि प्रतिपादितम् । कतिपयपद्यान्येतद्विरुद्धान्यप्यवाप्यन्ते । तथापि शब्दत्वेन निवर्तते इति दर्शनेनाभासते तन्मतमिति खण्डयते । ज्ञानस्य विवर्तः शब्दः परिणामो वा ? आद्ये वेदान्तिनये सर्वे पदार्थास्तादृशा इति न विविच्यते । द्वितीयन्तु न प्रसिद्धं केनापि वस्तुतो ज्ञानस्य परिणामाङ्गीकारो न कृतः सावयववस्तुन एव परिणामस्वीकारात् । तथाप्यहंकारिकस्य पञ्चभौतिकस्य वा, सावयवस्यान्तरिन्द्रयस्याज्ञानस्यापि ज्ञानपर्यायबुद्धिव्यपदेश्यस्य परिणमने का क्षतिरिति वाच्यम्, अन्तःकरणवृत्तित्वे बहिरिन्द्रियग्राह्यत्वाभावप्रसङ्गात् । शब्दो नान्तर्वृत्तिर्बहिरिन्द्रियग्राह्यत्वात् घटादिवत् । ज्ञानस्य शब्दात्मकत्वे न किमपि प्रमाणम्, प्रत्युत विभिन्नेन्द्रियग्राह्यतया विरुद्धमेव । किञ्च ज्ञानस्य शब्दात्मकत्वे प्रमाणं शब्दतया परिणाम एवेति चेदन्योन्याश्रयः । तादृशे परिणामे सिद्धे ज्ञानस्य शब्दात्मकत्वं तत्त्वे च तादृशः परिणामः ।

एवं शब्दोपादाने ज्ञानत्वं चेच्छब्देऽप्यनुवर्तेत । तदा शब्दो ज्ञानं निर्विषयकं शब्दस्वरूपविषयकं तदर्थविषयकम्वा ? निर्विषयस्य ज्ञानत्वे मानाभावात् न प्रथमः । द्वितीये श्रोत्रस्य वैयर्थ्यम्, तृतीये शक्तिग्रहादिवैयर्थ्यम् ।

११—अतिरिक्तद्रव्यत्वस्थापनम्

आकाशस्थाने नित्यो विभुश्च शब्दो द्रव्यत्वेन स्थापनीयः। स च व्यवस्थितवर्णादिरूपेण तावान्। ते ते वर्णा नानेके, नैयायिकनये नित्य आत्मनि ज्ञानादेराकाशे चानित्यस्य शब्दस्येव विभुषु नित्येषु वर्णेषु तारत्वादयोऽनित्यगुणाः। यद्वा मञ्जूषादर्शितदिशा वर्णोच्चारणस्थलेऽवश्यं ध्वनयो जायन्ते, तदा त एव तारत्वादयो गुणाः। यदि च विभवो वर्णा दिशो वा नावकाशदानसमर्थास्तदर्थञ्च द्रव्यान्तरस्यावश्यकता, तदा गगनमपि द्रव्यान्तरमास्ताम्। एवञ्च शब्दो दशमं द्रव्यमेकादशञ्च ध्वनिरिति मदीयं दर्शनम्। विशेषगुणक्रिययोरभावान्न भूतमूर्ते, बहिरिन्द्रियग्राह्यत्वादेव न दिक्कालात्मानः।

१२-१३ स्पर्शवेगयोर्वारणम्

स्पर्शवेगयोः खण्डनन्तु विवेचनेन क्रियाखण्डनपथेनैव समेष्यतीति न पृथग्वितन्यते।

१४—नित्यानित्यत्वविषये

नित्यतावादिनो मीमांसकाः वेदान्तिनः केचन वैयाकरणाश्च वर्णानां प्रायो नित्यतां मन्यन्ते। अर्थादक्षपादविपक्षतया स्थिरतापक्षपातिनोऽपि ब्रह्म विना सर्वेषां विनाशित्वात्सर्गोदये प्रादुर्भूय प्रलयं यावत्तिष्ठन्ति वर्णाः। तत्खण्डनन्तु 'ब्रह्मातिरिक्तं न किञ्चिन्नित्यमिति' सिद्धान्तखण्डनाधीनं विशालतां दधन्नात्रावसरं लप्स्यते। अतोऽत्र क्षणिकत्वस्थिरत्व एव विवेचनीये। स्थिरत्वे च साधिते 'तावत्कालं स्थितं चैनं कः पश्चान्नाशयिष्यति' इति न्यायेनैव नित्यता पर्यवस्यति।

१५— क्षणिकत्वमतम्

अनित्यः शब्द उत्पत्तिधर्मकत्वात् पटादिवदित्यनुमानेनानित्यत्वसाधने हेतुप्रसिध्यै व्यङ्ग्यत्वखण्डनाय न्यायभाष्यकृतां युक्तयः। १—अभिव्यञ्जकाः प्रदीपादयः सन्त एव समानदेशं वस्तु प्रकाशयन्ति। नैवं संयोगविभागौ, भेर्यादिसंयोगविभागाद् दूरे शब्दोऽभिव्यज्यते। किमुत दूर एव किन्तु संयोगविभागयोर्विनाशेऽपि शब्दसन्तानेन शब्दश्रवणं जायते। तस्मान्नाभिव्यञ्जकौ संयोगविभागावपि तूत्पादकावेव। २—तीव्रो भेरीशब्दो वीणाशब्दमभिभवति न मन्द इत्यनुभवः। स चानित्यत्वे निर्वहति यतो हि नित्ये शब्दे

मन्दतीव्रौ संयोगौ न किञ्चिद्विधातुं प्रभवतः। शब्दाभेदे च स एव भेरीशब्दोऽभिभवति कदाचिन्नेति नोपपद्यते। ३—किञ्चाभिव्यञ्जकापसारणीयं किमप्यावरणमेवं स्थलेऽनुभूयते न चात्र किमपि तादृक्। अत्र च वर्धमानोपाध्यायाः 'सम्बन्धविच्छेद आवरणम्' स च विभूनां शब्दानां सर्वदा श्रोत्रसम्बन्धान्न सम्भवति, इत्युपपादयन्ति।

अन्यत्र च यदि "ध्वनिभिरपनेयाः कौष्ठ्या वायव आवरणभङ्गीक्रियेरन् तदैकेन ध्वनिना श्रोत्रे संस्कृते विभुत्वात्सम्बद्धाः सर्वे शब्दा युगपच्छ्रूयेरन्। यदि च संस्कारका ध्वनयो यदि नित्यान् शब्दान् संस्कुर्वीरन् तदावयवशः संस्कारासम्भवात् ते शब्दा अन्यत्रापि श्रूयेरन्। यदि च श्रोत्रन्तदान्ये शब्दा अपि श्रोत्रेण गृह्येरन्।" इत्याशङ्कितमस्ति।

स्थिरत्वस्थापनम्

अत्र च नित्यतायां १—न संयोगविभागावभिव्यञ्जकावपि तदुत्पन्ना ध्वनयः सन्तानेन सर्वगामिपरमाणुपरिणामेन वा श्रोत्रपर्यन्तं समायाता विद्यमाना एवाभिव्यञ्जयन्ति। २—अभिभावकोऽपि ध्वनिरेव न वर्णाः स चानित्यो भिन्न एव। ३—यथा दीपश्चक्षुष सहकारी सन्नभिव्यञ्जकस्तथा श्रवणस्य सहकारित्वेनैवाभिव्यञ्जकत्वं ध्वनीनाम्। न हि दीपेन तत्र किमपि क्रियते, तेजोऽत्यन्ताभावस्य तमसो नित्यत्वान्निष्क्रियत्वाच्च। पूर्वमीमांसानुसारेण च 'शब्दस्य श्रोत्रस्य वा संस्कारका ध्वनयः। वाक्यपदीयेप्युक्तम् 'इद्रियस्यैव संस्कारः शब्दस्योभययोरपि' इत्यादिना दृष्टान्तपुरस्सरम्। शब्दसंस्कारश्च यदवच्छेदेन तदवच्छेदेनैवाभिव्यक्तिरित्यवच्छेदकतासम्बन्धेन कार्यकारणभावाङ्गीकारान्नान्यत्र शब्दाभिव्यक्तिः। श्रोत्रसंस्कारका अपि ध्वनयः स्वसामग्रीसमायातशक्तितया तत्तद्वर्णाभिव्यञ्जकत्वेन व्यवस्थिता न सर्वे ध्वनयः सर्वान् शब्दान् प्रकाशयितुं प्रभवन्तीति नान्यशब्दानामभिव्यक्तेरापत्तिः। एवञ्च शब्दो नित्यः श्रावणत्वाच्छब्दत्ववत्। असमवेतद्रव्यत्वादात्मवदित्याद्यनुमानमपि निष्प्रत्यूहम्। अनाश्रितत्वद्रव्यत्वयोः पूर्वं साधितत्वात्। तथा च श्लोकवार्तिकम्—

तस्मादकृत्रिमशब्दो न कदाचिद् विनश्यति।
नित्येन नित्यसम्बन्धादाकाशपरमाणुवत्।

बहुभिः श्रवणैरेष प्राणित्वादीनि वर्जयन् ।
निकृष्टगोत्ववाचित्वं चिरेण प्रतिपद्यते ।।
तावत्कालं स्थिरञ्चैनं कः पश्चान्नाशयिष्यति ।

उत्तरकारिकाया अयम्भावः—गोशब्दश्रवणानन्तरं शब्दस्वरूपमवधार्य व्यक्तौ, द्रव्यत्वे, प्राणित्वे, पशुत्वे गोत्वे वा शक्तिरिति विविच्य पश्चात् गोत्वे शक्तिर्निर्णीयते । तावत्कालञ्च स्थितिरस्य निश्चिता । इति ।

१६-१७-१८—परममहत्त्वम्

वर्णाः परममहान्तो नित्यत्वे सति सर्वत्रोपलभ्यमानत्वादात्मवत् । इत्यनेन परममहत्त्वं तेन च विभुत्वं सिद्धम् । अन्यसावयवद्रव्यवत् ध्वनयस्तु महान्त एव । अत एव नाणुत्वम् ।

२ गुणत्वखण्डनम्

वर्णाः न गुणाः साक्षादिन्द्रियग्राह्यत्वात् घटवत् अनाश्रितत्वादात्मवत् । इत्यादिना गुणत्वनिषेधः । शब्दो गुणश्चक्षुरग्राह्यबहिरिन्द्रियग्राह्यजातिमत्वात् स्पर्शवदिति मुक्तावलीप्रयोगे तु आश्रितत्वसाक्षात्सम्बन्धाग्राह्यत्वादय उपाधय ऊह्याः ।

१६—आकाशगुणत्वनिषेधः

गुणत्वाभावे चाकाशगुणत्वं पञ्चभूतगुणत्वम्वाऽसिद्धमेव । किञ्च शब्दो नेन्द्रियगुणः इन्द्रियग्राह्यत्वात् रूपवत्, इत्यनेनेन्द्रियवृत्तिगुणाः नेन्द्रियेण गृह्यन्त इति मूलकेन श्रोत्राकाशगुणत्वनिषेधे सामान्याकाशगुणत्वनिषेधः समेष्यत्येव ।

२०—वायुगुणत्वखण्डनम्

शब्दो न वायोर्विशेषगुणोऽयावद्द्रव्यभावित्वात् ज्ञानवत् । वायोः स्पर्शादयो विशेषगुणा आश्रयनाशजन्यनाशप्रतियोगिनो वायौ नष्टेऽवश्यं विनश्यन्ति, नैवं शब्दः । अन्यथा वायौ स्तिमिते मन्दं श्रूयेत, जविनि च तीव्रम् । एवं सदागतिशीले वायौ पृथगपसरत्यन्यस्मिश्चागतवति शब्दानामपि परिवर्तनं स्यान्न चैवमनुभूयते । तस्मान्न वायुगुणः शब्दः । शब्दो न वायुविशेषगुणस्त्वगिन्द्रियावेद्यत्वाद् रूपादिवत् । इत्याद्यप्येवमेवोह्यम् ।

२१—पञ्चभूतगुणत्वनिषेधः

पञ्चभूताश्रयत्वनिषेधेनैव तद्गुणत्वनिषेधोऽपि समायात एव। पृथिव्यादीनां गुणानां श्रोत्रप्राप्यता न स्यादिति शास्त्रदीपिकाकृतः। यत्तु रामरुद्रभट्टाः आत्मस्वरूपं श्रोत्रमङ्गीकृत्य दूषणमिदं निराचक्रुस्तत्त सत्यवसरे श्रोत्रविचारे चिन्तयिष्यामि।

२२-२३—विषयः

सप्तपदार्थान्तर्भावः—असमवेतद्रव्यत्वसाधनेन सप्तपदार्थान्तर्भावः सिद्धः। अत्र पक्षे क्षणिकत्वखण्डनन्तु पूर्वरीत्यैवावसेयम्। क्षणिकत्वखण्डनेनैवोत्पत्तिमत्त्वस्य खण्डनं जातं तत्रापि।

२४—उत्पत्तेः खण्डनम्

यदि शब्दः समुत्पद्येत तर्हि विनाशकारणाभावात्, सततं श्रूयेतेत्यापत्तिः। यदपि पूर्वशब्दस्योत्तरः सर्वान्त्यस्य च, तत्पूर्व एव नाशक इति समाधानन्तदपि कथमपि स्वीकृतायामुत्पत्तौ सन्ततौ चागत्या कल्पनीयमिव न त्वनुगतत्वेनानुभवपथारोहणीयम्। एवं नापि शब्दविनाशः प्रत्यक्ष आकाशस्यातीन्द्रियत्वात्। यद्यपि कुसुमाञ्जलौ महता समारोहेण तत्प्रत्यक्षं साधितन्तथाऽपि न कश्चिद् दृष्टान्तोऽयोग्याधारेऽभावप्रत्यक्षस्य।

२५—अभिव्यङ्ग्यत्वस्थापनम्

अभिव्यक्तिवादे तु यावदभिव्यञ्जकमभिव्यक्तिरिति प्रसिद्धमर्यादया न शङ्काया अवसरः।

२६—अर्थतादात्म्यखण्डनम्

नाप्यर्थतादात्म्यमर्थशब्दयोर्भिन्नेन्द्रियग्राह्यत्वात्, अग्निशब्दादावुच्चारिते मुखदाहाद्यापत्तेः। आध्यासिकन्तादात्म्यमपि यत्र शरीरेन्द्रियादिभिरात्मनो व्यतिरेको न स्फुटमवभासते तत्रैवानाद्यविद्यामूलकम्। अत्र तु बधिरेण शब्दो न श्रूयते तदर्थश्च प्रत्यक्षीक्रियते इति स्फुटो व्यतिरेकः। घट एव शब्दो घट एवार्थो घट एवानीयते इत्यादिव्यवहारस्य निदानन्तु यत्किमपि ज्ञानं परस्मै बोधनीयं चेदनुकूलचेष्टादेरभावे शब्दमन्तरा न किमपि

द्वारमिति सर्वत्रैव ज्ञापने शब्दस्य नान्तरीयकतया प्रवेशो, नार्थतादात्म्येन; नापि विषयत्वेन, किन्तु ज्ञापकत्वेनेति प्रत्यक्षलक्षणे न्यायभाष्ये विवेचितम् ।

२७—बोधकत्वम्

श्रूयमाणशब्दानां बोधकत्वे केचनैव वैयाकरणा आन्तरस्फोटवादिनो विप्रतिपद्यन्ते । किन्तु नित्यानां वर्णानां साधनेऽभिव्यञ्जकध्वनिक्रमेण च क्रमोपपादने ज्ञानघटितानुपूर्व्याः प्रतिपादने, अखण्डस्फोटेऽपि ध्वनिक्रमेणैव क्रमाद्यवभासं समीक्ष्य का विप्रतिपत्तिः ।

२८—नाभिव्यञ्जकत्वम्

एवञ्चास्थिरत्व एव वैखरीशब्दानां स्फोटाभिव्यञ्जकत्वं नित्यत्वे तु बोधकत्वमेव ।

२९—ध्वनिभेदः

वर्णाः न ध्वनयो वर्णाग्रहणेऽपि ध्वनेर्ग्रहणात् । यथा दूरात्कश्चिदुच्चैर्वंश्ति न जाने किमुच्चारयति, असावव्यक्तं ब्रूते न च शृणोमि किमिति, इत्यादिव्यवहारा भेदेनैवोपपाद्याः । सर्वत्रगामिनो ध्वनिपरमाणवोऽभिघातविभागाभ्यां वायुना संहन्यन्ते, संघाताभिघाताच्च संघातान्तरं यावद् दूरमनुवर्तते, तावच्छब्दोपलब्धिः । वायुताङ्गीकारे तु तारत्वादीनां श्रावणं न स्यादित्यादि पूर्वखण्डनमनुसन्धेयम् ।

३०—श्रोत्रस्य स्वरूपम्

श्रोत्रविषये तु मतानीमानि यत्र कुत्रचिन्मयोपलब्धानि । १ कर्णशष्कुलीमात्रं तदेव रोगादिना विक्रार्यते भैषज्येन च संस्कार्यते । २ केनचिद्धर्मेण विशिष्टा सा कर्णशष्कुली तत्, रोगभैषज्याभ्यां धर्मस्यैव विनाशप्रादुर्भावौ । ३ अहङ्कारपरिणामस्तत् । तच्च लघुनैव दूरतरं सम्बध्नाति । ४ कर्णशष्कुल्यवच्छिन्नं नभः श्रोत्रम् । ५ तादृशी च दिक् ६ तदवच्छिन्नमीश्वरतत्त्वम् । ७ तादृशमेव जीवतत्त्वम् ८ परमाणुपरिणामः ९ एवं मतप्रवाहे कर्णशष्कुल्यवच्छिन्ना वर्णाः श्रोत्रमिति ममापि दर्शनीयं दर्शनम् । परमेषां विवेचने लेखशरीरसमेधनमवश्यम्भावीति लेखान्तरमेव तदुपयोगि मन्तव्यं मनीषिभिः ।

३१–प्राप्यकारित्वम्

अप्राप्यकारित्वन्तु केवलं बौद्धैनैवाधिगतन्तच्च सन्निकृष्टविप्रकृष्टवाचां युगपद् ग्रहणापत्तेर्न युक्तम्। अन्यैस्तु सर्वैः प्राप्यकारित्वमेव वर्ण्यते।

३२-३३–श्रोत्रस्य क्रियापरिणेयत्वे

एषां मध्येऽहङ्कारिकस्य शब्ददेशे गमनं सम्भवति। परमाणुपरिमाणपक्षेऽपि मञ्जूषाप्रदर्शितदिशा सर्वगामिभिर्विचित्रशक्तिभिः परमाणुभिः कर्णच्छिद्रादारभ्य शब्दपर्यन्तं श्रोत्रसन्तानसम्पादनेन विषयदेशव्यापिता जायते। अन्येषां मते शब्दानामेव श्रोत्रदेशागमनेन प्राप्यता। गगनदिगीश्वरादीनां श्रोत्रत्वपक्षे यदा शष्कुल्या न विशेषणत्वं किन्तूपाधित्वम्, तदा न कस्यापि कुत्रचिद् गमनं सर्वदैव सर्वेषां प्राप्यता। दूरान्तिकग्रहणाग्रहणव्यवस्था तु कयाऽपि रीत्या सर्वेषामावश्यकेन, व्यवधानादिप्रतिबन्धकाङ्गीकारेण सम्पादनीया। एवमेव ममाप्यन्तिमे दर्शने। एवं यथा वायुतेजसोः प्रत्यक्षाय वायवीयतैजसत्वक्चक्षुषोः सजातीययोः कल्पना तथा शब्दप्रत्यक्षे शब्देन्द्रियस्य कल्पनेति साजात्यानुभवोऽपि संगच्छते। शुद्धस्य ग्राह्यताऽवच्छिन्नस्य च ग्राहकतेति न विरोधः। दिक् तु न ग्राह्या नापि ग्राह्यसजातीयगुणवती, एवमीश्वरोऽपि, तथेश्वरानङ्गीकर्तुर्मतेऽनिर्वाहान्न श्रोत्रम्। रामरुद्राचार्योद्भावितं तत्तदात्मनामेव श्रोत्रत्वपक्षे चक्षुरादिभिर्विनिगमनाविरहः कर्तृत्वकरणत्वयोर्विरोधः, तथानङ्गीकारे मनस एवात्मत्वापत्तिः। कालेन विनिगमकाभावश्चेत्यादिदूषणानि बोध्यानि।

यथाकथञ्चिदपि प्राप्यत्वे न दोषः। यद्यपि श्रोत्रस्य गमने भेरीशब्दो मया श्रुत इत्यादिप्रतीतिं बहवः प्रमाणयन्ति तथापि भेर्यादीनां श्रोत्राग्राह्यतया न सा प्रामाण्यमश्नुते। शब्दविशेषणतया दिशोऽपि श्रोत्रग्राह्यतया यतो दिशो ध्वनय आगच्छन्ति, तत्तद्देशानामनुमानाद्बोध इति शास्त्रदीपिकाकृत इति कृतं सूचनादधिकेन।

३४—दूरश्रवणयन्त्रस्य कस्मिन् मते समुपयोगः।

तत्र कार्यविषये प्राप्त.ण्यमश्नुवतां दार्शनिकप्रक्रियया व्यवस्थापयितुमशक्यां पद्धतिं प्रतिपादयतां प्रायः इदं तत्त्वमीदृगेव न तत्त्वान्तरमिति व्यवस्थामुपेक्षादृष्ट्या विलोक्य ईदृक् कार्यमनेन कर्तुं प्रभूयत इत्याविष्कारपरायणानामाधुनिकवैज्ञानिकानां शब्दविषयेऽधस्तनं मतम्—मैटरशब्दो-

दितानां पृथिव्यप्तेजोवायूनां शक्ति (ताकत) राकाशस्य च गुणः । यत्र संक्षोभः क्रिया वा तत्र शब्द उत्पद्यते । भ्रमतां भ्रमराणामपि पक्षमभ्यः शब्दो जायते । एवं यत्र वायुः सर्वथैव नास्ति तत्राऽपि शब्दो न जायते प्रमाणितञ्चेदं यन्त्रेण । शब्दग्राहकप्रसारकयन्त्रेण श्रावकयन्त्रं यावद्वायौ कश्चिद् विकारः, संस्कारो वा विधीयत इति यन्त्रयोर्मध्ये यन्त्रान्तरेण प्रत्यक्षीकृतम् । वायोरपेक्षया शीघ्रगतिश्च । तत्रेदं चिन्तनीयम् । केषाञ्चिच्छक्तिरन्यस्य गुण इति व्यवस्थायाः किं प्रयोजनम् ? । गुण एव यस्य कस्यापि कथन्न भवेत् ? । किञ्च यत्र संक्षोभो वायुश्च वर्तेते तत्रैव शब्दस्तदा वायोर्गुण एवान्येषामभिघाताज्जायमानः कथन्नाङ्गीक्रियेत । शक्तिमन्तं विहाय शक्तेरन्यत्र गमनासम्भवात् तदनुपपत्तिरपि । एवम् यावद् वायुविकारोऽनुवर्तते तावदेव रेडियोयन्त्रेण शब्दोऽपि श्रूयते, तथाऽपि वायोरपेक्षया शब्दस्याधिकगतेरङ्गीकारो न शोभते । यतो हि शब्दश्रवणस्थले न ग्राहकं यन्त्रं न वायुं विना तदाश्रितो विकार आगच्छति किन्तु वायुरेव, तदा तावद्गतिरेव शब्दः ।

द्वित्रेभ्यो वत्सरेभ्यः पूर्वन्तेषां वायुगुणतया सिद्धान्तः परिणत आसीत्परं तदनन्तरं वायुमपेक्ष्य वेगवत्तरत्वेन न तथेति प्रवादेऽपि ममैवं प्रतिभाति यद, यदि प्रसारकश्रावकयन्त्रयोर्मध्ये शतं क्रोशानां दूरमपि वायुं यन्त्रं संस्करोतीति सत्यं तदा पूर्वं या वायोर्गतिर्निश्चितासीत्, ततोधिका गतिः प्रमाणमित्येव तत आगतम् । भ्रान्तैः शब्दगतितया गृहीतम् । अन्यथा वायुक्रियां विना यन्त्रमेतावद् दूरं मध्ये कथं संस्कुर्वीत । यदि च वायोरपेक्षया शब्दस्याधिका गतिस्तदा तावद्दूरं यन्त्रेण वायुसंस्कारपक्षो दूरं प्रक्षिप्यताम् । वायुसहायमन्तरा च तावद्दूरागमने गतिमत्त्वाद्वेगवत्त्वाच्च शब्दः स्वतन्त्रो द्रव्यं न शक्तिर्न वा गुणः । वेगार्थमभिघाताद्यपेक्षणे सावयवत्वञ्च तस्येति स्वीकर्तव्यं स्यात् । तच्च पूर्वोक्तखण्डनेन नोपपद्यते । तस्माद्यन्त्रप्रभावाद्वायोर्गतेश्चापि क्षिप्रं दूरे श्रवणाय स्वतन्त्राः सर्वव्यापिनो वर्णा अङ्गीकर्तव्याः । ग्राहकयन्त्रेण शब्दसंस्कारः, श्रावकयन्त्रेण च श्रोत्रसंस्कार इति व्यवस्था च । परस्परसम्मेलनवशाद्विलक्षणशक्तिमत्पदार्थाविष्कारपरायणानां भूतानां संयोगेन जायमानस्य प्रसारकयन्त्रस्यैतावान् महिमा येन तत् अन्यैरभिव्यक्तं शब्दं गृह्णाति । श्रावकयन्त्रस्य च स्वसम्बन्धिभिरन्यैरुद्योतितस्यैवाविष्कारे प्रभाव इति कार्यवशात्कल्प्यते । परं श्रोतुरिच्छावशात्तस्मिन्नेव काले, कयाचित् कुञ्चिकया मोहमयीनगरेण सह सम्बन्धविच्छेदं कृत्वा इन्द्रप्रस्थेन सह

सम्पाद्यते। स च मध्य एतावद्दूरे कस्यचिदनुवर्तनमन्तरा तत्तद्दिग्भिः सह श्रोतृकामनाप्रयोज्यः सम्बन्धो न भवितुमर्हतीति विद्वद्भिर्विवेचनीयम्।

तस्मात्प्रसारकयन्त्रेण तत्तच्छब्दाभिव्यञ्जकध्वन्यनुकूलः कश्चित् पवनप्रकम्पः समुत्पाद्यते। स च क्रमशो नानादिक्षु परिवर्तमानो दूरेऽसंस्कृत-वायुना विच्छेदमाप्तः। श्रावकयन्त्रेण प्रकम्पननियमनद्वारा कम्पोऽपि नियम्य ध्वनिरुत्पाद्यते तेन च वर्णा अभिव्यज्यन्ते। शब्दस्य च नाधिका गतिरित्यङ्गीकर्तव्यम्।

यदि च शब्दस्याधिका गतिः प्रमाणितैव तदा ध्वनिशब्दपरमाणव इतस्ततः सर्वत्र प्रसरणशीलाः प्रसारकश्रावकयन्त्राभ्यां स्तिमितगतयः क्रियन्ते तेन च स्थूलध्वन्युत्पादने वर्णा आद्योत्यन्त इति स्थापनीयम्।

(फोनूग्राफ) वातवाद्यविषये—वैज्ञानिकाः कथयन्ति यद् विद्युन्निर्मितं किमपि सूक्ष्मं मृदुतरञ्च वस्त्रं कर्गदमिव वा वस्तु वर्तते, तत्सन्निधाने मुखं कृत्वोच्चारणे तत्राघातेन मृदुनि पिपीलिकासञ्चार इव उच्चैर्नीचैश्च चिह्नं जायते। तेन च गीतं गृह्यते। तदुपरि सूचिका सञ्चार्यते। तत्र पत्र-(तावा) निर्माणसमये चैवमपि भवति यद्यन्त्रस्य सविध उच्चारणेनाघाताद्यन्त्रक्रिया तथा च सूचिकासञ्चारस्तेन च विध्यते इति वदन्ति। तत्राप्युच्चारणेन वायुकम्प एव भवति तत एव च विलक्षण आघात इत्युपसंहरणीयं कृतमधिकेन ॥ इति

नित्यं सर्वोतरूपं श्रवणकरणकं द्रव्यभावं भजन्तं
भेरीकण्ठाभिघाताद्बहुविधविततैर्नादपुञ्जैर्लसन्तम् ।
यन्तं पुष्पप्रभावं तव गुणगणनासन्नमस्याविधौतं
शब्दं ते विज्ञबन्धो गिरिधरभगवन् पाणिपद्मेऽर्पयामि ॥



जयपुर महाराजा संस्कृत कालेज के महामहोपाध्याय श्रीगिरिधर-शर्मा चतुर्वेदी के अभिनन्दन समारोह में १९४५ ई० प्रकाशित संस्कृतरत्नाकर दर्शनाङ्क से—

शब्दतत्त्वम्

उसमें शब्द विषयक विप्रतिपत्ति वाक्य १ शब्द द्रव्य है कि नहीं ?, २ शब्द गुण है कि नही ?, ३ शब्द नैयायिकों के सात पदार्थों में से अतिरिक्त पदार्थ है कि नहीं ? सात पदार्थ से अतिरिक्त अप्रसिद्ध होने पर अभाव भिन्न काल आकाश-दिशा आत्मा से भिन्न शब्द समवेत है या नहीं ?, इसमें तात्पर्य समझना चाहिये। और समवाय की असिद्धि से अप्रसिद्धि दोष का सन्देह न करें, सभी समवाय को मानते हैं, महाभाष्य आदि में भी बहुत मिलता है, केवल अतिरिक्त पदार्थ होने में विवाद है।

पहले द्रव्यत्वकोटि वाले विकल्प में कारण वैयाकरणसिद्धान्तलघुमञ्जूषा बनी है उसमें लिखा है कि शब्द द्रव्य हो कर भी गगन में रहता है। उसी के अनुसार ४ शब्द गगनवृत्ति है या नहीं। बहुत जगह पञ्चगुणा पृथ्वी ऐसा लिखा मिलता है इस लिये ५ शब्द पञ्चभूत में रहता है या नहीं ?, जो लोग शब्द को विभु मानते हैं, विभु किसी में नहीं रहता उसके अनुसार ६ शब्द निराश्रय है या नहीं ?, अणवः सर्वशक्तित्वात् इत्यादि वाक्यपदीय के अनुसार अथवा जैन मत के अनुसार ७ शब्द सावयव है या नहीं ? शब्द दूरदेश जाता है इसके अनुसार ८ शब्द क्रियावान् है या नहीं ? वायोरणूनाम् इत्यादि भर्तृहरि पद्धति से ९ शब्द वायुरूप है या नहीं ? विशिष्टाद्वैती जैसे ज्ञान को भी द्रव्य मानते हैं १० शब्द ज्ञानरूप हैं या नहीं ? विभु मानने पर ११ शब्द दशवाँ द्रव्य है या नहीं ? अभिघात से वेग समझने पर १२ शब्द स्पर्श वाला है या नहीं ? उसी प्रकार १३ शब्द वेगवाला है या नहीं ? १४ शब्द ध्वंस का अप्रतियोगी है या नहीं ? १५ शब्द तीसरे क्षण ध्वंस का प्रतियोगी है या नहीं ?, १६ महापरिमाणवाला है या नहीं ?, १७ शब्द मध्यम परिमाण वाला है या नहीं ? १८ शब्द अणु परिमाण है या

नहीं ?, इस प्रकार द्रव्य पक्ष में १५ विप्रतिपत्तियाँ हैं। गुणत्व पक्ष में १६ आकाश का २० वायु का अथवा पञ्चभूतों का २१ गुण है, ऐसी तीन विप्रतिपत्तियां हैं। २२ पहले के १४-१५ को जोड़कर पांच विकल्प होंगे। २३ सभी पक्षों में श्रूयमाण शब्दों का २४ उत्पत्तिमत्त्व २५ अभिव्यङ्ग्यत्व, २६ अर्थतादात्म्य, २७ बोधकत्व, आन्तर स्फोट मत के अनुसार २८ अभिव्यञ्जकत्व, २९ ध्वनिरूपता, है या नहीं। ऐसे सात विकल्प होंगे। इन विचारों के आवश्यक अङ्ग तथा उपोद्घात संगत ३० श्रोत्र स्वरूप, ३१ श्रोत्र का प्राप्यकारित्व, ३२ क्रियावत्त्व, ३३ परिणामित्व ये तीन पक्ष होंगे, ३४ दूर श्रवण यन्त्र का कार्य, इस प्रकार ३५ विचारणीय विषय होंगे।

१—उसमें शब्द द्रव्य है, तारत्व मन्दत्व आदि गुणों का आश्रय होने से, इत्यादि अनुमानों से शब्द में द्रव्यत्व सिद्ध होता है, तारत्व आदि गुण वायु के अथवा ध्वनि के नहीं हैं ऐसा सिद्ध किया जायेगा। ध्वनि के गुण के विषय में आगे विचार आयेगा, श्रवण से प्रत्यक्षत्व हेतु से तथा शब्दत्व दृष्टान्त से वायु का गुण नहीं है ऐसा सिद्ध करना चाहिये।

इतने पर मीमांसक कहते हैं—वर्ण विभु है और द्रव्य है, ध्वनि वायु का गुण है, वायु का गुण भी ध्वनि संयुक्त समवाय स्वरूप परम्परा सम्बन्ध से श्रोत्र द्वारा प्रत्यक्ष किया जाता है। इति। किन्तु वैयाकरणमञ्जूषा में तारत्व आदि गुण के आश्रय ध्वनि को द्रव्य कहा गया है। उस पर मेरा विचार ध्वनि भी साक्षात् श्रोत्र से प्रत्यक्ष होने के कारण वर्णों के ऐसा द्रव्य ही हो, श्रोत्र ग्राह्यत्व दोनों में समान है।

इस पर यह सन्देह होगा कि ध्वनि अनित्य तथा कार्य है, कार्य होने से आश्रित होगा, उससे उसमें गुणत्व होना चाहिए, ऊपर नीचे की हरिकारिका के अनुसार समाधान दिया जाता है। 'परमाणु सभी शक्ति वाले हैं, भिन्न-भिन्न सम्बन्धों से परिणामी हैं, कहीं-कहीं छाया आतप तम शब्दरूप से परिणत होते हैं। १ वायु परमाणु और ज्ञान शब्द बन जाता है, यह भिन्न-भिन्न दार्शनिकों का मतभेद है। विशेष विचारो में स्थिर नहीं है। इस वाक्यपदीयरीति से स्वतन्त्र परमाणुओं में आश्रित ध्वनि स्वतन्त्र द्रव्य है। इस प्रकार शब्द द्रव्य है, इन्द्रिय से साक्षात् सम्बन्ध से गृह्यमाण होने से, घट के ऐसा, यह अनुमान भी द्रव्यत्व का साधक है।

इस अनुमान पर कुसुमाञ्जलिकार कहते हैं–शब्द गुण है या द्रव्य इसकी व्यवस्था जब तक नहीं हो पाई है तब तक शब्द का संयोग या समवाय साक्षात् सम्बन्ध नहीं निर्णीत है इसलिये साधनाप्रसिद्धि दोष है। उसपर मेरी समझ–जब तक द्रव्यत्व या गुणत्व का संदेह है तब तक संयोग या समवाय का निर्णय न हो, किन्तु दोनों साक्षात् सम्बन्ध हैं, दोनों में कोई होगा, साक्षात् सम्बन्ध होगा, साक्षात्त्वेन अन्यतर का निर्णय है, इसमें कोई बाधा नही, अत एव प्रसिद्ध है। गुण मानने पर उसके आश्रय की कल्पना में गौरव होगा, इसलिये भट्ट से अभिमत संयोग सम्बन्ध स्वीकार करने से साध्य का पर्यवसान हो जायेगा।

और भी—साक्षात् सम्बन्ध से किसी गुण का प्रत्यक्ष नहीं होता, चक्षु आदि इन्द्रियाँ साक्षात् सम्बन्ध से द्रव्य ही का प्रत्यक्ष करती हैं, तब बलवान् बाधक के विना साक्षात् सम्बन्ध से प्रत्यक्ष शब्द में गुणत्व मानना तथा द्रव्यत्व का निषेध करना नहीं शोभता।

जो कि उन्होंने ही बाधक रखा कि–शब्द गुण है, बहिरिन्द्रियों के व्यवस्था का कारण होने से, रूप आदि के ऐसा। भाव है कि—सभी बाह्य इन्द्रियाँ कोई विशेष गुण को लेकर ही विषयविशेष के प्रत्यक्ष की व्यवस्था करती हैं, इसलिये आँख से रूपी द्रव्यों का, त्वचा से स्पर्शवाले द्रव्यों का ही प्रत्यक्ष होता है, वहाँ जैसे आँख में रूप है, त्वचा में स्पर्श है, वैसे श्रोत्र में भी विशेष गुण होना चाहिये, वह विशेष गुण शब्द है। इति।

वह भी सर्वथा बाधक नहीं है क्योंकि—सभी इन्द्रियों की समान व्यवस्था नहीं है, न्यायमत में केवल श्रोत्र ही साक्षात् सम्बन्ध से गुण का ग्रहण करता है, चक्षु आदि का संयोग सन्निकर्ष होता है, श्रोत्र का नहीं। श्रोत्र का समवाय ही सम्बन्ध होता है, और इन्द्रियों को सजातीय गुण प्रत्यक्ष की व्यवस्था के लिये सगुणों को इन्द्रियता है। और वे इन्द्रिय गुण अनुद्भूत हैं। श्रोत्र का शब्द गुण उद्भूत है, निश्शब्द ही श्रोत्र का इन्द्रियत्व है, इस प्रकार बहुत वैषम्य है, यदि बाह्य इन्द्रिय व्यवस्था का कारण उस इन्द्रियमात्रजन्यप्रत्यक्ष का विषय होना हो तो गुणभिन्न चक्षुमात्र ग्राह्य प्रत्यक्ष प्रभा में व्यभिचरित है। चक्षु से अग्राह्य बाह्य इन्द्रिय से ग्राह्य जातिमान् ऐसे हेतु के व्याख्या

रूप वर्धमानोपाध्याय के विचार से तो इस बाधक का प्राण ही चला जाता है, क्योंकि चक्षु से अग्राह्य बाह्य इन्द्रिय से ग्राह्यजाति वाला गुण जब प्रसिद्ध चक्षु का ही व्यवस्थापक नहीं हो पाता तब श्रोत्र का व्यवस्थापक होगा, इस पर कौन श्रद्धा करें। साक्षात् सम्बन्ध से ग्राह्य न होना, तथा द्रव्य के ग्राहक इन्द्रियों से ग्राह्य न होना, इत्यादि उपाधियों के भार से यह हेतु दबा है।

४—ऐसी स्थिति में—श्रोत्र गगन है, श्रोत्र से शब्द के प्रत्यक्ष की व्यवस्था के लिये शब्दों का आश्रय गगन है, ऐसा वैयाकरणमञ्जूषाकार का वचन अवश्य आदरणीय नहीं रहता। क्योंकि अपने में रहने वाले द्रव्य का इन्द्रियों से ग्रहण असम्भव सा लगता है, कहीं नहीं दीख पड़ता है। चक्षु आदि में व्यभिचार होने से सजातीय द्रव्यों के ग्रहण का नियम नहीं हो सकता, श्रोत्र से सगुण का ग्रहण नहीं बन सकता इसलिये सगुण का श्रोत्रभाव नहीं हो सकता, जैसे चक्षु आदि इन्द्रियाँ अपने से सम्बद्ध द्रव्यों का ग्रहण करती हैं, उन द्रव्यों का इन्द्रियों में रहना अपेक्षित नहीं है, उसी प्रकार श्रोत्र सम्बद्ध शब्दों को श्रोत्र ग्रहण करेगा, शब्दों को श्रोत्र में रहना जरूरी नहीं है। इन्द्रियाँ अपने में रहने वाले गुणों के सजातीय गुण वाले द्रव्यों का प्रत्यक्ष करती हैं। यह नियम वहाँ के लिये है जहाँ विशेष गुणवाली इन्द्रियों की व्यवस्था है, श्रोत्र में ऐसा नहीं है, शब्दवाला ही श्रोत्र इन्द्रिय है इसमें कोई प्रमाण नहीं, हृदय से अवच्छिन्न आकाश में शब्द रहे, यह भी नहीं बनता, शब्दविषयक संस्कार नैयायिक प्रक्रिया से हृदय से अवच्छिन्न आत्मा में, सांख्य के अनुसार अन्तःकरण में रहता है, इतने से ही उन कार्यों का निर्वाह हो जायगा। शब्द के सम्बन्ध का निवारण नहीं है।

५—यदि पञ्चीकरण प्रक्रिया प्रामाणिक है तब पृथिवी में भी शब्द गुण है, पाँचों भूत शब्द के आश्रय हैं, ऐसा आता है, लेकिन वह प्रक्रिया सभी दार्शनिकों को मान्य नहीं है, उसके प्रतिपादक श्रुति वचनों का अनेक प्रकार से समन्वय किया जाता है, द्रव्य और गुणों में तादात्म्य माननेवाले उन उन द्रव्यों के सांकर्य से उन उन गुणों का सांकर्य स्वीकार किये हैं, वह व्यवहार का उपयोगी नहीं है, इसीलिये ब्रह्मसूत्र में व्यासाचार्य कहते हैं कि जिसमें जिस भूत का अधिक अंश है, उसको लेकर लोक व्यवहार होता है, इससे पुरानी भी सम्मति हुई कि पञ्चीकरण प्रक्रिया व्यवहार के

अनुसार नहीं हैं; इस रीति से श्रूयमाण शब्दों का यहाँ विवेचन है, वे शब्द पञ्चभूतों में रहनेवाले नहीं हैं। मैंने भेरी शब्द सुना, मैंने बीणा शब्द सुना, इत्यादि व्यवहारों से भेरी और बीणा में रूप-परिमाण आदि गुणों के ऐसा शब्द भी रहता है ऐसा नहीं समझना चाहिये, क्योंकि रूप आदि के ऐसा हमेशा शब्द नहीं सुने जाते, डंडे आदि के चोट को निमित्त कहेंगे तो क्या वह उत्पत्ति का निमित्त है अथवा अभिव्यक्ति का ?। पहले पक्ष में उस निमित्त कारण से दूसरी ही जगह शब्द पैदा हुआ, भेरी या बीणा में ही पैदा हुआ इसमें क्या प्रमाण है ?। अभिव्यक्ति में निमित्त मानने पर शब्दप्रत्यक्ष कार्य होगा, शब्द प्रत्यक्षत्व गुरुभूत कार्यतावच्छेदक हो जायेगा। यदि लाघव से शब्द की नित्यता का पक्ष लेकर अभिव्यक्ति कहते हैं तो नित्य शब्दों का अनित्य भेरी आदि आश्रय नहीं हो सकेंगे, शब्दों को निराश्रय अथवा दूसरा कोई आश्रय मानना पड़ेगा। और भी—किसी बाजा से शब्द होने पर दूर श्रवण यन्त्र रेडियों से दूर गया हुआ शब्द सुन पड़ता है, शब्द पैदा होने पर तुरत बाजा को फोड़ दें, तौ भी शब्द सुन पड़ता है, तब निराश्रय शब्द का श्रवण मानना पड़ेगा। वह ठीक नहीं है, इसलिये शब्दों को पञ्चभूतों में रहना नहीं पसन्द करना चाहिये।

६-७—शब्दनिराश्रय और निरवयव है

अतः वर्ण शब्द स्वतन्त्र द्रव्य हैं, उनका कोई आश्रय नहीं है, ध्वनि तो परमाणु पुञ्जों से पैदा होते हैं, घट आदि के ऐसा सावयव हैं तथा अपने अवयवों में रहते हैं, वाक्यपदोय रीति से ध्वनियों की उत्पत्ति परमाणुपुञ्ज से बताकर उनका सावयवत्व कह दिया गया है, वर्णों की परमाणु पुञ्ज से उत्पत्ति तथा सावयव मानने पर अनित्यत्व हो जायेगा। अनित्यत्व का खण्डन आगे आनेवाले नित्य और अनित्य विचार से गतार्थ हो जायेगा, यहाँ अभी उसका विचार छोड़ा जाता है।

अनैकान्तिक मत

शब्द पुद्गल (परमाणु) से जन्य हैं, इन्द्रिय का अर्थ होने से, रूप आदि के ऐसा, इस जैन मत कल्पित अनुमान का खण्डन तो यह छोटा निबन्ध नहीं पूरा कर सकता, यह बड़ा विचित्र दर्शन है, एक पदार्थ की व्यवस्था अन्य दार्शनिक पदार्थों की अपेक्षा रखती है। जैसे उनके यहाँ जीव भी किसी प्रकार सावयव है। पर्यायों से

बढ़ता है तथा घटता है, तब शब्द के विषय में क्या आश्चर्य है ?। दृष्टान्त तो असिद्ध ही है, कोई भी रूप आदि गुणों को सावयव नहीं मानता, कोई कोई गुण-गुणी को अभेद मानकर वैसा कह सकता है, कोइ भी गुणों को परमाणु पुञ्ज नहीं मानता। ऐसा संभव भी नहीं है। जैसे कि वायु के परमाणु में रूप और स्पर्श रहता है, इससे आया कि वायु के परमाणु में रूप-परमाणु और स्पर्श परमाणु रहते हैं; जिस परमाणु में दूसरा परमाणु रहता है, वह परम अणु परमाणु ही कैसे होगा ?। क्योंकि आश्रय परमाणु सावयव हो गया, यदि गुण-गुणो की अभेद भावना से शब्द परमाणु ही उस वायु के परमाणु हैं ऐसा दर्शन माने तो आगे सावयव वायु के गुण शब्द का विवेचन करेंगे, उसी से इसका खण्डन होगा। नैयायिक लोग शब्द को गुण तथा निरवयव मानते हैं; गुणों का परमाणु भी नहीं मानते।

८—वर्ण शब्दों में क्रिया नहीं

न्याय मत में गुण में क्रिया नहीं होती, जो नित्य विभु मानते हैं उनके यहाँ विभु होने से ही क्रिया नहीं होती, शब्द को वायु का गुण मानने पर वायु की क्रिया से ही क्रिया का काम हो जायेगा, शब्द में क्रिया मानने की आवश्यकता भी नहीं होती। शब्द की वायुरूपता का आगे खण्डन क्रिया जायेगा। तौ भी नैयायिकों के यहाँ क्रिया के बिना कैसे निर्वाह होगा ?, यह चिन्तनीय है। क्योंकि विषय को प्राप्त करके प्रत्यक्ष करनेवाला श्रोत्र अपने ही देश में स्थित अपने में समवेत शब्द को प्रत्यक्ष करता है। दूर में पैदा हुआ शब्द अपने से पैदा हुआ शब्द उससे फिर शब्द इस प्रकार शब्दज परम्परा से श्रोत्र को भरता है ऐसा उनका दर्शन है, वहाँ क्रिया के विना शब्दज शब्द परम्परा से भी श्रोत्र को कैसे शब्दप्राप्ति होगी ?, शब्द जहाँ पैदा होता है वहीं दूसरा शब्द पैदा करता है अथवा दूसरे देश में पैदा करता है ? या निरवच्छिन्न केवल आकाश में दूसरे शब्द को पैदा करता है ?। प्रथम पक्ष में क्रिया के विना बालमात्र भी आगे कैसे बढ़ सकता है ?। कण्ठ आदि देश में पहला शब्द पैदा हुआ वह वहीं दूसरे शब्द को पैदा करेगा, दूर मे कैसे श्रवण होगा ?। दूसरे पक्ष में सहस्र योजन दूर में भी शब्द का श्रवण होने लगेगा। कार्यकारण के सामानाधिकरण्य का भी विलोप होगा। तीसरे पक्ष में सभी जगह शब्द का प्रत्यक्ष होने लगेगा। क्रिया मानने पर कुछ आगे बढ़कर शब्द दूसरे शब्द को पैदा कर सके तो दूर में शब्दश्रवण संभव है।

इस पर किसी का कहना है कि—कण्ठतालु आदि के अभिघात से वायु में कम्पनक्रियाविशेष पैदा होता है, वही क्रियाविशेष शब्द को पैदा करता हैं, अपने कारण अभिघात की तीव्रता और मन्दता के तारतम्य से दूर दूरतर पवनों में चलने वाला वह कम्पनविशेष होता है, वायु के क्रियावश जितने दूर जगह वह कम्पन जाता है, उतने दूर जगह में शब्द परम्परा का आधान करता है, वहाँ वहां शब्द का श्रवण होता हैं।

मेरी समझ के अनुसार तो इतना ठीक है कि अभिघात से कम्पन और कम्पन का दूरतक जाना, किन्तु वह कम्पन शब्द को नहीं पैदा करता, उस कम्पन की सहायता से पहला शब्द ही दूसरे शब्दों को पैदा करता है, कार्यतावच्छेदक सम्बन्ध होगा, पूर्व शब्द का जनक जो कम्प उससे जन्य जो कम्प उस कम्प की अवच्छेदकता, अर्थात् जिसको अवच्छेद करके वायु की क्रिया से कम्प पैदा होता हैं, उसी को अवच्छेद करके शब्द होते हैं। शब्द को ही कारण मानने पर नैयायिकों का शब्दज—शब्द समन्वित होता है।

रेडियों नामवाले यन्त्र से जहाँ दूर में शब्द सुनाई पड़ता है, वहाँ पवन कम्प की परम्परा नहीं चलती। अन्यथा प्रसारक यन्त्र और श्रावक यन्त्र के बीच में भी उस पवन कम्प के रहने से शब्द का श्रवण होने लगे, इसलिये श्रावण यन्त्र नया ही पवन कम्प का क्रम पैदा करता है, जैसे कण्ठतालु आदि का अभिघात पवनकम्प पैदा करत है, यदि श्रावक यन्त्र से पैदा हुआ पवनकम्प शब्द को पैदा करे तो प्रसारक यन्त्र के पास किसी के बोलने की जरूरत न पड़े, किन्तु ऐसा नहीं होता, जब कोई प्रसारक यन्त्र के पास बोलता है तभी श्रावक यन्त्र से दूर तक सुन पड़ता है। इस रीति से मेरी व्यवस्था ही अच्छी मालूम पड़ती है कि पहला शब्द ही वैसे पवनकम्पों की सहायता से शब्दज शब्द पैदा करता हैं।

तो भी यन्त्र प्रभावों के परीक्षक विशेषज्ञों से पूछना चाहिये, प्रसारक और श्रावक यन्त्र दोनों मिलकर बीच के वायु में कुछ संस्कार करते हैं जिससे पहले के पवन कम्प का अनुवर्तन श्रावकयन्त्र तक चलता हो, तथा मध्य में शब्द न पैदा हो, अथवा श्रावकयन्त्र के बिना पैदा होकर भी नहीं सुन पड़े, यदि ऐसा हो सके तो पहली व्यवस्था

भी पवनकम्पन ही शब्दों को पैदा करता है, यह भी ठीक है, यदि जिस देश में यन्त्र हैं उसी देश में वायु का संस्कार करते हैं ऐसा माने तो मेरी व्यवस्था ही पूर्व शब्द वैसे पवनकम्पों के सहकार से शब्द पैदा करता है ऐसा ही ठीक है। यन्त्र का प्रभाव कुछ पीछे भी विचारा जायेगा, जिसके साथ दूसरी प्रक्रियाओं का भो सम्बन्ध संभव है।

९—शब्द वायु नहीं है

वायु सावयव और परिमित परिमाण वाला है, उपवर्ष मुनि के मत के अनुसार वर्णात्मक शब्द नित्य तथा विभु है, उसके अनुसार तो वर्णों को वायुरूप नहीं ही मान सकते, वर्णों का नित्यत्व और विभुत्व आगे सिद्ध किया जा रहा है। किसी के मत में ध्वनि वायुरूप हैं, और उनका कान से प्रत्यक्ष नहीं होता, शास्त्रदीपिकाकार ध्वनि को वायुरूप नहीं किन्तु वायु के गुण मानते हैं, और उनका कान से प्रत्यक्ष करते हैं, इस लिये ध्वनि वायुरूप से प्रसिद्ध नहीं समझा जायेगा किन्तु वायु के गुण से ही अधिक प्रसिद्ध समझना चाहिये। उसकी भी क्रमशः आलोचना आयेगी। अर्हन् मत में भी स्पर्श के आश्रय वस्तु में शब्द माना जाता है, वायु द्रव्यरूप नहीं माना जाता।

'वायुः खात्' 'शब्दस्तत्' इत्यादि प्रातिशाख्य सूत्र व्याख्या में वायुरूप भी शब्द मालूम पड़ता है, किन्तु वैसा अर्थ सूत्रों के अक्षर से स्फुट नहीं निकलता, मेरे अभिप्राय का पोषक भी उसका व्याख्यान हो सकता है, उसको निबन्ध बढने के भय से छोड़ा जाता है। यद्यपि योगभाष्य व्याख्या में परमाणुओं के परिणाम के ऐसा वायु का भी परिणाम कहा गया है, इसी प्रकार 'वक्ता की इच्छा के अनुसार यत्न से सक्रिय हुआ तालु आदि स्थानों में अभिघात पाया हुआ वायु शब्दता को पाता है' इत्यादि वाक्यपदीय में भी है, तो भी इस मत की आगे विशेष चर्चा नहीं देखी जाती, मालूम होता है नवीनों ने इन पदवाक्यों की योजना वायुगुण के तात्पर्य से कर दिया हो। क्योंकि गुणपक्षका ही बहुत अधिक खण्डन मण्डन चलता है।

शब्द वायुरूप हो भी नहीं सकता, शब्द वायु नहीं है, स्पर्श रहित होने से, काल आदि के ऐसा, इत्यादि अनुमानों से वायु भेद सिद्ध हो जाता है, शब्द के स्पर्श का प्रत्यक्ष, बधिर द्वारा स्पर्श के ऐसा शब्द का भी प्रत्यक्ष आदि आपत्तियाँ अनुकूल तर्क होगी। शब्द स्पर्शरहित विलक्षण वायु है, अथवा इसका अनुद्भूत स्पर्श है, केवल

कान से प्रत्यक्ष होने वाला है, इत्यादि किसी का वर्णन व्यर्थ है, प्रसिद्ध वायु से भेद सिद्ध हो जाना ही बहुत है, उसी से शब्द वायु नहीं हुआ, वायु भिन्न शब्द में वायु नाम से क्या लाभ। अन्यथा सभी द्रव्य वायु ही हो जाय, उनका कार्य भेद कुछ-कुछ वैलक्षण्य मानकर चलाया जाय, इस प्रकार बहुत उपप्लव हो जाय। इस वायुरूपता पक्ष को वैयाकरण नहीं अपनायें। पाणिनि शिक्षा से स्पष्ट विरोध है, शिक्षा में 'मारुत वर्णों को पैदा करता है' ऐसा कहता है, वायुरूप वर्ण होता तो 'मारुत वर्ण होता है' ऐसा कहा जाता।

१०—ज्ञानरूप शब्द का प्रतिपादन और खण्डन

अथेदमान्तरम् इत्यादि हरिकारिका में लिखा है कि 'अन्तःकरण में रहने वाला सूक्ष्मवाक्‌रूप ज्ञान अपने स्वरूप को प्रगट करने के लिये शब्दरूप बनता है'। इसी प्रकार कुछ अभिप्राय 'आख्यातोपयोगे' सूत्र भाष्य से निकलता है, उसी तरह 'आत्मा बुद्ध्या समेत्येत्यादि' पाणिनि शिक्षा से निकलता है। इस प्रकार कुछ वैयाकरण ज्ञानरूप शब्द को सिद्धान्त वर्णन करते हैं, मञ्जूषा में नागोजीभट्टमहोदय शैव आगम में प्रसिद्ध पदार्थों को कुछ अंशों के परिवर्तन के साथ व्याकरण शास्त्र के पदार्थरूप से उतारे हैं। उसके अनुसार साङ्गोपाङ्ग सृष्टिप्रक्रिया दिखाये हैं, एक परा नाम से परतत्त्व बताये हैं कि उसमें सूक्ष्मरूप से अर्थ शब्द ज्ञान तीनों हैं, अथवा परा तीनों रूप है, उसी परातत्त्व से विभिन्न सहकारी के समवधान से क्रमशः वैखरी पर्यन्त का उत्पाद कहे हैं। उसको वैयाकरण अपने पक्ष का उपपादन मानते हैं। किन्तु सूक्ष्मरूप से देखने से इन प्रमाणों से शब्द की ज्ञानरूपता नहीं सिद्ध होती, किन्तु शब्दविशेष का कारण ज्ञान है यही आता है, शब्द के विषय में हरिग्रन्थ में अनेक मत दिये गये हैं, यह व्याकरण मत है, ऐसा कुछ नहीं कहा गया है। हरिग्रन्थ में कुछ पद्य ज्ञानरूपता के विरोधी भी मिलते हैं, तो भी उपर की कारिका के अनुसार ज्ञानरूप शब्द मालूम पड़ता है, उसका खण्डन किया जाता है।

(ज्ञानरूपता का खण्डन)

ज्ञान का शब्द विवर्त है या परिणाम ?, पहले पक्ष में वेदान्त के अनुसार सभी पदार्थ विवर्त हैं तो शब्द का क्या विचार किया जाय ?, रस्सी में होने वाला सर्प

जैसे रस्सी से भिन्न है वैसे शब्द भी ज्ञान से भिन्न हो जायेंगे। सभी अध्यस्त मिथ्या होते हैं उस प्रकार मिथ्या शब्द का यहाँ विचार नहीं है। दूसरा प्रसिद्ध नहीं है, वास्तव में किसी ने ज्ञान का परिणाम नहीं माना है, सावयव वस्तु का ही परिणाम माना जाता है। तौ भी आहङ्कारिक पञ्चभूतों का, सावयव अन्तःकारण का, अज्ञान या माया का, सांख्य सम्मत बुद्धि का, परिणाम हो क्या हानि है? ऐसा नहीं कहना चाहिये, पञ्चभूतों का गुणत्व पहले खण्डित है, अविद्या माया का परिणाम ब्रह्म को छोड़कर सभी हैं, तौ भी आकाश काल के ऐसे नित्य हो जायेंगे, सृष्टि से प्रलय तक रहने वाले उस पक्ष में नित्य कहे जाते हैं। बुद्धि और अन्तःकरण एक ही तत्त्व है, कार्यभेद से उसके अनेक नाम हैं। शब्द अन्तःकरण में नहीं रहता, बाह्य इन्द्रिय से प्रत्यक्ष होने से, घट आदि के ऐसा, इत्यादि अनुमानों से शब्द ज्ञानरूप नही हो सकता, शब्द को ज्ञानरूप मानने में कोई प्रमाण नहीं है। ज्ञान और शब्द का भिन्न-भिन्न इन्द्रियों से प्रत्यक्ष होने के कारण विरुद्ध है। ज्ञान का शब्दरूप से परिणाम सिद्ध होने पर शब्द की ज्ञानरूपता सिद्ध होगी, शब्द की ज्ञानता अनुभूत होने पर ज्ञान का परिणाम होगा इस प्रकार अन्योन्याश्रय है।

इसी प्रकार शब्द के उपादान में ज्ञानत्व होता तो शब्द में भी ज्ञानत्व आ जाता, शब्द यदि ज्ञान है तो १ निर्विषयक २ शब्दस्वरूपविषयक अथवा उसके अर्थ विषयक है ३। निर्विषयक ज्ञान नहीं होता इसलिये ज्ञान नहीं है। दूसरे पक्ष में श्रोत्र व्यर्थ हो जायेगा, ३ में शब्द का उसके अर्थ के साथ शक्तिग्रह व्यर्थ हो जायेगा।

११—शब्द अतिरिक्त द्रव्य है

आकाश में रहने वाला नित्य विभु शब्द द्रव्य है। जितने वर्ण व्यवस्थित हैं उतना शब्द है। वे वर्ण अनेक नहीं हैं, क् एक ही है अनेक नहीं। उन नित्य वर्णों में तारत्व-मन्दत्व आदि अनेक अनित्य गुण हैं, न्याय के नित्य आत्मा के ज्ञान आदि अनित्य गुण हैं, नित्य आकाश के अनित्य शब्द जैसे गुण हैं वैसे नित्य वर्णों के तारत्व आदि अनित्य गुण हैं। यदि मञ्जूषादर्शित रीति से वर्णों के उच्चारण के समय ध्वनि भी अवश्य होते हैं तब तारत्व आदि गुण ध्वनिरूप ही है। वर्ण विभु हैं, दिशायें अवकाश दान में समर्थ न हो तो आकाश भी एक दूसरा द्रव्य रहे। इस प्रकार शब्द

दसवाँ द्रव्य और ध्वनि ग्यारहवाँ द्रव्य है ऐसा मेरा दर्शन हुआ। क्योंकि विशेष गुण और क्रिया न होने से भूत और मूर्त में नहीं आयेंगे, बाह्य इन्द्रिय से प्रत्यक्ष होने से दिशा-काल आत्मा नहीं हैं।

१२-१३—वर्णों में स्पर्श और वेग नहीं है

क्रिया के निरास से ही प्रायः स्पर्श और वेग का निरास समाप्त है; इसके विवेचन में विस्तार नहीं किया जाता, स्पर्श होता तो त्वगिन्द्रिय से प्रत्यक्ष होता, परिमित परिमाण वालों में वेग होता है वर्णों में विभुत्व होने से वेग नहीं हो सकता।

१४—नित्यानित्य विचार

मीमांसक-वेदान्ती-तथा कुछ वैयाकरण वर्णों को नित्य मानते हैं। अक्षपाद के वेदान्ती विपक्षी स्थिरता के पक्षपाती है, उनके यहाँ ब्रह्म के विना सभी विनाशी है, सृष्टि के आरम्भ में वर्ण पैदा होकर प्रलय तक रहते हैं। उनके मत का खण्डन तो उनके सिद्धान्त के खण्डन से होगा। ब्रह्म भिन्न कोई नित्य नहीं है यह उनका सिद्धान्त है, उसका खण्डन विशाल होगा, यहाँ अवसर नहीं पायेगा। इसलिये यहाँ क्षणिकत्व और स्थिरत्व ही का विवेचन है। स्थिरत्व सिद्ध होने पर नाश का कारण न होने से अर्थात् नित्यत्व आजायेगा।

१५—क्षणिकत्व साधन

शब्द अनित्य है, उत्पत्ति वाला होने से, पट आदि के ऐसा, इस अनित्यत्व साधक अनुमान में उत्पत्ति हेतु है, अभिव्यक्ति के खण्डन से ही उत्पत्ति हेतु प्रसिद्ध होगा, इसलिये अभिव्यक्ति खण्डन की न्यायभाष्य की युक्तियाँ है ?। किसी वस्तु का अभिव्यञ्जक प्रदीप आदि जिस देश में वस्तु है उस देश में रहकर अभिव्यक्ति करता है, वैसे शब्दों के उत्पादक संयोग और विभाग नहीं हैं, इसलिये वे अभिव्यञ्जक नहीं होंगे। भेरी आदि के संयोग और विभाग से दूर में शब्दों का श्रवण होता है, केवल दूर में ही नहीं किन्तु संयोग-विभाग के विनाश के बाद भी शब्दसन्तान द्वारा शब्द का श्रवण होता है। प्रदीप के विनाश के बाद प्रत्यक्ष नहीं होता, इसलिये संयोग-विभाग शब्द के अभिव्यञ्जक नहीं हैं किन्तु उत्पादक हैं। २ तीव्र भेरीशब्द वीणाशब्द को अभिभूत करता

है मन्द नहीं ऐसा अनुभव है, इस अनुभव का निर्वाह अनित्य पक्ष में संभव है, नित्य शब्द पक्ष में मन्द-तीव्र संयोग कुछ नहीं कर सकते, वर्णों के अभेद पक्ष में वही भेरी-शब्द कभी अभिभव करता है कभी नहीं, यह सिद्ध नहीं होता। ३ अभिव्यञ्जक से हटाने लायक कोई आवरण होता है। ऐसा अनुभव है, शब्द प्रत्यक्ष स्थल में कोई वैसा आवरण नहीं है, यहाँ वर्धमानोपाध्याय कहते हैं कि सम्बन्ध का विच्छेद आवरण है, शब्दों को विभु मानने पर हमेशा कान से सम्बन्ध है इसलिये आवरण नहीं संभव है।

दूसरी जगह संदेह किया गया है कि—ध्वनियों से हटाने लायक कोष्ठ के वायु आवरण माने जाय तो एक ध्वनि से कान का संस्कार होने पर विभु सभी वर्ण श्रोत्र से सम्बद्ध हुए एक साथ सुनायी पड़ने लगे। यदि संस्कारक ध्वनि नित्य शब्दों का संस्कार करें तो अवयव का संस्कार हो नहीं सकता तब वे संस्कृत शब्द दूसरी जगह भी सुनायी पड़ने लगे। श्रोत्र का संस्कार मानने पर दूसरे भी शब्द सुन पड़ने लगें।

स्थिरतासाधन

अभिव्यक्ति की स्थापना—१ संयोग-विभाग अभिव्यञ्जक भी है, उनसे पैदा हुए ध्वनि सन्तान से कान तक गये हुए विद्यमान ही वर्णों की अभिव्यक्ति करते हैं, अथवा सर्वगामी परमाणुओं के परिणाम से सम्पन्न ध्वनि अभिव्यञ्जक होते हैं, उनके निमित्त संयोग-विभाग हैं। २ अभिभावक ध्वनि हैं वर्ण नहीं, ध्वनि अनित्य हैं तथा भिन्न-भिन्न हैं। ३ जैसे दीप चक्षु का सहकारी होता हुआ अभिव्यञ्जक है वैसे ध्वनि भी श्रोत्र का सहकारी अभिव्यञ्जक होता है, दीप वहाँ कुछ करता नहीं, क्योंकि तेजों का अत्यन्ताभावरूप तम है, वह नित्य है और निष्क्रिय है? पूर्वमीमांसा के अनुसार ध्वनि श्रोत्र और शब्द दोनों का संस्कार करता है। वाक्यपदीय ग्रन्थ में भी 'इन्द्रियस्यैव' इत्यादि कारिका से शब्द श्रोत्र दोनों का दृष्टान्त के साथ संस्कार बताया गया है। शब्द का संस्कार जिस देश को अवच्छेदक बना कर होगा उसी देश को अवच्छेदक करके अभिव्यक्ति होगी इसलिये दूसरी जगह अभिव्यक्ति नहीं होगी। निरवयव शब्दों का भी देश के साथ अवच्छेदकता सम्बन्ध हो सकता है, उस सम्बन्ध से कार्यकारण भाव मानने में कोई क्षति नहीं होती। श्रोत्र के संस्कार ध्वनि भी अपने अपने कारण से ही विशेष स्वभाव वाले होते हैं तथा उन उन वर्णों के लिये व्यवस्थित हैं 'सभी ध्वनि

सभी शब्दों को प्रकाशित नहीं कर सकते, इसलिये दूसरे शब्दों की अभिव्यक्ति की आपत्ति नहीं है। इस प्रकार शब्द नित्य है, श्रोत्र से प्रत्यक्ष होने से, शब्दत्व के ऐसा, अथवा असमवेत द्रव्य होने से, आत्मा के ऐसा, इत्यादि अनुमान भी निर्विघ्न होंगे। असमवेतत्व-अनाश्रितत्व-द्रव्यत्व पहले सिद्ध किये गये हैं। जैसे कि 'तस्मादकृत्रिमे' इत्यादि श्लोकवार्तिक है। 'इसलिये शब्द उत्पत्ति वाला नहीं है इसीसे विनाशी भी नहीं है, अर्थात् नित्य है नित्य का नित्य से सम्बन्ध से अनित्यत्व नहीं आता, जैसे नित्य आकाश और परमाणु का सम्बन्ध है। शब्द को चिरस्थायी माने विना व्यवहार नहीं बनेगा, पहले शब्द पैदा होना, फिर उसका प्रत्यक्ष होना, उसके बाद अनेक व्यवहारों में उसका बार-बार सुनना, तब शब्दशक्ति का विचार, उसके लिये उहापोह, व्यक्ति में या जाति में शक्ति है ? अथवा द्रव्यत्व-प्राणित्व या पशुत्व में शक्ति है ?, इन सभी को छाट कर अन्त में जो शब्द की गोत्व में शक्ति निर्णय करता है, इतने में बहुत समय लगता है, तब तक अवश्य शब्द रहता है, नैयायिकों के ऐसा दो क्षण रहने वाला मानने से काम नहीं चलता, इतने समय तक जब यह स्थिर रह गया, तब इसका स्वयं विनाश स्वभाव नहीं है, तब पीछे कौन कारण होगा जो इसका नाश करेगा ?, नाश का कारण नहीं इसलिये नित्य है।

१६–१८—वर्णों का परमहत्व या विभुत्व

वर्ण परम महान् या विभु हैं, नित्य होते हुए सभी जगह उपलब्धि होने से, आत्मा के ऐसा, इस अनुमान से वर्णों का परमहत्त्वपरिमाण तथा विभुत्व सिद्ध होता है। दूसरे सावयव वस्तुओं की तरह ध्वनि तो महत्त्व परिमाण वाला है। सावयव होने से ही अणु नहीं है।

२—वर्णों का गुणत्व खण्डन

वर्ण गुण नहीं हैं, साक्षात् संनिकर्ष द्वारा इन्द्रियों से प्रत्यक्ष होने से, घट के ऐसा, अथवा आश्रित न होने से, आत्मा के ऐसा, इत्यादि अनुमानों से गुणत्व का खण्डन है, शब्द गुण है, चक्षु से अग्राह्य बहिः इन्द्रिय से ग्राह्य शब्दत्व जाति वाला होने से, स्पर्श के ऐसा, इत्यादि मुक्तावली के अनुमान प्रयोग में आश्रितत्व अथवा साक्षात् संनिकर्ष से अग्राह्यत्व आदि उपाधि की कल्पना करनी चाहिये।

१६—आकाश के गुणत्व का खण्डन

सामान्य रूप से गुणत्व का निषेध होने पर आकाश गुणत्व या पञ्चभूतों के गुणत्व का भी निषेध हो ही चुका है; तौ भी शब्द इन्द्रिय का गुण नहीं है, इन्द्रिय से प्रत्यक्ष होने से, रूप के ऐसा; इन्द्रियगुण इन्द्रियों से गृहीत नहीं होते इस प्रसिद्धिमूलक अनुमान से श्रोत्ररूप आकाश के गुणत्व का निषेध होने पर सामान्य आकाश के गुणत्व का निषेध आ ही जायेगा।

२०—वायु के गुणत्व का निषेध

शब्द वायु का विशेष गुण नहीं है, अयावद् द्रव्य भावी होने से, ज्ञान के ऐसा, जबतक आश्रयद्रव्य रहे तबतक रहने वाले यावद्द्रव्यभावी हैं, अर्थात् आश्रय के नाश से जिनका नाश होता है, वायु का स्पर्शगुण वैसा है, ज्ञान वैसा नहीं है, क्योंकि उसके आश्रय का नाश ही नहीं होता, वैसे ही शब्द भी है, वायु के नाश से शब्द का नाश नहीं होता, वायु के अनुसार शब्द होता तो वायु के मन्दगामी होने पर शब्द भी मन्द होता। वेग वाला वायु होने पर तीव्र शब्द होता। और सदा शीघ्रगामी पवन है। जल्दी ही एक जाता है, दूसरा आ जाता है, इस प्रकार पवनपरिवर्तन से सहसा शब्द परिवर्तन भी होने लगे, ऐसा अनुभव नही है, इसलिये शब्द वायु का गुण नहीं है, तथा–शब्द वायु का विशेष गुण नही है, त्वचा इन्द्रिय द्वारा प्रत्यक्ष न होने से, रूप के ऐसा, इत्यादि अनुमानों को भी विचारना चाहिये।

२१—पञ्चभूतो के गुणत्व का निषेध

शब्द पांचों भूतों में नहीं रहता, ऐसा पहले सिद्ध किया गया है, उसी प्रकार पञ्चभूत गुणत्व का भी निषेध हो चुका है, जिसमें शब्द नहीं रहता उसका गुण कैसे हो सकता है ?। पृथिवी आदि के गुण श्रोत्र से ग्राह्य नहीं होते, वैसे ही यदि शब्द पृथिवी आदि के गुण होगा तो श्रोत्र से ग्राह्य नहीं होगा, शब्द श्रोत्रग्राह्य है इसलिये पृथिवी आदि का गुण नही है, ऐसा शास्त्रदीपिकाकार कहते हैं।

३–२२–२३—सात पदार्थों में अन्तर्भाव

जब वर्ण और ध्वनि दोनों को द्रव्य मान लिया गया है, द्रव्य में अन्तर्भाव से सातों पदार्थों में अन्तर्भाव हो गया।

क्षणिकत्व का खण्डन पहले ऐसा ही समझना चाहिये। क्षणिकत्व खण्डन से उत्पत्ति का खण्डन हो चुका है।

२४—उत्पत्ति का खण्डन

उस पर भी-शब्द की यदि उत्पत्ति हो तो विनाश का कारण न होने से सर्वदा शब्द सुन पड़े, इसलिये शब्द की उत्पत्ति नहीं, यद्यपि नैयायिक उत्तर शब्द पूर्व शब्द का नाशक, अन्तिम शब्द का पूर्व शब्द नाशक है, इत्यादि कल्पना किये हैं, अगतिक की गति है, उसका कोई अनुगत स्वरूप नहीं बनता, अनित्य मानने के लिये उत्पत्ति माने, दूर श्रवण के लिये सन्तान मानें, किसी प्रकार नाश का उपपादन किये, उसकी अपेक्षा नित्य मान लेना ही ठीक है, और शब्द का विनाश प्रत्यक्ष भी नहीं होता। न्यायमत में भी शब्द का विनाश आकाश में रहेगा; आकाश अतीन्द्रिय है, अभाव प्रत्यक्ष में अधिकरण की योग्यता अपेक्षित है। इसलिये शब्द विनाश का प्रत्यक्ष नहीं होता। कुसुमाञ्जलि में शब्दविनाश प्रत्यक्ष के लिये समारोह किया गया, तो भी अयोग्य आधार में अभावप्रत्यक्ष का कोई उदाहरण नहीं मिला।

२५—अभिव्यक्ति की स्थापना

जब तक अभिव्यञ्जक रहता है तभी तक वस्तु का प्रत्यक्ष होता है ऐसे प्रत्यक्ष-सिद्ध नियम से अभिव्यक्ति पक्ष में शब्दों के सतत श्रवण की आपत्ति नहीं है, क्योंकि नित्यवर्णों के अभिव्यञ्जक अनित्य माने गये हैं।

२६—अर्थों के साथ तादात्म्य का खण्डन

अर्थ और शब्दों का भिन्न इन्द्रियों से प्रत्यक्ष होने से शब्द और अर्थ का तादात्म्य नहीं हो सकता, तादात्म्य मानने पर अग्नि शब्द के उच्चारण से मुख के दाह की आपत्ति है, इनका आध्यासिक तादात्म्य मानना भी युक्तियुक्त नहीं है। जहां शरीर इन्द्रिय आदि से आत्मा का स्फुट व्यतिरेक नहीं मालूम पड़ता वहां अध्यास-मूलक सम्बन्ध माना जाता है, वह भी अनादि अविद्या के कारण होता है, यहां तो बधिर शब्द को नहीं सुनता और उसके अर्थ को आंख से देखता है, यह व्यतिरेक स्फुट है। क्या सुना? घट, क्या देखा? घट, क्या लाते हो? घट, इत्यादि व्यवहारों का

कारण शब्दार्थ तादात्म्य नहीं है, क्योंकि वह तादात्म्य आपद्ग्रस्त है, उसका दूसरा कारण है, अपने अन्दर जो कुछ ज्ञान है, उसको दूसरे के प्रति प्रकाशित करना है, उस प्रकाशन का सुलभ साधन सर्वप्रकाशक शब्द है, इसलिये सभी जगह शब्द का उपयोग है, कहीं कहीं बधिर आदि के लिये अनुकूल चेष्टाओं से भी ज्ञान का प्रकाश किया जाता है। इसलिये आवश्यक होने से उसके विना कोई गति न होने से शब्द का प्रयोग होता है, अर्थ तादात्म्य के कारण नहीं, विषय रूप से भी नहीं, किन्तु सभी का ज्ञापक है इसलिये शब्द का प्रयोग होता है, न्यायभाष्य प्रत्यक्ष लक्षण में इसका विवेचन है।

२७—वर्णों का बोधकत्व

श्रूयमाण शब्द बोधक होते हैं यह सभी मानते हैं, कुछ वैयाकरण जो आन्तर स्फोट मानते हैं वे श्रूयमाण शब्दों को बोधक नहीं मानते, उनका विश्वास हो गया है कि सुनाई पड़ने वाले शब्द क्षणिक हैं, आशुविनाशी हैं, वे बोध नहीं करा सकते हैं। जब मैं श्रूयमाण शब्दों को नित्य सिद्ध किया हूँ तब उनका विरोध कुछ नहीं है। जैसे आन्तर स्फोट में करते हैं वैसे ही अभिव्यञ्जक ध्वनि के क्रम से नित्य वर्णों में भी क्रम का उपपादन करेंगे, ज्ञान से घटित आनुपूर्वी का वर्णन करेंगे, क्योंकि अखण्ड स्फोट में भी ध्वनि के क्रम से ही क्रम का भास देखा जाता है।

२८—श्रूयमाण शब्द अभिव्यञ्जक नहीं है

जब वैखरी शब्द क्षणिक माने जाते हैं तभी वे श्रूयमाण शब्द बोधक स्फोट के अभिव्यञ्जक होते हैं, जब श्रूयमाण शब्द नित्य है तब तो वे ही बोधक होंगे, दूसरे स्फोट की जरूरत नहीं, जिसके ये व्यञ्जक बने।

२९—वर्ण और ध्वनि का भेद

वर्ण और ध्वनि एक नहीं है, वर्ण प्रत्यक्ष नहीं होने पर भी ध्वनि का प्रत्यक्ष होता है, जैसे कि व्यवहार है—दूर से कोई जोरों से बोलता है न ही मालूम क्या कहता है, इसमें वर्ण का प्रत्यक्ष नहीं तो भी ध्वनि का प्रत्यक्ष है। वह अस्फुट बोलता है, नहीं सुनता हूँ क्या है ? यहां भी अस्पष्ट ध्वनि है; वर्णों का श्रवण नहीं होता, ये सभी व्यवहार ध्वनि और वर्णों के भेद में ही उत्पन्न होते हैं। सभी जगह प्रसरणशील ध्वनि परमाणुओं का किसी अभिघात या विभाग से वायु द्वारा संघात बनता है, उस संघात के

अभिघात से दूसरा संघात बनता है, इस प्रकार जितनी दूरी तक यह संघात परम्परा चलती है उतनी दूरी तक शब्द का प्रत्यक्ष होता है, उसी ध्वनि के तारत्व आदि गुण हैं, ध्वनि का कान से प्रत्यक्ष होता है. इसीलिये तारत्व आदि का भी कान से प्रत्यक्ष होता है। ध्वनि को वायु ही माने तो ध्वनि या तारत्व आदि का कान से प्रत्यक्ष नहीं होगा। और सब पूर्व खण्डनों का अनुसन्धान कर लेना चाहिये।

३०—श्रोत्र का स्वरूप

जहां तहां कान के विषय में अनेक मत मिलते हैं, कर्ण शष्कुलीमात्र श्रोत्र है, वही रोग आदि से विकृत होता है, तथा दवा से संस्कृत होता है १, २ किसी धर्म विशेष से विशिष्ट शष्कुली श्रोत्र है, रोग और भैषज्य से उस धर्म विशेष का ही विकार और संस्कार होता है, ३ उस शष्कुली में अहङ्कार का परिणामविशेष श्रोत्र है, जो जल्दी ही दूर तक फैल जाता है तथा जल्दी ही शिकुड़ जाता है, और प्रत्यक्ष नहीं होता, ४ उस शष्कुली से अवच्छिन्न आकाश श्रोत्र है, ५ उस शष्कुली से अवच्छिन्न दिशा, ६ वैसा ही अवच्छिन्न ईश्वरतत्त्व, ७ वैसा ही जीवतत्त्व ८ ध्वनिपरमाणुओं का परिणाम विशेष ९ ऐसे मत प्रवाह में मेरे मत के अनुसार कर्णशष्कुली से अवच्छिन्न शब्द श्रोत्र है, लेकिन इन सबों के विवेचन में बहुत बड़ा लेख शरीर हो जायेगा, उसका संनिवेश यहाँ नहीं हो सकता, इसलिये दूसरे ही लेख की प्रतीक्षा करनी चाहिये।

३१—श्रोत्र का प्राप्य कारित्व

अप्राप्यकारी तो केवल बौद्ध मानते हैं, वह ठीक नहीं है। श्रोत्र शब्द को विना पाये हुए यदि प्रत्यक्ष करेगा तो पास और दूर के सभी शब्दों का एक साथ प्रत्यक्ष होने लगेगा। और सभी श्रोत्र को प्राप्यकारी ही मानते हैं।

३२-३३—श्रोत्र की क्रिया और शब्द सन्निधान

अहङ्कार से बना हुआ श्रोत्र दूर शब्द देश में जा सकता है, परमाणु परिणाम विशेष पक्ष में भी मञ्जूषा में प्रदर्शित रीति से विचित्र शक्ति वाले परमाणु कान छिद्र से लेकर दूर शब्द पर्यन्त श्रोत्रसन्तान कर सकते हैं, उस पक्ष में भी विषय देश में किसी प्रकार जाना संभव है। दूसरे मतों में तो शब्द ही कान के पास आकर प्राप्य होंगे। आकाश दिशा ईश्वर आदि जब श्रोत्र हैं, उनमें कर्ण शष्कुली विशेषण नहीं है,

किन्तु उपाधि हैं। तब कहीं किसी को जाना आना नहीं है, सभी सर्वदा प्राप्य हैं। पास का प्रत्यक्ष और दूर का अप्रत्यक्ष इत्यादि व्यवस्था तो किसी किसी को प्रतिबन्धक बनाकर करनी होगी। सभी को कोई कोई प्रतिबन्धक मानना ही पड़ता है। जो कोई व्यवधायक होगा वही प्रतिबन्धक हो जायेगा। मेरे नूतन मत में भी यही व्यवस्था होगी। उसमें विषय का साजात्य रखना ही विशेषता है। जैसे तेज प्रत्यक्ष के लिये तैजस चक्षु है, वायु के प्रत्यक्ष के लिये वायवीय त्वचा है, उसी प्रकार शब्द प्रत्यक्ष के लिये शब्दात्मक श्रोत्र हुआ। शुद्ध शब्द ग्राह्य है, शष्कुली से अवच्छिन्न ग्राहक है इसमें कोई विरोध नहीं है। दिशा ग्राह्य भी नहीं है। ग्राह्य सजातीय गुण वाली भी नहीं है। वैसा ही प्रायः ईश्वर तत्त्व भी है। तथा ईश्वर न मानने वाले मत में वैसी व्यवस्था असंभव है। रामरुद्राचार्य से उद्भावित तत्तद् आत्मा श्रोत्र है इस पक्ष में भी चक्षु आदि से विनिगमना का विरह है। कर्तृत्व और करणत्व का विरोध है, इस विरोध को नहीं मानने पर मन में आत्मत्व की आपत्ति होगी, काल से भी विनिगमक का अभाव है, ग्राह्य सजातीय गुण नहीं है, इत्यादि दोषों का अनुसन्धान करना चाहिये।

शब्द श्रोत्र देश में जाय अथवा श्रोत्र शब्द के पास जाय, किसी प्रकार विषय को प्राप्य होने में कोई दोष नहीं है, कुछ लोग अनुभव बताते हैं कि मैंने भेरी शब्द सुना, ऐसा अनुभव होता है, श्रोत्र यदि भेरी के पास जाय तब यह अनुभव उपपन्न हो, ऐसा कहते हैं, किन्तु यह आपाततः मालूम पड़ता है, श्रोत्र से भेरी का प्रत्यक्ष होता नहीं श्रोत्र वहाँ जाकर क्या करेगा ?। किन्तु कहीं आँख से भेरी को देखते हुए भेरी के ध्वनि विशेष को सुना, भेरी और उसके ध्वनि विशेष में सम्बन्ध ग्रहण हुआ, दूसरी जगह जहाँ भेरी सामने नहीं है और ध्वनि विशेष वैसा ही सुन पड़ा, भेरी का स्मरण हो गया, इसीलिये ऐसा व्यवहार या अनुभव चल पड़ा, अथवा स्मरण संनिकर्ष से भेरी अंश में अलौकिक प्रत्यक्ष हो गया। इसी प्रकार जिधर ध्वनि आता है, उन दिशाओं का भी शब्द में विशेषण होकर अनुभव या व्यवहार कोई-कोई प्रमाण दिखाते है, वह भी ऐसा ही है, वहाँ भी दिशा अग्राह्य है, वहाँ भी क्रमिक ध्वनि श्रवण से भिन्न-भिन्न देशों का अनुमान, देशों से दिशा का अनुमान, पहले ऐसा दिशा अंश में अलौकिक प्रत्यक्ष तक जा सकते हैं। देशों के अनुमान तक शास्त्रदीपिकाकार वर्णन करते हैं। बस सूचना से अधिक क्या होगा ?।

३४—शब्दों के सुनने के लिये आधुनिक यन्त्रों के उपयोग के अनुसार विचार

जिन यन्त्रों से जो कार्य होता है उसमें उसके आविष्कार या सञ्चालक आधुनिक वैज्ञानिक विद्वान् प्रमाण हैं यह सिद्ध हैं, किन्तु ऐसी प्रक्रिया उपस्थित करते हैं जिसको दार्शनिक प्रक्रिया से व्यवस्थित नहीं किया जा सकता, ऐसा कहा जा सकता है कि—यह तत्त्व क्यों ऐसा है ? दूसरा तत्त्व क्यों नहीं हो सकता ?, इत्यादि विचारों को उपेक्षा दृष्टि से वे लोग छोड़ देते हैं, केवल ऐसा कार्य इससे कर सकते हैं, इसी पर विशेष ध्यान देते हैं, ऐसे आविष्कारक आधुनिक वैज्ञानिकों का जो मेरे क्षुद्र अध्ययन से बहुत थोड़ा मिला, उसको दिग्दर्शन रीति से उपस्थित करता हूँ।

पृथ्वी, जल, तेज, वायु, मेटर शब्द से कहे जाते हैं, शब्द मेटर की शक्ति या ताकत है और आकाश का गुण है, जहाँ संक्षोभ या क्रिया हो वहाँ शब्द होता है, घूमते हुए भ्रमरों के पांखो से भी सूक्ष्म शब्द पैदा होता है। जहाँ कुछ भी वायु नहीं है वहाँ शब्द नहीं पैदा होता, ऐसा यन्त्र से प्रमाणित किया गया है। ध्वनि के ग्राहक और प्रसारक यन्त्र से श्रावक यन्त्र तक वायु में कोई विकार या संस्कार होता है, ऐसा बीच में भी यन्त्र से परीक्षा की गई है। वायु की अपेक्षा शब्द शीघ्र गति वाला है ? यह भी प्रमाणित है।

इसको भी कुछ देखें किसी की शक्ति और दूसरे का गुण इस व्यवस्था से क्या प्रयोजन ?। जिस किसी का गुण ही मानने पर क्या हानि है, जहाँ संक्षोभ या वायु रहता है वहाँ शब्द पैदा होता है तो वायु का ही गुण क्यों न माना जाय ? दूसरों के अभिधात से वायु में पैदा हो, शक्ति वाले मेटर को छोड़कर शब्द रूप शक्ति का आकाश में जाना कैसा है ?, और जहाँ तक वायु का विकार या संस्कार रहता है वही रेडियो से भी शब्द का श्रवण होता है ऐसा भी कहा गया है, तब शब्द की वायु से तीव्र गति कैसे ?, शब्द प्रत्यक्ष स्थल में ग्राहक यन्त्र नहीं है, वायु के विना वायु का विकार भी नहीं आसकता, विकार रहेगा तो वायु भी रहेगा विकार के अधीन अथवा वायु के अधीन शब्द का श्रवण रहा तो वायु से अधिक गति कैसे कही जायेगी ?।

इसमें न्यायदर्शन देखें—पृथ्वी आदि चारों भूतों में स्पर्श और वेग रहता है,

इन्हीं का अभिघात या विभाग होता है जिससे शब्द होता है इनकी ताक़त शब्द कहा गया। वायु-वायु का भी अभिघात या विभाग होता है, तथा वायु से दूसरे में भी क्रिया होती है। इसलिये नैयायिक भी शब्द के लिये वायु की अपेक्षा मानते हैं, वैज्ञानिक भी वायु आवश्यक मानते हैं, नैयायिक भी शब्द को आकाश का गुण कहते हैं। शब्द प्रसार के लिये अवकाश अपेक्षित है इत्यादि, वायु का अनुसारी शब्द नहीं है ऐसा वायु गुणत्व खण्डन के समय कहा गया है, उन्हीं युक्तियों पर वायु से शब्द की तीव्र गति का प्रवाद विज्ञान में है।

और भी—दो तीन वर्ष पहले तक वायु का गुण शब्द है ऐसा वैज्ञानिकों का सिद्धान्त चलता था, पीछे शब्द का वेग अधिक देखकर वह सिद्धान्त वदल गया, ऐसा भी कहा जाता है। उसपर मैं समझता हूँ कि—प्रसारक श्रावक यन्त्रों के मध्य में सैकड़ों कोश दूर भी वायु का संस्कार यन्त्र करता है, यह यदि सत्य है तो वायु की पहले जो गति थी उससे अधिक गति वायु की यन्त्र संस्कार से हो जाती है, जिससे जल्दी दूर में शब्द श्रवण हो जाता है, नई तेज उस वायु की गति को शब्द की गति भ्रम से समझी गई। अन्यथा वायु की क्रिया के विना यन्त्र इतना दूर क्या संस्कार करेगा ?। यदि वायु की अपेक्षा शब्द की गति अधिक माने तो यन्त्र से इतने दूर तक वायु के संस्कार को दूर फेके। शब्द स्वयं दूर चला जायेगा। यदि वायु की सहायता के विना इतना दूर जल्दी शब्द आजाता है तो गतिमान् वेगवान् शब्द स्वतन्त्र द्रव्य होगा किसी शक्ति या गुण नहीं होगा। वेग के लिये शब्द में अभिघात की अपेक्षा हो तो स्पर्श सावयवत्व की अपेक्षा होने लगेगी, उसका पहले खण्डन किया गया है वैसा मानना ठीक नहीं है। इसलिये वायु की गति से भी जल्दी दूर में शब्द सुनने के लिये स्वतन्त्र सर्वव्यापी शब्द स्वीकार करना चाहिये। ग्राहक यन्त्र से शब्दसंस्कार तथा श्रावक यन्त्र से श्रोत्र संस्कार ऐसी व्यवस्था माने। आपस के मेल से विलक्षण शक्तिशाली पदार्थों के आविष्कार में समर्थ भूतों के संयोग से होने वाले प्रसारक यन्त्र की ऐसी महिमा है कि दूसरे से अभिव्यक्त शब्द का ग्रहण करता है, श्रावक यन्त्र अपने सम्बन्धि दूसरे से संस्कार वाले शब्द को प्रगट करने में पटु है ऐसा कार्य वश कारण की शक्ति की कल्पना करते हैं। तो भी यह चिन्तनीय ही है कि उसी समय श्रोता की

इच्छा के अनुसार कुंजी घूमाकर बम्बई से सम्बन्ध छूड़ाकर दिल्लो से कर दिया जाता है, वहाँ मध्य में उतने दूर कोई वस्तु लगा हुआ नही है, जिससे श्रोता की कामना से उन दिशा और देशों के साथ कोई सम्बन्ध स्थापित किया जा सके। इत्यादि।

इसलिये ऐसा माने कि—प्रसारक यन्त्र से एक ऐसा पवनकम्प पैदा किया जाता है जो शब्द विशेषों के अभिव्यञ्जक ध्वनि विशेषों को बनाने में समर्थ है। वह पवनकम्प सभी दिशाओं में सभी जगह फैलता है, दूर जानेपर असंस्कृत घने वायु से रोक दिया जाता है। श्रावक यन्त्र वायु तथा उसके कम्प का नियमन करता है, रूकने नहीं देता। उन कम्पों से ध्वनि पैदा होकर वर्णों को अभिव्यक्त करता है। शब्द की कोई अधिक गति नहीं है, ऐसा स्वीकार करना चाहिये।

यदि शब्द की अधिक गति प्रमाणित ही हो तब ऐसा भी कह सकते हैं—ध्वनि शब्द के परमाणु इधर उधर सभी जगह प्रसरणशील हैं। प्रसारक और श्रावक यन्त्रों से वायु के विशेष क्रियावश वे परमाणु संघात होकर वहाँ तक ध्वनिविशेष पैदा करते हैं उससे वर्णशब्द अभिव्यक्त होते हैं। ऐसा समझा जाय।

फोनोग्राफ बाजा के विषय में वैज्ञानिक विज्ञ कहते हैं कि—विद्युत् से बना हुआ सूक्ष्म बहुत कोमल कपड़ा या कागज जैसी एक वस्तु है, उसके पास मुख करके बोलने पर उस कोमल वस्तु पर आघात होता है, पिपीलिका के संचार के ऐसा उचा नीचा टेढा सीधा उस पर कुछ चिन्ह हो जाता है, उससे गीतों का ग्रहण होता है, उन चिन्हों पर सूई चलाई जाती है, उससे गीत के शब्द और ध्वनि निकलते हैं।

तावा बनाने का एक यन्त्र होता है, उस यन्त्र की तरफ मुख करके गानेपर उस यन्त्र में क्रिया होती है, उससे उसकी सूईयां चलती हैं, उन सुईओं से वह तावा छेदा जाता है; इत्यादि।

वहाँ भी उच्चारण से पवनकम्प विशेष होता है, उससे आघात होता है, ऐसा उपसंहार करें, अधिक से क्या करना है।

———

कानपुर-संस्कृतरत्नाकरे २०११ वैक्रमाब्दमार्गशीर्षाङ्के प्रकाशितः

आत्मनः शब्दात्साक्षात्कारः, आनन्दतायाः पारिभाषिकता च

न्यायोऽयं वैदिकक्ष्मापतिरतिविपुलोऽवेदिकारण्यभञ्जी
सञ्जीव्यादत्र सर्वश्रुतिकुलकुशलान्यन्यशास्त्राणि शासत् ।
सामान्ता ब्रह्मविद्यादय इह भुवने संल्लसन्तां स्वराज्ये
सम्राट् तर्कायुधोऽयं दिशतु मतिततिं येन सेनापतिः स्याम् ॥

वेदान्तपरिभाषादौ ग्रन्थे प्रत्यक्षज्ञानं न इन्द्रियाधीनम् अपितु वस्तुतन्त्रम् । आत्मनोऽन्तःकरणधर्माणाञ्च केनापि उपायेन जायमाना वृत्तिः प्रत्यक्षप्रयोजिका । अतः तत्त्वमसि प्रभृतिमहावाक्यैरात्माकारवृत्त्याऽपि आत्मनः साक्षात्कारः । युक्तञ्चैतत्, कथमन्यथा नाहं ब्रह्म नाहमीश्वर इत्यादिप्रत्यक्षभ्रमास्तार्किकाभिमतैः शब्दात्परोक्षज्ञानैरपनुद्येरन् । अनुभूयते च अपरोक्षात्मकः संशयो विपर्ययो वा परोक्षशतेनापि न शिथिलीक्रियते, अप्रकाशितरज्जुं सर्पं जानानः सुहृदाऽपि नायं सर्पः; किन्तु रज्जुरिति बहुधा बोध्यमानोऽपि प्रकाशेन रज्जुसाक्षात्कारमन्तरेण न श्रद्दधाति न च समभ्येति नापि कम्पं परित्यजति । तथैव प्रत्यक्षमन्तरा अनादिकालप्ररूढस्य नाहं ब्रह्मेत्यादिभ्रमस्य वैदिकपरोक्षज्ञानैर्नापसारणं संभवति । पञ्चदश्यां दशजनवृत्तान्तवर्णनेन सम्यक् परिस्फोटितोऽयं विषय इति तदनुसारमेव किञ्चिल्लिखामि । सौहार्दशोभना दशजनाः सहैव स्नातुं नद्यां प्रस्थिताः । स्नात्वा गृहं प्रति किञ्चित्परावृत्य मध्येमार्गं कुतश्चिच्छंकया सर्वान् गणयितुं प्रवृत्ताः । सर्वेऽपि क्रमशो गणयन्तो नव अन्यान् गणयित्वा दशमं स्वं गणयितुं व्यस्मरन् । एवं दशमस्य नद्यां मरणं भ्राम्यन्तः केनाऽपि कुशलेन नवमपर्यन्तसंख्यानपुरस्सरं दशमस्त्वमसीति बोधिताः क्रमशः साक्षात्कुर्वाणाः गतशोका अभवन् । तत्रापि शब्दात्प्रत्यक्षस्यैव प्रभावः । तत्र सुखावबोधार्थं कतिपयकक्षाः कल्पिताः । तथाहि—

तत्त्वमसि	दशमस्त्वमसि
(१) अवस्था अहं शरीरादिव्यतिरिक्तो नास्मि, अहं गौरः स्थूलश्च इत्याद्यज्ञानम् ।	(१) नवजनान् वीक्षमाणोऽपि स्वस्य अगणनाद् दशमो नास्ति ।
(२) मिथ्याज्ञानस्य आवरणशक्त्या शरीरादिव्यतिरिक्तो नास्तीत्यावरणम् ।	(२) दशजना अपि गणयित्वापि दशमो न भातीति ब्रुवते ।
(३) स्वभावतोऽहं कर्ता भोक्ता न शरीरादिनिमित्तेनेति विक्षेप ।	(३) दशमो नद्यां ममारेति शोकेन रोदनादि ।
(४) गुरूपदेशेन वेदवाक्येन वा शरीरादिभिन्नोऽसङ्गश्चेतनो ब्रह्म ब्रह्मसदृशो वेति परोक्षज्ञानम् । तेन नाहं ब्रह्मास्मि, तादृशश्चेतनो नास्तीति असत्त्वांशो निवर्तते, न भाति इत्यावरणन्तु अवशिष्यते ।	(४) दशमो न मृतोऽस्तीति आप्तवचनेन असत्त्वांशनिवर्तकं परोक्षज्ञानं परं दशमं न पश्यामीति अभानांशस्तिष्ठत्येव ।
(५) श्रुतस्य आत्मनः शास्त्रयुक्तिभ्यां मननं करोति, मननसहकृतेन पूर्वोक्तवाक्येन प्रत्यक्षात्मकं शुद्धात्मपरिज्ञानं प्रवर्तते ।	(५) मननस्थानीयनवगणनया दशमस्त्वमसीत्यादिवाक्येन दशमत्वेन स्वं प्रत्यक्षीकरोति दशमः । एवमन्येऽपि ।
(६) स्वभावतोऽहमकर्ताऽभोक्ता असंगश्च, इति नास्ति मम कर्तव्यं नापि कर्मोपयोगिना शरीरादिना व्यापार इति आसक्तिहानपूर्विका तृप्तिः ।	(६) अहो दशमोऽहमेवास्मि, अहो महान् मे मतिव्यतिक्रम इत्यादिरीत्या रोदनशिरस्ताडनादिनिर्वर्तिका तृप्तिः ।
(७) प्रारब्धकर्मफलसत्त्वेऽपि अनादिशोकपरम्पराया	(७) पूर्वप्रवृत्तशिरस्ताडनादिकृतव्रणस्य सत्त्वेऽपि महानन्द-

निवृत्त्या जीवन्मुक्तता, कदाचन प्रारब्धदुःखोपस्थितावपि पुनरपि विवेकजागरणेन तुच्छत्वबुद्ध्या सुसहा दुखाःदयः।

बलेन सुसहत्वाद् रोदनादिनिवृत्त्या सुस्थता।

(८) भूयो भूयो विवेकप्रथनपुरःसरं प्रारब्धक्षपणेन,विदेहमुक्तिः।

(८) प्रसन्नमनसा शनैः शनैरौषधसेवनेन स्वस्थता।

एवञ्च न्यायनये शब्दात्परोक्षस्यैव शाब्दबोधस्याभ्युपगमेन श्रुतिवाक्येन गुरुवाक्येन च प्रत्यक्षज्ञानानुपपत्त्या अनादिपरम्पराप्राप्तस्य पूर्वोक्तप्रत्यक्षभ्रमस्य निवृतिर्नोपपद्यत इति न्यूनता।

तत्र आन्वीक्षिक्याः सूक्ष्मसमीक्षा

तत्र पूर्वोक्तपञ्चदशीप्रक्रियया वेदान्तिनयेपि शब्दात्प्रथमं परोक्षमेव ज्ञानमसत्त्वांशविक्षेपकं जायत इति न विस्मर्तव्यम्। 'यन्मनसा न मनुते' इति श्रुतिम् असंस्कृतमनःपरां वर्णयन्तः कतिपये वेदान्तिनः, मनसैव वेदितव्यमित्यभिप्रायकश्रुत्यन्तरबलेन मनःकरणिकामपि आत्मप्रत्यक्षधियमंगीकुर्वत इत्यवधेयञ्च। तथा च न्यायदर्शनस्य परिपूर्णतानामको मम निबन्ध एवमभिप्रैति।

सत्यमपरोक्षारोपस्य प्रत्यक्षमेव तत्त्वज्ञानं निवर्तकम्, तत्त्वंशब्दश्रवणानन्तरं दशमस्त्वमसीत्यादिश्रवणानन्तरञ्च तादृशात्मनोऽपरोक्षं ज्ञानमित्यपि तथ्यम्। परं शब्दजन्यं तत्प्रत्यक्षमिति तु न; अपितु शब्दात्परोक्षज्ञाने जाते आत्मांशे लौकिकेन; विशेषणे दशमत्वांशे शरीरादिभिन्नत्वांशे च ज्ञानलक्षणात्मना अलौकिकेन, सन्निकर्षेण मानसमलौकिकं प्रत्यक्षं, मानसस्य अलोकिकस्य शरीराद्यात्मभ्रमस्य निवर्तकम्। शाब्दं परोक्षं ज्ञानं ज्ञानलक्षणाविधयोपयुज्यते सन्निकर्षरूपं ज्ञानं यदि दृढं तदा अलौकिकमपि प्रत्यक्षं प्रत्यक्षभ्रमनिवर्तकमिति फलबलात्कल्प्यते। इदञ्च शाब्दं प्रत्यक्षं मननादिना नवानां गणनया च सहकृतमिति अतिदृढम्। तथा च शब्दसहकारिणा मानसमेव आत्मनः प्रत्यक्षं क्रियते इति क्व न्यूनता?

अथवा— मननेन नवानां गणनया च सहकृतेन शाब्दपरोक्षेण आत्मनो बलवती दिदृक्षा समुदेति, ततो मनसा साक्षात्संयुक्तस्य आत्मनो लौकिकमेव मानसं प्रत्यक्षम्। अन्योन्याभावप्रत्यक्षे अधिकरणस्यैव योग्यता अपेक्षिता;

न तु प्रतियोगिनः, अत एव स्तम्भे पिशाचात्यन्ताभावस्य चक्षुषाऽप्रत्यक्षेऽपि पिशाचभेदस्य प्रत्यक्षं जायते। अतो यद्यपि शरीरादयो मनसोऽयोग्यास्तथापि तद्भेदाधिकरणमात्मा योग्य एवेति विशेषणस्यापि शरीरभिन्नत्वादेर्लौकिक एव सन्निकर्षः। कृतिभोगरागादीनां मनसो योग्यतया कर्तृत्व-भोक्तृत्व-सङ्गाद्यभावानां मनसो योग्यत्वमनिर्बाधमेव। एवं दशमत्वस्यापि पूरणप्रत्ययार्थनिर्वचनेन अपेक्षाबुद्धिविशेषरूपस्य योग्यत्वमवसेयम्। अहं गौरः स्थूलश्चेत्यादिमानाभासस्य शब्दसमुदितेन शुद्धात्मप्रत्यक्षेण पराहतिराञ्जस्येन समन्वेतीति न्यूनता-प्रदर्शनं मुधैव प्रतिभाति।

आत्मन आनन्दतायाः पारिभाषिकता

इयमात्मा परानन्दः परप्रेमास्पदं यतः।
मा न भूवं हि भूयासम् इति प्रेमात्मनीक्ष्यते।
तत्प्रेमात्मार्थमन्यत्र नैवमन्यार्थमात्मनि।
अतस्तत्परमं तेन परमानन्दतात्मनः॥

—तत्त्वदीप पञ्चदशी

इयं स्वप्रकाशा संवित्, न केवलमानन्दोऽपि तु परमानन्दः, परमप्रेमविषयत्वात्। मानभूवमिति द्वेष आत्मनि नानुभूयते; किन्तु भूयासमिति प्रीतिरेव। ननु द्वेषाविषयत्वात् प्रीतिविषयत्वाच्च आनन्दरूपताऽस्त्वात्मनः परमानन्दता कुत इत्याशङ्कायां द्वितीयं पद्यम् अन्यानधीना या प्रीतिस्तद्विषयत्वरूपं परमानन्दत्वं प्रतिपादयति। पुत्रे धने वा प्रीतिर्ममताप्रयुक्ता परकीयपुत्रधनादौ प्रेमाभावात्। ममता च आत्मसम्बन्धाभिमानः। तथा च अन्यत्र कुत्रापि दृश्यमानं प्रेम आत्मसम्बन्धाभिमानप्रयुक्तम्। आत्मनि तु स्वत एवेति आत्मनः परमप्रियता। अनुकूलतया वेदनीयं धर्माज्जायमानं नैयायिकैरात्मगुणतया अभिप्रेयमाणं सुखन्तु अन्तःकरणपरिणामरूपमन्यदेवेति न विस्मर्तव्यम्। न्यायनये आत्मन आनन्दरूपताया अभावादनुभूयमाना परमप्रेमास्पदता तस्य विरुध्यत इति वेदान्तरसिका समाक्षिपन्ति।

अत्र अक्षपादप्रणताः

चतुर्विंशतिगुणेषु परिगणितं सुखं मुख्यं; न पारिभाषिकम्। वेदान्तिनामन्तःकरणपरिणामरूपं यथा। न तत्स्वरूप आत्मा असुखमित्यादिश्रुतेः। परमप्रीतिविषयत्वरूपन्तु सुखत्वं सुखदुःखाभावात्मसु समानम्।

अयं भावः, सुखरूपता आत्मनो नाङ्गीक्रियते; अनुभूयमाना परमप्रीतिविषयता तु स्वीक्रियते। परमप्रीतिविषयताया एव नामान्तरमानन्दस्तर्हि, को भेदः? अन्यादृशस्तु नानुभवमञ्चति। सा च सुखे-दुःखाभावे आत्मनि च साधारणतया वर्तते। एतावान् विशेषः—मुख्यं सुखं दुःखाभावश्च साध्यतेऽतस्तत्साधनमपि किञ्चित्स्फुरति, आत्मा तु असाध्यस्तेन तस्य साधनमपि नास्ति। वेदान्तिनोऽपि इष्टसाधने प्रवृत्तिं वर्णयन्तो न इष्टपदेन क्वचिदपि आत्मानं गृह्णन्ति। इदमपि मुख्यसुखभिन्नत्वे आत्मनोऽनुभूयताम्। न कुत्रापि लोकेऽभिधावृत्त्या सुखपदेन आत्मा बुध्यते, श्रौतम आनन्दपदन्तु परमप्रीतिविषयत्वपरमिति यावत्।

सुखादिसाधने या इच्छा सा सुखेच्छाप्रयोज्या, अतः सर्वत्र उपायेच्छा सुखेच्छाप्रयोज्यैव संभवति। तथा च आत्मनि भूयासमेवेति समीहा स्वतन्त्रा न सुखेच्छाप्रयोज्या। एवञ्च स्वतन्त्रेच्छाविषयत्वं परमप्रीत्यास्पदत्वमात्मनः फलति। मानभूवमित्यनेन द्वेषाविषयत्वं प्रतिभाति, यद्यपि द्वेषाविषयता इष्टसाधनेष्वपि; तथापि पूर्वोक्तपरतन्त्रेच्छाऽविषयत्वे सति इति योजनीयम्। उपेक्षणीयवारणाय इच्छाविषयत्वमपि निवेशनीयम्। स्फुटपरिष्कृतस्वरूपन्तु पत्रिकानुपयुक्ततया नोद्धरामि।

वैदिकं सर्वमपि दर्शनं स्वस्वप्रक्रियया परिपूर्णम्, अतएव षड्दर्शनवादः, तथापि अधुना बहवोऽङ्गोपाङ्गतानयनद्वारा वेदान्तैकदर्शनपरत्वं भारतस्य व्याचक्षते, तन्न समीचीनमिति न्यायदर्शनमनुसृत्य 'न्यायदर्शनस्य परिपूर्णता' नामको निबन्धश्चिराल्लिखितो वर्तते। तत एव इमं संक्षिप्तांशं पाठकेभ्य उपहरामि। संभवति च प्रकाशनसौविध्ये क्रमशः साक्षिकूटस्थादिभेदान् उपहर्तुं प्रयतिष्ये।

गुरो त्वदीये मृदुले सरोजपादेऽर्पये स्त्रं कठिनं वचोहम्।
छात्रस्य सर्वस्वमिदं विचार्य श्रद्धार्चितं चारु विचिन्तनीयम्॥

कानपुर-संस्कृतरत्नाकरे २०११ वैक्रमाब्दमासाङ्के प्रकाशितं

न्यायशास्त्रं स्वतंत्रं दर्शनम्

कारं कारमलौकिकाद्भुतमयं मायावशात्संहरन्,
हारं हारमपीन्द्रजालमिव यः कुर्वन् जगत् क्रीडति ।
तं देवं निरवग्रहस्फुरदभिध्यानानुभावं भवं,
विश्वासैकभुवं शिवं प्रतिनमन् भूयासमन्तेष्वपि ॥

—उदयनाचार्यस्य

न्यायदर्शनेऽपि 'अद्भुत-माया इन्द्रजाल' प्रभृतिपदानामुपयोगो भवति न केवलं वेदान्तदर्शन एवेति अवगच्छन्तु । तदर्थमेवेदं मङ्गलत्वेन पुरोऽकरवम् ।

भारतीय-वैदिक-दर्शनविषये एकं मतम्

भारतीयवैदिक-दर्शनानि तिस्रो भूमिका आवहन्ति । तत्र आत्मविषये, न्यायवैशेषिके पूर्वमीमांसा च प्रथमभूमिकायाम्, जीवस्य आत्मनः शरीरेन्द्रियादिभिन्नत्वं प्रतिपाद्य बाह्यविषयेभ्यो विरतिमन्तर्दृष्टिञ्च सम्पादयन्ति । न तु मुक्तेरासन्नम् आत्मनोऽकर्तृत्वाभोक्तृत्वादिकमुपदिशन्ति । सांख्य-योगौ तु द्वितीयभूमिकायां वर्तमानौ आत्मनोऽसङ्गाकर्तृत्वादिकं प्रतिपादयन्तावपि पुरुषबहुत्वं व्युत्पादयन्तौ नाद्वैतभावनां द्रढयत इति तृतीय-भूमिकायां वेदान्तदर्शनमुपतिष्ठते । तच्च यथाश्रुत्यक्षराणि तथैव आत्मनः सच्चिदानन्दत्वम्, स्व-प्रकाशत्वम्, साक्षिभास्यादिप्रभेदञ्च सूक्ष्मं प्रतिपादयदेव, प्रत्यक्षं साक्षिभास्यत्वादिना भिन्दत्, नूतनं शाब्दं प्रत्यक्षं दशमस्त्वमसीत्यादौ व्यवस्थापयद्, न्यायसर्वस्वभूतां प्रमाणविचारणामपि समञ्चतीति सर्वप्रधानमिदमङ्गि दर्शनम् । अन्यानि अस्यैव अङ्गानि इति ।

द्वितीयं मतम्

नायं पूर्वोक्तो भारतीयदर्शनानां समन्वय एकवाक्यताप्रकारो वा किन्तु भारतीयदर्शनानां प्रसार-प्रतिकूलः। न चानेन एकदर्शनवादेन भारतं भारतं भवति। अपि तु अनेकानि दर्शनानि दर्शनत्वोपयोगिभिः पदार्थ-विचारैः परिपूर्णानीति वाद एव भारतीय-प्रतिष्ठायै प्रकल्पते ? उपक्रमोप-संहारयोर्मध्ये च परस्परं खण्डन-मण्डने समाचरन्ति इमानि विरुद्धतया अवभासमानानि परस्पराङ्गतामावहन्तीति न श्रद्धेयं वचः।

एतावांस्तु विशेषः-चिरात्प्ररूढोऽयं शाङ्करसम्प्रदायः; यत्र शिष्य-प्रशिष्याः, सन्न्यासिनः, सेवकाः, राजानः, श्रेष्ठिनश्च। तद्द्वारा मठादि-योजनया विदुषामुपदेशेन द्रव्येण च ग्रन्थानां लेखनस्य, प्रकाशन-प्रसारण-योश्च सौविध्यं तत्र विद्यते। सम्प्रदाये च आग्रहो विचारस्वातन्त्र्याभावश्च प्रसिद्धः स्वाभाविकश्च। अतस्तत्र भूयान् सूक्ष्मविचारोऽग्रे प्रासरत्। न्याये च तादृशपरम्परायास्तादृशसम्पत्तेराग्रहस्य चाभावात् तत् साहित्यवृद्धेर-वरोधान्न तादृशो विचारः। समीक्ष्यते चेत् सूक्ष्मेक्षिकया सर्वाणि सूक्ष्म-तत्त्वानि आचार्यवचस्सु अन्तर्निहितानि चकासति।

भारतीयदर्शनानां परिशीलनमेवमन्तर्दृष्टिमर्पयति यथा बाह्यः—आध्यात्मिकयश्च सर्वा व्यवस्थाः पुरस्सरन्ति, कामं ग्रन्थे न लिखिता न वा विवेचिता भवन्तु। न परस्परखण्डन-मण्डनाभ्यामेव एकस्य न्यूनता अपरस्य च परिपूर्णता पर्यवस्यति।

यथा नव्यनैयायिकैः प्राचीनानां संशयस्य अनुमितजायाश्च पक्षतात्वं घनगर्जनानुमितेरव्यापनात् खण्डितम्। तेन च अध्येतॄणां प्राचीना मूर्खा इति बुद्धिर्जायते। परं न तद्वास्तविकम्। न घनगर्जनोदाहरणेन प्राञ्चोऽ-परिचिताः, न वा तत्र कार्यमेव न निर्वहति, सर्वेषामेव मतभेदानां सूक्ष्म-विचारे लाघवगौरवयोरेव कल्पनायां पर्यवसानं भवति। नूतनैर्लघुप्रक्रिया आविष्कृता एतावदेव वस्तु सत्। वेदान्तिसम्मतस्य स्वप्रकाशस्य जडत्वे पर्यवसानं विदधत् प्रत्यभिज्ञादार्शनिको प्रायो जैनबौद्धमतमनुसरत् स्वीयं विलक्षणं स्वप्रकाशत्वं समुन्नततरं मनुते, भवति च तस्य वेदान्तिमतेन जडत्व एव पर्यवसानम्। प्रत्यभिज्ञादर्शन-सर्वस्व-प्रायस्य 'अहं विमर्शस्य' पूतिकुष्माण्डीकृतीक्रियते भामतीकृता। परमस्ति सर्वत्र किमपि स्वारस्यम्। स्वसिद्धान्तेन च समायाति समेषां समर्थनम्। तथैव न्यायशास्त्रेऽपि विचारणा।

अयमभिसन्धिः

ये मूलभूताः पदार्था न्यायाचार्यपरम्परया प्रतिपादिता विवेचिताश्च तान् द्वारीकृत्य तेषामविरोधेन च सूक्ष्मविचारप्रवर्तनं दर्शनप्रेमिणामावश्यकम्। तथा च कृते न न्यायदर्शने मनागपि विचारन्यूनतेति।

तथाहि संग्रहः—

वेदान्तदर्शनमिदं भवति प्रधानं
सूक्ष्मं समर्पयति सद्विषयं दुरूहम्।
न्यायन्तु तस्य सरणिं कियतीं प्रकाश्य
कामं तदङ्गमिति, यत्प्रलपन्ति केचित्॥ १॥
ते भारतीय-नयमार्ग-विरोध-बोधाः
शोधाय मे भवतु वाग् वचसान्तु तेषाम्।
प्राच्यानि वैदिकमतानि सुदर्शनानि
पूर्णानि तानि सकलानि सुदृष्टिदानि॥ २॥
शिष्य-प्रशिष्य-रचितोऽखिलसम्प्रदायः
प्रायः प्रचारनिरतः सुसमेधयत् तत्।
आन्वीक्षिकी तु परिपूर्णविवेकपेयं
मोक्षामृतं दिशति सूक्ष्म-समीक्षितेयम्॥ ३॥

अत एव प्रसिद्धिरेषा—

मिलति नयनमक्षपाद-पाद-प्रणिपतनेन ललाटसीम्नि यस्य।
विधिरपि पुरुषस्य तस्य भाले लिखितुमदृष्टलिपिं कुतः क्षमेत॥

तथा च दिग्दर्शनमुखेन वेदान्तदर्शनैकविषयतया प्रसिद्धाः सूक्ष्मतया प्रतिष्ठिता बहवः पदार्थाः 'न्यायदर्शनस्य परिपूर्णता' नामके निबन्धे न्यायदर्शनमनुसृत्य किं स्वरूपं बिभ्रतीति धिया विचारिताः। ततः कांश्चिद्

रत्नाकरपाठकानां पुरोऽङ्कद्वयेन उदाहरमेव। पुनरपि अन्यान् अनेन लेखेन उपनयामि।

तत्र श्रुतिसमन्वयविषये एषा किम्वदन्ती यत् न्यायदर्शनं नाम शुष्कतर्कमनुसृत्य विचारसरण्या पदार्थान् व्यवस्थापयति, वेदान्तस्तु वेदमूलकतर्केणेति। तन्न वस्तु सत्-श्रवणात्प्रत्यक्षाच्च अनुप्रवर्तमाना ईक्षा अन्वीक्षा तया प्रवर्तते आन्वीक्षिकीति न्यायभाष्यव्युत्पादन-विरोधात्। उदाजहुश्च न्यायाचार्याः प्रसङ्गतः श्रवणसम्बन्धं दर्शयितुं श्रुतिस्मृती। श्रुतिस्मृतिभ्यां श्रवणादनुप्रवर्तमाने मननात्मके शास्त्रे श्रवणसम्बन्धमात्रमुपयुज्यते न तु समेषां वाक्यानां तात्पर्यनिर्णयः, तस्य श्रवणेनैव क्रोडीकारात्। तत्र श्रुतिसन्दर्भाणां न्यायमते योजनं नात्र लघुनि निबन्धे संभवतीति उपेक्ष्यत एव, तथापि न्यायदर्शने श्रुतिस्मृत्योः समन्वयो नासंभव इति वैष्णवदर्शनानि विलोकयतामालोचकानां नाविदितम्। अद्वैतदर्शनस्य सर्वथा विरुद्धानि द्वैतप्रतिपादकानि श्रुतिस्थाद्वैतपदसमन्वयाय नाम्नि कुत्रचित् प्रक्रियायाञ्च कथमपि भाक्तं पारिभाषिकञ्च अद्वैतपदं रक्षन्ति सम्प्रदायसम्पन्नया उपर्युक्तसम्पत्या श्रुति-स्मृति-सूत्राणि व्याचक्षाणानि विशिष्टाद्वैतादीनि वैष्णवदर्शनानि यदि वैदिकानि; तदा न्यायाचार्यैः प्रतिपादितास्तर्ककर्कशविचार-विशुद्धा न्यायपदार्थाः के नाम सन्ति ये वैदिकार्थानुकूला न सिद्ध्येयुः माध्वस्य द्वैतदर्शनस्यापि प्रस्थानत्रयम्, जीवेश्वरयोर्जीवानाञ्च भेदो ब्रह्मसूत्रप्रतिपाद्य इति चिरात्प्रसिद्धं दर्शनम्। श्रुतिस्मृतीतिहासपुराणानां का कथा? न्यायसम्प्रदायसत्त्वे ब्रह्मसूत्रस्यापि न्यायमतानुसारि भाष्यं दृष्टमेव स्यात्।

साक्षिप्रमातृविचारः

अन्तःकरणविशिष्टं चैतन्यं प्रमातृ, तच्च विशेषणस्य परिणामिनोऽन्तःकरणस्य परिवर्तनेन परिवर्तते। भवितव्यञ्च अनुभवित्रा अपरिवर्तमानेन, अन्यथा स्मृतिकाले अनुभवितुरभावादनुसन्धानं न स्यात्। अतो विशेष्यं विशेषं विदधतो विशेषणात् प्रच्याव्य अन्तःकरणमुपाधिमङ्गीकुर्वन्ति। विलक्षण उपाधिः पदार्थान्तरादन्योपाधिमतश्च व्यावर्तयन्नपि स्वोपहितं न विशेषणमिव स्वाविष्टं विदधाति। अतोऽन्तःकरणेन भेदमाप्नुवदपि चैतन्यं साक्षीति गीयते। यथा लौकिकविवादस्थलीयः सत्यव्रतः साक्षी न कथमप्युत्कोचादिना विपरिवर्तते पश्यति च सर्वां कूटयन्त्रणां तथा इदमपि साक्षि

अन्तःकरणस्य परिणामादिविभेदान् अनुसन्दधदपि न तदधीनं सत् परिवर्तते। एतादृशी अन्याऽपि प्रक्रिया मतभेदेन वर्णिता विद्यते। इति वेदान्तप्रक्रिया।

अत्र आन्वीक्षिकी-समीक्षका:

अस्य भेदस्य अकरणान्न न्यायदर्शनस्य न्यूनता। अपि तु आत्मस्वरूपमेवैतादृशं सर्वथा परिवर्तनविरोधि येनास्य आवश्यकतैव नापतति। सत्यमनुभवितृ-स्मर्त्रोरभिन्नत्वेन भाव्यम्। अन्यथा अन्येनानुभूतस्य अन्येन स्मरणापत्तेः। परं नैयायिकानामात्मा न कथमपि परिवर्तते। संयोगिना वस्त्रेण पुरुषस्येव संयोगिभिः शरीरेन्द्रियमनोभिर्नात्मनः परिवर्तनम्। एवं य एव घट आमपाके निक्षिप्यते स एव परिपक्वः सन्नुद्ध्रियते, या एव शाटी श्वेता रञ्जनार्थं रञ्जकाय प्रदीयते सा एव पुना रक्ता आदीयते, इति स्फुटमुपलम्भाद् गुणभेदेन द्रव्यभेदाभाववद् गुणद्रव्यभेदाभावाद् गुणगुणिनोः सर्वथा भेदाङ्गीकारात् न गुणानां भेदेनापि आत्मनो भेद इति साक्षिकूटस्थादिभेदस्य नावश्यकता।

वेदान्तिनस्तु संयोगिनां शरीरान्तःकरणादीनां गुणानाञ्च भेदेन संयोगिनो गुणिनश्च द्रव्यस्य चैतन्यस्य वा भेदमङ्गीकुर्वन्तीति विविधपरिभाषाणामावश्यकता।

एवं तुलनात्मकदृष्ट्या आलोचनायान्तु विशेषगुणविशिष्ट आत्मा विशेषगुणानां परिवर्तनेन परिवर्तते। इदन्त्ववधेयम्—इदं मतविशेषानुरोधेन, विशिष्टस्य शुद्धाद् भेदो नाङ्गीक्रियते, प्रतीत्याद्यतिप्रसङ्गभङ्गाय विशिष्टाधिकरणतैवातिरिक्ता मन्यते। तदा नावश्यकताऽस्य। विशिष्टश्च प्रमाता विशेषगुणपरिवर्तनेन परिवर्ततेति विशेषगुणोपहित आत्मा साक्षी अपरिवर्तनात्। विशेषगुणा उपहिते शुद्धेवा उत्पद्यन्ते न तु विशिष्टे; स्वाधिकरणताया असंभवात्। अतोऽनुसन्धानादे र्नानुपपत्तिः।

विशेषणोपधानाभ्यां निर्मुक्तः कूटस्थः कूटवन्निर्विकारात्। वस्तुतः सर्वदाऽपि कूटस्थो नैयायिकानामात्मा आरम्भवादिभिस्तैः परिणामानङ्गीकारेण तादृशविकारस्याऽसंभवात्।

प्राणैः संपृक्ततया स एव जीवशब्देनापि व्यवह्रियते—इति वदन्ति। यदपि 'वेदनये जयश्रीः' इति कारिकांशेन कतिपये उदयनाचार्यस्यापि वेदान्तविद्यायामास्थां व्यवस्थापयन्ति, तत्तु अन्यैरपि कृतापनोदमिति न प्रतनोमि।

एवं साक्षिभास्यत्वादिकमपि नापूर्वम् आवश्यकीयञ्च। आत्मानम् आत्मनो योग्यविशेषगुणांश्च विहायान्ये बाह्या विषयाः। बाह्यविषयप्रत्यक्षे च न मनः स्वतन्त्रमपि तु बहिरिन्द्रियाणि अपेक्ष्य कारणम्। बाह्यैर्विषयैर्बहिरिन्द्रियाणि संयुज्यन्ते इन्द्रियैश्च मन इति परम्परया सम्बन्धः। आन्तरैर्विषयैस्तु साक्षादेव मनसः सम्बन्धात् साक्षादेव 'न बहिरिन्द्रियाणि अपेक्ष्य' भास्यम्—बहिरिन्द्रियाजन्यलौकिकप्रत्यक्षविषयत्वं साक्षिभास्यत्वम्। वेदान्तिनस्तु मनस इन्द्रियत्वं न मन्यन्तेऽतः प्रमाणानधीनं प्रत्यक्षं साक्षिभास्यमिति ब्रुवते। न्यायनये तु मनसोऽपीन्द्रियत्वेन प्रमाणत्वमिति साक्षिभास्यमपि प्रमाणभास्यमेव। इति

यत्सत्यमत्र गुरुपादरजोविकीर्णं कीर्णं मदीयदयनीयधियोऽथ दोषात्।
दोषज्ञ! हंस! चिनुया विरजस्तु पेयं हेयं विहाय पिब तत् सुकरार्पितं ते ॥



पटना साहित्यपत्र अप्रैल १९५८ ई० प्रथम अङ्क में प्रकाशित

न्याय-शास्त्र : स्वतन्त्र तथा परिपूर्ण दर्शन

वैदिक दर्शनों के विषय में एक मत का प्रचार हो गया है कि दर्शनों की तीन भूमियाँ हैं। प्रथम भूमि में न्याय, वैशेषिक और पूर्व-मीमांसा हैं, जो आत्मा को शरीर इन्द्रियादि से भिन्न नित्य-चेतन बताती है, जिससे बाह्य विषयों से वैराग्य तथा अन्तर्दृष्टि का प्रसार होता है। आत्मा को कर्त्ता तथा भोक्ता बताने से जीव जन्मान्तरीय भोगोपजीवी सिद्ध होता है, उससे वैदिक कर्मकाण्डों का निर्वाह होता है। किन्तु, आत्मा के कर्तृत्व-भोक्तृत्व को स्वाभाविक मानने से ये दर्शन मोक्ष से दूर रह जाते हैं, इसलिए दूसरी भूमिका में सांख्य-दर्शन आता है। यह भी, सन्निहित प्रकृति की नित्यता तथा पुरुष-बहुत्व से द्वैतभावना को दृढ रखता हुआ, मोक्ष-स्वरूप का स्पर्श नहीं कर पाता,

अतएव प्रधान दर्शन, शाङ्कर वेदान्त, तृतीय भूमिका में उदित होता है, जो श्रुतिवाक्यों से पूर्ण प्रतिपादित होता हुआ, आत्मा को सत्-चित्-आनन्द और स्व-प्रकाश सिद्ध करता है, प्रमाण-प्रतिपादन के लिए प्रसिद्ध न्याय-दर्शन की अपेक्षा अधिक गम्भीर प्रमाण मीमांसा में प्रविष्ट होता है; क्योंकि प्रत्यक्ष का साक्षिप्रत्यक्ष, प्रमातृप्रत्यक्ष इत्यादि विश्लेषण यही करता है, और दशमस्त्वमसि' इत्यादि के अनुसार शाब्द प्रत्यक्ष इसी की देन है।

इसके विपरीत, दूसरा मत वह है, जिसका प्रतिपादन इस लेख में अभीष्ट है। इसके अनुसार उपर्युक्त रीति से दर्शनों का समन्वय या एकवाक्यता निष्फल है, तथा जो अन्य दर्शनों को गौण बनाकर दर्शन के प्रचार का विरोध करता है। एक दर्शनवाद से भारत की प्रतिष्ठा नहीं, बल्कि अप्रतिष्ठा है; अनेक दर्शनोपयोगी पदार्थ-विचारों से परिपूर्ण भारत का बहुदर्शनवाद ही भारतीय प्रतिष्ठा का संरक्षक है। वस्तुतः, इस तरह का समन्वय सम्भव नहीं। शास्त्रों का उपक्रम-उपसंहार अत्यन्त भिन्न है—मध्य में पदार्थों की समानता तो दूर रहे, परस्पर मतों का खण्डन है; एक जगह जो तत्त्वज्ञान है, वह दूसरी जगह मिथ्याज्ञान है; इसलिए अङ्गाङ्गीभाव दुर्लभ है।

वेदान्त-दर्शन की प्रतिष्ठा का कारण है कि दसवीं शताब्दी के बाद न्याय की अपेक्षा प्रमेय का अधिक विश्लेषण हुआ; क्योंकि शिष्य-प्रशिष्यों तथा मठ-मन्दिरों द्वारा साम्प्रदायिक आग्रह रहा, राजा-महाराजाओं, सेठ-साहूकारों, तथा पण्डितों द्वारा उपदेश, लेख, प्रकाशन, और प्रसारण को विशेष सुविधा मिली। साम्प्रदायिकता में विचार स्वातन्त्र्य को कम अवसर मिलना स्वाभाविक है, इसलिए ये सुविधाएँ दर्शनान्तरों को नहीं मिली। इसी कारण सांख्यदर्शन आज भी लघुकाय ही है; वह नव्यदृष्टि, जो साहित्य या धर्मशास्त्र तक पहुँची, सांख्य में प्ररुढ नहीं हुई। न्याय में जो काम पीछे हुआ, वह विशेषतः प्रमाण पर हुआ, और उसमें भी विशेषतः अनुमान पर; इसलिए वेदान्त के सामने न्याय अपूर्ण-सा भासित होने लगा।

किन्तु, सूक्ष्म दृष्टि से विचार करने पर प्रतीत होता है कि सभी भारतीय दर्शन इसी भित्ति पर स्थित हैं, जिस पर बाह्य-आध्यात्मिक व्यवस्था के प्रासाद चमकते हैं तथा पीछे भी चमकेंगे। इन दर्शनों की शाखा-प्रशाखाएँ कितनी फैल सकती हैं, इसकी

सीमा नहीं है। जो विषय ग्रन्थ में लिखे न गये हों, अथवा विवेचित न हुए हों, वे भी उसमें हैं, उनका प्रकाशन बुद्धि-श्रम-साध्य भले ही हो। भाव यह है कि जगत् के सभी पदार्थों की व्यवस्था, अपने अपने सिद्धान्त के अनुसार, सभी भारतीय दर्शनों का लक्ष्य है। सभी दर्शनों में सबकी व्यवस्था है. प्रायः यही दृष्टि वाञ्छनीय है। प्रायः प्रक्रिया भेद से पदार्थों की व्यवस्था में लाघव-गौरव का ही पर्यवसान होता है, यह नहीं कि इसमें अमुक वस्तु नहीं है।

शाङ्कर वेदान्त स्व-प्रकाश का अच्छा विवेचन तथा साधन करता है। प्रायः सभी दार्शनिकों के स्व-प्रकाश की अपेक्षा इसका स्व-प्रकाश शुद्ध अद्वैत-तत्त्व है। प्रत्य-भिज्ञा-दर्शन वेदान्ती के स्व-प्रकाश को जड कहता हैं, अत्यन्तशुद्धता को जडत्वारोप का कारण बताता है, और अपने शिव-तत्त्व को स्व-प्रकाश बताता है, जो वेदान्ती के ब्रह्म की अपेक्षा द्वैत का प्रतिपादन करता है। भामतीकार वाचस्पति अहं-प्रतीति के तत्त्वांश के अन्वेषण में 'पूतीकुष्माण्डीकृत' लिखते हैं, अर्थात् सड़ा हुआ कोंहड़ा जैसे विशीर्ण हो जाता है, वैसे ही अहं-प्रतीति के विश्लेषण में तथ्यांश नहीं मिलता। इसी अहं-विमर्श का प्रत्यभिज्ञादर्शन में बहुत बड़ा स्थान है। किन्तु, अपनी-अपनी प्रक्रियाओं के अनुसार दोनों की मान्यता में स्वारस्य अवश्य है। प्रक्रिया भेद, परिभाषा-भेद और मौलिक अनुभूति इस विरोधाभास के मूल हैं। यही दशा न्याय की भी है।

अतः आचार्यों द्वारा उपदिष्ट पदार्थों के व्याख्याताओं की प्रणाली से, उसके समन्वय के अनुसार, अविचारित पदार्थों का विवेचन करना चाहिए। तब न्याय-दर्शन में थोड़ी भी न्यूनता नहीं मालूम पड़ेगी, उसकी परिपूर्णता ही प्रदीप्त होगी।

न्याय-दर्शन की वैदिकता के विषय में ही प्रवाद देखिए : न्याय शास्त्र शुष्क तर्क के अनुसार पदार्थ-व्यवस्था करता है, वेदान्त सर्वथा वैदिक वाक्यों का अनुसरण करता है; तर्क में जाता भी है, तो वैदिक तर्कों में ही; इत्यादि। मैं इस लघु निबन्ध में वेद-वाक्यों का तात्पर्य-विचार तो नहीं कर सकता; हाँ, यह प्रवाद कितना भ्रामक है, इसके लिए कुछ सामग्रियों की सूचना-मात्र दे सकूँगा।

आन्वीक्षिकी न्याय-शास्त्र का प्रसिद्ध नामान्तर है, न्याय-भाष्य के अनुसार इसका व्युत्पत्त्यर्थ यह है : श्रवण और प्रत्यक्ष के पीछे प्रवृत्त होने वाली विद्या आन्वीक्षिकी कही जाती है। प्रत्यक्ष अथवा श्रुति-स्मृति द्वारा प्रमित वस्तु का मननात्मक ईक्षण

आन्वीक्षिकी विद्या का कार्य है। इससे स्फुट है कि तर्क प्रत्यक्ष तथा श्रुति-स्मृति से विरुद्ध नहीं किया जाता; यदि किया जाय, तो वह न्याय-शास्त्र का तर्क नहीं है। केवल ग्रन्थ की दुहाई ही नहीं कोई भी अनुमान प्रत्यक्ष और आगम से विरुद्ध नहीं होता, बल्कि बाध-दोष से दूषित मान लिया जाता है। फिर, शुष्क तर्क की बात ही क्या। श्रवण-मनन और निदिध्यासन साक्षात्कार के उपाय माने गये हैं। श्रुति-वाक्यों का तात्पर्य-निर्णय करना श्रवण कहा जाता है, जो वेदान्त-दर्शन का कार्य है। इसे शारीरक भाष्य मानता है। उसके बाद, श्रुत अर्थ की दृढता के लिए अनुमान द्वारा सिद्धि को मनन कहते हैं, जो आन्वीक्षिकी करती है। इससे स्पष्ट है कि श्रवणोपयोगी शास्त्र में ही वेद-वाक्यों का समुद्धरण तथा व्याख्यान अपेक्षित है, न कि मनन में। कहीं-कहीं नैयायिक विद्वान् भी वेद-शास्त्रों का उल्लेख करते हैं—श्रवण की सूचना देने के लिए; किन्तु उनका वह प्रधान कार्य नहीं है। इससे यह भी स्पष्ट है कि वेदान्त के बाद न्याय का उपयोग है, उसे वेदान्त की पूर्वभूमिका बताना संगत नहीं है। वेदान्त में जो उपनिषद् और गीता के भाष्य से स्फुट वैदिकता मालूम पड़ती है, वह शिष्य-प्रशिष्य-साम्प्रदायिकता का फल है। इस समय न्यायानुसारी उस तरह का भाष्य-निर्माण करना कठिन नहीं समझना चाहिए। अद्वैतनामधारी होने पर भी प्रायः द्वैतपरक वैष्णव साम्प्रदायिक भाष्यों के देखने से मालूम होगा कि न्यायानुसारी भाष्य प्रायः बना हुआ है। कुछ शब्दों के परिवर्त्तन तथा संकलन से ग्रन्थाकार-योजना-मात्र ही अवशिष्ट है। इतना कहना भी असत्य नहीं समझना चाहिए कि गौतम की शिष्यपरम्परा रहती, तो और भाष्यों की क्या बात, ब्रह्मसूत्र पर भी न्यायानुसारी भाष्य उपलब्ध होता।

कूटस्थ शब्द, जो अधिकतर वेदान्त में आता है, कहीं-कहीं नैयायिकों द्वारा भी प्रयुक्त होता है। विचारने पर मालूम होगा कि यदि आत्मस्वरूप कूटस्थ न्याय-सम्मत नहीं हो सकता, तो दूसरा कूटस्थ किसी समय भी नहीं होगा। आरम्भवाद के आग्रही न्याय में परिणाम का प्रवेश नहीं, इसलिए आत्मा अपरिणामी है, सर्वथा नित्य होने से उसमें परिवर्तन का अवसर नहीं; और आत्मा में क्रिया नहीं मानते, अतः विकार की सम्भावना कहाँ? नित्य आत्मा में अनित्य गुण यद्यपि माने जाते हैं, फिर भी उससे विकार की सम्भावना नहीं; क्योंकि गुण-गुणी का भेदवाद होने से आत्मा के गुण आत्मा

से सर्वथा भिन्न हैं, गुणों के परिवर्तन में आत्मा का कोई स्पर्श ही नहीं। भेद भी न्याय में नित्य है, जो भिन्न हैं, वे कभी अभेद हो नहीं पाते।

वेदान्तियों ने नैयायिकों के आत्मा के विकारित्व का जो प्रवाद चलाया, वह कुछ अपना और कुछ न्याय का मिलाकर। उन्होंने जहाँ न्याय का अनित्य गुणवाद लिया, वहाँ अपना गुण-गुणी का अभेदवाद जोड़ दिया। गुण-गुणी के भेदवाद से किसी तरह का विकार नैयायिकों की आत्मा में आ नहीं सकता। इस तरह यह स्पष्ट है कि गुण-गुणी के भेदाभेदवाद में दर्शनों का विवाद है, न कि कूटस्थ विकारित्व का। इसलिए न्याय-सिद्धान्त में आत्मा विकारी है, कूटस्थ नहीं, यह समझना पल्लवग्राहिता का फल है। किसी को गुण-गुणी का भेदवाद पसन्द नहीं आये इससे न्याय दर्शन की न्यूनता नहीं सिद्ध होती, जैसे अभेदवाद को न पसन्द करने से वेदान्त की न्यूनता नहीं प्रमाणित होती। अधिकांश लोक-व्यवहार न्यायानुसारी है। देखिए, श्वेत साड़ी रँगने के लिए रँगरेज को देते हैं, फिर रँगी हुई वही साड़ी लेते हैं, या दूसरी ? यदि वही लेते हैं, तो अपने को गुण-गुणी का भेदवादी मानें; यदि दूसरी लेना चाहते हैं, तो परिवर्त्तन-प्रयुक्त कलह तथा दण्ड का भाग भी अपनाइए। यदि यह कहा जाय कि नैयायिकों की आत्मा गुण-धर्मवाली होने से धर्मी है, तथा धर्म के परिवर्त्तन से धर्मी का परिवर्त्तन अवश्यम्भावी है, अतः परिवर्त्तनशील आत्मा कूटस्थ नहीं हो सकती, इत्यादि, तो, यह परिवर्त्तन का आरोप भी न्याय सिद्धान्त को नहीं समझने के कारण है। धर्म और धर्मी में सर्वथा भेद न्याय का सिद्धान्त है। लोक में भी घटवाला घट नहीं व्यवहृत होता, तब अपने से सर्वथा भिन्न धर्मों का परिवर्त्तन स्वयं धर्मी को कैसे परिवर्त्तित कर सकता है ? दूसरे के परिवर्त्तन और विकार से दूसरा कैसे परिवर्त्तित और विकारी हो सकता है ? वेदान्ती भी लोक-व्यवहार के अनुरोध से धर्म-धर्मियों में जैनों के स्याद्वाद के समान कथञ्चित् भेद और कथञ्चित् अभेद का समावेश करते हैं, और कठिनाई आने पर अभेद को वास्तविक तथा भेद को मायिक कहकर विश्राम लेते हैं। अघटित-घटना-पटीयसी माया की दुहाई पर तो विचार का अवसर ही नहीं आता; किन्तु न्याय-दर्शन के अनुसार भेदाभेद का सर्वथा विरोध है, ऐसा कहीं भी समावेश नहीं, यही समझना चाहिए।

प्रसङ्ग—सांख्य-दर्शन में पुरुष स्वयं असङ्ग है। परस्पर विवेकाग्रह से अन्तः-करण बुद्धि में आसक्त होता है। विवेकाग्रह का अर्थ साधारणतः भेद का अज्ञान, अर्थात्

स्वाभाविक भेद को न समझना है। बुद्धि में आसक्त होना, अर्थात् बुद्धि का सङ्ग पुरुष में आना है, दोनों में परस्पर भेद नहीं मालूम होने से दोनों का धर्म दोनों में भासित होता है, तथा उसके अनुसार आगे के कार्य भी होते हैं। स्वतः असङ्ग पुरुष में बुद्धि का सङ्ग, अर्थात् रागादि, कर्तृत्व भोक्तृत्व, धर्माधर्मादि सभी भासते हैं; इसलिए पुरुष असङ्ग कर्त्ता तथा सभी अनर्थ का पात्र बनता है। स्वतः पुरुष के ये धर्म नहीं हैं, इसलिए स्वाभाविक नहीं है; किन्तु बुद्धि के सङ्ग से आये हुए आगन्तुक हैं। पुरुष में भासते हुए इन धर्मों की आगन्तुकता या कृत्रिमता भी विलक्षण है; क्योंकि विवेकाग्रह के अनादि होने से ये सभी अनादि है, अन्य-प्रयुक्त है, स्वाभाविक नहीं।

वेदान्तियों के यहां भी प्रायः यही बात है। शुद्ध चैतन्य का अन्तःकरण में अध्यास होता है। सङ्ग, राग, धर्माधर्म, कर्तृत्व-भोक्तृत्वादि अन्तःकरण के ही धर्म हैं। सांख्य के विवेकाग्रह के स्थान पर वेदान्ती की अविद्या है, जो उसका काम करती है। विवेकाग्रह स्वतन्त्र अनादि नहीं माना जाता, किन्तु एक व्यक्ति के बाद दूसरे व्यक्ति की उत्पत्ति होती है, इससे उसकी धारा चलती रहती है। इसी दृष्टि से विवेकाग्रह को अनादि कहते हैं। अविद्या भी अनादि है। यद्यपि अविद्या एक विलक्षण वस्तु मानी गई है, फिर भी विवेकाग्रह, अज्ञान, मिथ्याज्ञान, इत्यादि शब्दों से व्यवहार भी उसके मार्ग पर ही समझना चाहिए। दोनों को एक समझना—अन्तःकरण के धर्मों को चैतन्य में समझना, चैतन्य के धर्मों को अन्तःकरण में समझना, इत्यादि को अध्यास कहते हैं। इस तरह जीवात्मा में सङ्गादि अन्तःकरण के अध्यास से प्रयुक्त हैं, स्वभावतः नहीं। सङ्ग की व्याख्या राग, वासना, पाप-पुण्य, इत्यादि कई तरह से होती है।

इसी प्रकार, नैयायिकों की नित्य अविकारी कूटस्थ आत्मा है। अब उसकी ससङ्गता या असङ्गता की परीक्षा करें। जीवात्मा के प्रायः सभी गुण अनित्य हैं। ये अनित्य होने से, किन्हीं कारणों से, उत्पन्न होते हैं और विनाशी हैं। तब, ये स्वाभाविक कैसे हो सकते हैं? वस्तुओं का स्वभाव वही कहा जाता है, जो परिवर्त्तित न हो। जो कभी कभी हो, उसको आगन्तुक या कृत्रिम कहते हैं, स्वाभाविक नहीं। इसलिए, जीवात्मा के रागादि गुण, जो सङ्ग शब्द से व्यवहृत होते हैं, मुक्ति और सुषुप्ति में नहीं होते। अतः, वे आगन्तुक हैं, स्वाभाविक नहीं। तब नैयायिकों की आत्मा स्वतः असङ्ग है, यह समझना वास्तविक है। सङ्ग या रागादि गुणों का कारण शरीर-इन्द्रियादि का

सम्बन्ध है, जो प्रवाह रूप से अनादि है; मुक्ति की अवस्था में इसका सम्बन्ध छूट जाने से यह शुद्ध आत्मस्वरूप प्रतिभासित होता है।

इतना अन्तर अवश्य है कि वेदान्तियों के जीवात्मा में जो रागादि गुण भासते हैं, वे मिथ्याज्ञान-प्रयुक्त हैं, मिथ्या हैं। नैयायिकों के यहाँ जो रागादि गुण हैं, वे कारणों से पैदा होते हैं, मिथ्या नहीं हैं; फिर भी ये अन्तर स्वाभाविकता नहीं ला सकते। वेदान्तियों का मिथ्या भी लोकसिद्ध नहीं है। जो जन्म-जन्मान्तर तक रहते हैं, अनेक व्यावहारिक कार्य करते हैं, उन्हें भी मिथ्या कहा जाता है।

कर्त्तृत्व-भोक्तृत्व—इसी तरह न्याय-सिद्धान्त के अनुसार जीवात्मा का कर्त्तृत्व-भोक्तृत्व भी स्वाभाविक नहीं है। कर्त्तृत्व कृति, अर्थात् यत्न का नाम है, भोक्तृत्व सुख-दुःख या सुख-दुःख के साक्षात्कार का नाम है। ये नित्य जीवात्मा के अनित्य गुण हैं; प्रलय, सुषुप्ति और मुक्ति में नहीं होते; शरीर-इन्द्रियादि के विलक्षण सम्बन्ध से पैदा होते हैं; वैसा सम्बन्ध न रहने पर नहीं रहते। यद्यपि यह शरीरादि सम्बन्ध, जो कर्त्तृत्व-भोक्तृत्व का मूल है, परिवर्त्तनशील है, तथापि प्रवाह-रूप से अनादि है। ये कर्तृत्व-भोक्तृत्व बहुत परिवर्त्तनशील हैं, इन्हें आशुविनाशी, क्षणभङ्गुर कहा गया है। इस तरह नित्य कूटस्थ जीवात्मा का क्षणभङ्गुर कर्त्तृत्व-भोक्तृत्व-स्वभाव नहीं हो सकता, इसलिये नैयायिकों की आत्मा स्वभावतः अकर्त्ता, अभोक्ता है, यह सिद्धान्त है। यह केवल मेरा कथन नहीं है। कर्त्तृत्व-भोक्तृत्व-स्वभाव मानना ही भ्रम है। जबतक आत्मा नित्य कही गई है, गुण अनित्य कहे गये हैं, कर्त्तृत्व-भोक्तृत्व-स्वभाव नहीं हो सकता। नित्य का नित्य ही स्वभाव है, अनित्य का अनित्य ही। तबतक पहले कूटस्थ-विचार में कहे गये गुण गुणी के भेदवाद तथा धर्म-धर्मी के भेदवाद का अनुसन्धान कर लेना चाहिए, अन्यथा क्षणभङ्गुर कर्त्तृत्वादि गुण द्वारा आत्मविकृति भासने लगेगी। तात्पर्य यह हुआ कि अनित्य कर्तृत्वादि गुण गुणी आत्मा से सर्वथा भिन्न हैं, इसलिए आत्मा की कूटस्थता में बाधा नहीं पहुँचाते।

आत्मा सच्चिदानन्द है : सत्— वेदान्तियों के यहाँ कालत्रयाबाध्य का नाम सत् कहा गया है। नैयायिकों के सत् का लक्षण दूसरा है। उसका उल्लेख यहाँ नहीं करूँगा; क्योंकि वेदान्तियों के साथ तुलना में जहाँ तक उनकी परिभाषा का

उपयोग हो सके, अच्छा है। भूत, भविष्य और वर्तमान तीनों कालों में जिसका अभाव मालूम न पड़े, वह कालत्रयाबाध्य सत् है। इसके अनुसार नैयायिकों को आत्मा सत् है। आत्मा नित्य है, इसलिए उसका अभाव हो ही नहीं सकता। कथञ्चित् किसी तरह का अभाव कोई मान भी ले, तो उसे अवगत कौन करेगा? सभी अभावों को आत्मा अवगत करती है। आत्मा के अभाव को कौन अवगत करेगा? जबतक आत्मा है, तबतक उसका अभाव नहीं; जब आत्मा नहीं, तब अभाव का अवगत करनेवाला नहीं। इसलिए, आत्मा के अभाव को अवगत नही किया जा सकता। जो अवगत नहीं हो सकता, वह है, ऐसा नहीं कह सकते। अतः, आत्मा का अभाव नहीं है, अथवा वह अवगत नहीं हो सकता, इसलिए आत्मा सत् है। यद्यपि 'वह नहीं है', 'चैत्र नही है', 'मैत्र नही है' इत्यादि प्रतीति से दूसरे का अभाव दूसरे को अवगत होता है, तथापि एक दूसरे की आत्मा नहीं है, स्वयं ही अपनी आत्मा है, अपने ही अपना अभाव नहीं समझ सकता। 'मैं नहीं हूँ', ऐसी प्रतीति किसी को नहीं होती, इसलिए आत्मरूप से आत्मा का अभाव नहीं सिद्ध होता, अतः आत्मा सत् है।

चित्—चैतन्य, चेतन, स्व-प्रकाश इत्यादि चित् की व्याख्या है। सांख्य, वेदान्त-दर्शन में चैतन्य और चेतन एक ही चीज हैं। उनके यहाँ ज्ञानस्वरूप आत्मा है। उसी को चेतन अथवा चैतन्य कहा जा सकता है। सांख्य में बुद्धि, उपलब्धि, ज्ञान और चैतन्य भिन्न वस्तुएँ हैं। उसका स्फुटीकरण यहाँ नहीं किया जाता। नैयायिकों के यहाँ ये चारों शब्द पर्याय हैं। चैतन्य ज्ञान को कहते हैं। चेतन-ज्ञानवाली आत्मा ही है, और सब जड़ हैं। इस प्रसङ्ग में वेदान्ती न्याय की आत्मा को जड़ कह देते हैं, और साथ ही साथ यह उपपादन करते हैं कि प्रलय, सुषुप्ति और मुक्ति में ज्ञान नहीं रहता। इस जडत्व प्रवाद की थोड़ी परीक्षा करें। यह प्रवाद ज्ञान को चेतन मानकर है या ज्ञानवान् को? तब तो नैयायिकों की आत्मा कभी ज्ञानस्वरूप नहीं है, अतः सर्वदा जडस्वरूप हुई; प्रलय, सुषुप्ति आदि अवस्थाएँ बताने की क्या जरूरत? ज्ञान-स्वरूप चेतन मानने पर अवस्थाओं की कोई आवश्यकता नहीं। यदि ज्ञानवान् को चेतन मानें, तो अवस्थाओं का उदाहरण सार्थक होगा; क्योंकि और समय ज्ञानवान् आत्मा चेतन हो सकती है; किन्तु प्रलयादि अवस्थाओं में, ज्ञान न रहने से, आत्मा ज्ञानवान् नहीं है, इसलिए जड है। यदि कहिए कि ठीक है, ज्ञानवान् को ही चेतन

मानकर जड बताया गया, तब तो वेदान्तियों की ज्ञानस्वरूप आत्मा कभी ज्ञानवान् नहीं, सर्वदा जड है। इसलिए, परकीय खण्डन से किसी के सिद्धान्त को नहीं मान बैठना चाहिए।

नैयायिक की आत्मा सदा चेतन है, किसी भी अवस्था में जड नहीं, अतएव नैयायिक ग्रन्थों में आत्मा को जड नहीं लिखा गया है। यदि आत्मा जड होती, तो नैयायिक लिखते क्यों नहीं; इसलिए जड अजड में दर्शनों का विरोध नहीं है, बल्कि उसकी परिभाषा के विषय में है। वेदान्ती ज्ञान को चेतन कहते हैं, ज्ञानरूप ही आत्मा मानते हैं, इसलिए अपनी आत्मा को चेतन कहते हैं। उनके यहाँ ज्ञानभिन्न सभी जड हैं। नैयायिक ज्ञान को चेतन नहीं कहते, किन्तु चैतन्य कहते हैं। ज्ञानवाले को, ज्ञान जिसमें पैदा हो सकता हो, हुआ हो, उसे चेतन कहते हैं। उदयनाचार्य की लक्षणावली पुस्तक के अनुसार ज्ञान का अत्यन्ताभाव जिसमें न हो, उसे चेतन कहते हैं। जिसमें ज्ञान हो, या पैदा होनेवाला हो, अथवा कभी पैदा हुआ हो, उसमें अत्यन्ताभाव नहीं रहता, ऐसा उनका सिद्धान्त है। ध्वंसप्रागभाव के अधिकरण में अत्यन्ताभाव नहीं रहता, ऐसा उनका सिद्धान्त कहा जाता है, जिसकी सूचना मुक्तावली के अभाव-प्रकरण में आई है। प्रलय और सुषुप्ति में कुछ ज्ञान पहले उत्पन्न हो गये हैं, कुछ होनेवाले हैं। मुक्ति में ज्ञान पीछे नहीं पैदा होनेवाले हैं, पहले पैदा हो चुके हैं। इसलिए, किसी भी अवस्था में आत्मा ज्ञानात्यन्ताभाववाली नहीं है, इसलिए सर्वदा चेतन है। नैयायिक की ज्ञान-भिन्न ज्ञानाश्रय आत्मा वेदान्त की परिभाषा से जड है और वेदान्त की ज्ञानरहित ज्ञानस्वरूप आत्मा न्याय की परिभाषा से जड है!

स्व-प्रकाश—ज्ञान स्वयंप्रकाश है। ज्ञानस्वरूप आत्मा भी स्वयंप्रकाश है। वेदान्त का स्व-प्रकाश-निरूपण बहुत सूक्ष्म है। उसमें नव्यन्याय की भाषा की विशेष आवश्यकता पड़ जाती है। उसका उल्लेख यहाँ बहुत कठिन होगा। अतः, साधारण रीति से कुछ परिचय कराने का प्रयास करता हूँ।

जो दूसरी वस्तु का प्रकाश हो, तथा उसका कोई प्रकाश न हो, वह स्व-प्रकाश कहा जाता है। जैसे प्रदीप दूसरों का प्रकाश है, तथा उसके लिए प्रकाशान्तर की जरूरत नहीं; वैसे ही ज्ञान वस्तु का प्रकाश है, ज्ञान का दूसरा कोई प्रकाश नहीं। प्रदीप-दृष्टान्त

से ज्ञान के स्व-प्रकाश में कुछ अन्तर भी समझना चाहिए। प्रदीप प्रकाशक कहा जाता है। उसमें प्रकाश और प्रकाशक दो चीजें मालूम पड़ती हैं। ज्ञान में ऐसा नहीं हैं। वह प्रकाश ही है, प्रकाशक नहीं। दूसरे, यह भी है कि प्रदीप का प्रकाश—व्यवहार से, प्रभा-किरण आदि दूसरे से जन्य, अधीन, आश्रित प्रकाश मालूम पड़ता है। ज्ञान वैसा नहीं है। वह किसी प्रकाशक से जन्य, अधीन या आश्रित नहीं, वह स्वयं नित्य स्वतन्त्र है। तीसरे, यह भी कि यद्यपि प्रदीप के लिए दूसरे प्रकाश की जरूरत नहीं है, फिर भी नेत्र-प्रकाश के विना वह व्यर्थ है। नेत्र भी मन के विना व्यर्थ है, अर्थात् प्रदीप-प्रकाश भी नेत्रप्रकाश, मनःप्रकाश की अपेक्षा रखता है, किन्तु ज्ञान किसी प्रकाशान्तर की अपेक्षा नहीं करता, वह ऐसा स्व-प्रकाश है। ज्ञान का कोई दूसरा प्रकाशक भी नहीं है। इसके लिए शास्त्र में प्रसिद्ध है—

'न तत्र सूर्यो भाति न चन्द्रतारका नेमा विद्युतो भान्ति कुतोऽयमग्निः।
तमेव भान्तमनुभाति सर्वं तस्य भासा सर्वमिदं विभाति॥'

आत्मप्रकाश-स्थल पर आत्मप्रकाश के विना लोक-प्रसिद्ध बड़े प्रकाशक, सूर्य-चन्द्र, तारा और विद्युत्, प्रकाश नहीं कर पाते, तो यह अग्नि कैसे प्रकाश कर सकता है? प्रकाशमान उस प्रकाश के पीछे ये सब प्रकाश करते हैं, उसी आत्म-प्रकाश से सभी चीजें प्रकाशित होती है, यही इसका साधारण आशय है। यह केवल शास्त्रीय ही नहीं, वैज्ञानिक तथ्य भी है। यह ठीक है कि सूर्य, चन्द्र आदि बड़े-बड़े तेज प्रकाशक है, लेकिन नेत्र के विना ये सभी व्यर्थ हैं; इसलिए नेत्र के काम ये नहीं कर पाते; क्योंकि नेत्र अन्धकार में भी कुछ देख ही लेता है। इस तरह यदि सूर्यादि की अपेक्षा नेत्र-प्रकाश को बड़ा मानें, तो बाह्य प्रकाश की अपेक्षा अध्यात्म-प्रकाश की मुख्यता आ गई। इसके बाद भी सूक्ष्म विचार करें, तो और भी आगे बढ़ सकते हैं। मस्तिष्क के अन्य चिन्तन में आसक्त या अलस होने पर, सामने पड़ी हुई भी चीज दीख नहीं पड़ती। इससे सिद्ध हुआ कि मस्तिष्क के विना आँखें काम नहीं करतीं, पर आँखों के विना भी मस्तिष्क कुछ प्रकाश कर ही लेता है। इसलिए, आँखों तथा और इन्द्रियों से मस्तिष्क बड़ा प्रकाश हुआ। फिर भी, मस्तिष्क का परिवर्त्तन, विकार और आलस्य आदि हमें अपना मालूम होता है। परिवर्त्तनशील प्रकाश परिवर्त्तनों का अनुसन्धान नहीं कर सकता।

स्वयं विकारी विकार को नहीं समझ सकता। विकृत, अविकृत दोनों अवस्थाओं को जो देखने वाला एक होगा, वही विकार को समझ सकेगा। अतः, नित्य कूटस्थ एक प्रकाश मानना पड़ेगा। उसे चेतन-प्रकाश या आत्म-प्रकाश कहते हैं।

इस तरह का चेतन उपनिषदों में आया है, उसका स्व-प्रकाश में तात्पर्य है। न्याय-दर्शन में ऐसा स्व-प्रकाश न मानने से न्यूनता है। कहीं-कहीं न्याय-ग्रन्थों में ज्ञान के लिए लिखा भी रहता है कि वह स्व-प्रकाश में प्रमाण नहीं है।

निष्कर्ष यह कि न्याय-दर्शन भी वैदिक है, श्रुति-समन्वय भी उसका कर्त्तव्य है। न्याय-ग्रन्थों में कहीं-कहीं उपनिषदों का समन्वय भी मिलता है। कुछ न भी मिलता हो, तो सिद्धान्तानुसार समन्वय कर लेना चाहिए। न्याय-ग्रन्थों में स्व-प्रकाश का जो निषेध आया है, वह दूसरे विचार से। नैयायिक निर्विषयक ज्ञान नहीं मानते, अर्थात् उनके अनुसार ज्ञान होने पर, किसका ज्ञान है, यह विषय भी मालूम होना चाहिए। ज्ञान है, और किसी विषय का ज्ञान नहीं है, ऐसा निर्विषयक ज्ञान वे नहीं मानते। पूर्वोक्त रीति से मस्तिष्क के बाद परिवर्त्तन या विकारों का अनुसन्धान करने के लिए नित्य स्थिर कूटस्थ की आवश्यकता बताई गई है। न्याय की नित्य कूटस्थ आत्मा ही परिवर्त्तन और विकारों का अनुसन्धाता है, वही चेतन-प्रकाश सर्वोपरि प्रकाश है।

जो दूसरा अनुभव, स्व-प्रकाश में, वेदान्ती बताते हैं, उसके अनुसार भी न्याय की आत्मा स्व-प्रकाश चेतन सिद्ध हो जाती है, जैसे जड और चेतन दो तरह की वस्तुएँ हैं; जड पर-प्रकाश्य है, प्रकाश के साथ सम्बन्ध होने पर ही वह मालूम पड़ेगा, प्रकाश के साथ सम्बन्ध न होने पर विद्यमान भी जड मालूम नहीं होगा, प्रकाशित नहीं हो सकेगा। अप्रकाशित या आवृत रहने पर यह नहीं है, ऐसा भ्रम हो सकेगा; अथवा है या नहीं, ऐसे संशय का पात्र भी हो सकेगा। जो स्व-प्रकाश है, उसको तो किसी दूसरे प्रकाश की अपेक्षा नहीं है; इसलिए, स्व-प्रकाश वस्तु सर्वदा एकरस प्रकाशमान रहेगी; अतः, उसको भ्रम और संशय नहीं छू सकेंगे। छिपी हुई चीज में 'यह नहीं है' ऐसा भ्रम या 'है या नहीं' ऐसा संशय हो सकता है। जो प्रकाशमान है, उसमें 'नहीं है' ऐसा भ्रम अथवा 'है या नहीं' ऐसा संशय कैसे हो सकता है? इससे सिद्ध हुआ कि जिसका भ्रम-संशय कभी नहीं होता, वह स्व-प्रकाश है, ऐसी चीज आत्मा है। 'मैं नहीं हूँ' यह

भ्रम और 'मैं हूँ कि नहीं' ऐसा संशय किसी को किसी समय नहीं होता, इसलिए आत्मा स्व-प्रकाश चित् है। ऐसा वेदान्तियों का प्रतिपादन है।

इस पर नैयायिकों का कहना है—'ठीक है, जैसे आत्मा के विषय में वेदान्तियों को भ्रम-संशय नहीं होता, उसी तरह नैयायिकों को भी नहीं होता; इसलिए जैसे वेदान्तियों की आत्मा स्व-प्रकाश हैं; वैसे ही नैयायिकों की भी। ऐसा तो नहीं देखा जाता कि जो वेदान्त पढ़े, उसको 'मैं नहीं हूँ' या 'मैं हूँ कि नहीं' ऐसा ज्ञान न हो, और जो न्याय पढ़े, उसे हो। यह तो साधारण बात है कि किसी को भी वैसा भ्रम-संशय नहीं होता। सबकी आत्मा इस रीति से स्व-प्रकाश है, इसलिए ऐसे स्व-प्रकाश में दर्शनों का विवाद नहीं। ऐसा स्व-प्रकाश नैयायिक को भी इष्ट है।

विवाद का विषय यह है कि वेदान्ती स्व-प्रकाश का लक्षण अवेद्यत्व-घटित अवेद्य अज्ञेय विशेषण से युक्त बताते हैं, अर्थात् स्व-प्रकाश वस्तु किसी भी ज्ञान का विषय नहीं है; नैयायिकों की आत्मा ज्ञान का विषय है। यह विवाद भी बहुत सूक्ष्म है। वेदान्ती भी स्व-प्रकाश को अन्तःकरण की वृत्ति का विषय मानते हैं, न्याय में वृत्ति और ज्ञान दो चीजें हैं ही नहीं। इस तरह, स्व-प्रकाश की परिभाषा में अन्तर अवश्य है, किन्तु स्व-प्रकाश का साधन-प्रकार और आत्मा स्व-प्रकाश हैं, इसमें विवाद नहीं।

इससे एक बात और समझनी चाहिए कि पूर्वोक्त स्व-प्रकाश का सिद्धि-प्रकार आत्मा को स्व-प्रकाश सिद्ध करता है, किन्तु आत्मा ज्ञानस्वरूप है या ज्ञानाश्रय है; इससे वह उदासीन रहता है। चाहे आत्मा का जो स्वरूप हो, किन्तु वह स्व-प्रकाश है, इतना ही सिद्ध करता है।

न्याय-ग्रन्थों में स्व-प्रकाश-व्यवहार का उल्लेख ढूँढ़ें, तो प्रायः नहीं मिलेगा। किन्तु, 'अविदिते प्रमाणाभावः', प्रत्यक्ष नहीं, मालूम नहीं, और है, इसमें प्रमाण नही, ऐसा उल्लेख मिलेगा। वह भी दुःख-सुख ज्ञान और आत्मा के विषय से सम्बद्ध होता है। भाव यह है कि ये विषय यदि रहेंगे, तो इनका प्रत्यक्ष होगा ही, इसलिए ये मालूम न पड़ें और रहें, ऐसा नहीं होता। कारण कि आत्मा और सुख-दुखादि योग्य गुणों के प्रत्यक्ष के लिए बहिरिन्द्रिय या बाह्य उपकरणों की आवश्यकता नहीं पड़ती, केवल सदा सन्निहित मन से ही प्रत्यक्ष हो सकता है। आत्मा तो हमेशा रहने वाली है, किन्तु सुख-दुःखादि जैसे आत्मा में उत्पन्न होते हैं, वैसे ही उनका प्रत्यक्ष हो जाता है।

इस प्रतिपादन में आत्मा के विषय में कुछ अन्तर पड़ेगा। आत्मा सदा थिर है, किन्तु उसका निरन्तर प्रत्यक्ष नहीं होता। उसका स्वभाव है कि ज्ञान-इच्छादि विशेष गुणों के होने पर ही उसका प्रत्यक्ष होता है, तब तो ज्ञान आदि विशेष गुणों के न रहने पर आत्मा का प्रत्यक्ष नहीं होगा, फिर तो प्रत्यक्ष का व्यभिचार हो गया! तब आत्मा स्व-प्रकाश कैसे हो सकती है?

इसका उत्तर कुछ विशेष ध्यान देने पर मालूम पड़ेगा। वेदान्तियों का अनुभव है कि जिस विषय का 'है नहीं' ऐसा भ्रम नही तथा 'है या नहीं' ऐसा संशय नहीं। वह स्व-प्रकाश है। यह भ्रम-संशय भी आत्मा का विशेष गुण है, आत्मा में ही होगा; जब यह होगा, तब इसके सम्बन्ध से आत्मा का प्रत्यक्ष भी हो जायगा। जब आत्मा का प्रत्यक्ष होगा, तब 'मैं नहीं हूँ', 'मैं हूँ या नहीं' इत्यादि भ्रम-संशय नहीं रहेगा। निष्कर्ष यह हुआ कि पूर्वोक्त भ्रम-संशय आत्म-प्रत्यक्ष की सामग्री है। आत्म-प्रत्यक्ष की सामग्री पूर्वोक्त भ्रम-संशय का विरोधी है, इसलिए पूर्वोक्त भ्रम-संशय आत्मा में कदापि नहीं हो सकता। अतः, वेदान्ती की आत्मा में जिस तरह स्व-प्रकाशत्व-सिद्धि है, उसी तरह नैयायिक भी आत्मा के विषय में निर्बाध है।

आनन्द---वेदान्तियों के यहाँ दो तरह के आनन्द माने जाते हैं—एक, लोक-व्यवहारसिद्ध, जो 'मैं सुखी' इत्यादि में आता है। वह उत्पाद-विनाशी है और प्रायः विषयसम्पर्क से होता है, और अन्तःकरण का धर्म है। दूसरा आत्म-रूप आनन्द है, जो अविद्यावश संसारावस्था में तिरोहित रहता है, और अविद्या का नाश होने पर मोक्षावस्था में प्रकट होता है। इस आत्मानन्द की सिद्धि पञ्चदशी में इस प्रकार की गई है—

'इयमात्मा परानन्दः परप्रेमास्पदं यतः।
मा न भूवं हि भूयासमिति प्रेमात्मनीक्ष्यते॥'

यह चिद् आत्मा परमानन्द है; क्योंकि परम प्रेम का पात्र है। जो सर्वातिशय प्रीति का पात्र होगा, वह परमानन्द है; जो परमानन्द नहीं है, वह परम प्रीति का पात्र भी नहीं है; जैसे, सांसारिक सुख-साधन। यह परम प्रेम का विषय नहीं है; क्योंकि यह कभी दुःखद भी होता है। जिसमें कभी द्वेष न हो, राग ही हो, वह परम

प्रिय कहा जाता है। लौकिक साधन परमप्रिय नहीं हैं; क्योंकि उनमें द्वेष भी होता है। जो दुःख से मिश्रित नहीं है, उसी सुख में कभी द्वेष नहीं होता, सर्वदा राग ही रहता है; इसलिए सुख ही परमप्रिय है। सुख की तरह आत्मा में भी कभी 'मैं न होऊँ' ऐसा द्वेष नहीं होता तथा 'होऊँ ही' ऐसा राग सर्वदा होता है, इसलिए आत्मा परमप्रिय होने से परमानन्द है, किसी को 'मैं नहीं होऊँ' ऐसा अपने में द्वेष नहीं होता। 'मैं दुःखी न होऊँ' इत्यादि द्वेष केवल आत्मविषयक नहीं है, किन्तु दुःखविषयक है। जो कोई अपने जीवः से द्वेष करता है, उसका द्वेष भी केवल आत्मविषयक नहीं है, अपितु दुःखित जीवनविषयक है। अपने जीवन से द्वेष है, अपनेपन से नहीं। इसी तरह, 'मैं होऊँ' यह राग आत्मविषयक, है, इसलिए परमानन्द है। एक आनन्द ही ऐसा है, जिसमें द्वेष नहीं होता, केवल राग ही होता है। सुख-साधन भी ऐसा नहीं है। साधन में कष्ट का अनुभव होने से द्वेष हो जाता है। सुख-साधन में द्वेष न होता, तो सभी लोग सुख-साधनों का ही अनुष्ठान करते, कोई छोड़ता नहीं। किन्तु, साधन में कष्ट हो जाने से द्वेष हो जाता है, इसलिये वे भी सभी सुख-साधन नहीं कर पाते। जिसकी सुख-लालसा प्रबल है, जो परिणाम-सुख को अधिक महत्त्व देता है, कष्टों को गौण समझता है, वही सुख-साधन में प्रवृत्त हो जाता है। इसलिए, सुख ही एक चीज है, जिसमें द्वेष नहीं होता, राग ही होता है। इसी तरह, आत्मा में द्वेष नहीं होता, राग ही होता है। इसलिए, आत्मा सुख है। व्यावहारिक सुख और आत्म-सुख में इतना साम्य है कि दोनों द्वेष के विषय नहीं, राग के विषय हैं। अन्तर यह है कि व्यावहारिक सुख अनित्य और किसी साधन से पैदा होनेवाला है, आत्मसुख आत्मा की तरह नित्य और किसी से न पैदा होनेवाला है, न उसका कोई साधन है। मोक्ष के साधन उसके प्राकट्य के साधन हैं; पैदा करनेवाले नहीं है।

यदि यह कहा जाय कि पूर्वोक्त रीति से आत्मा सुख-रूप भले हो, परमसुख या परमानन्द क्यों माना जाय, तो इस पर मनन करने के लिए तत्त्वदीप पञ्चदशी की दूसरी कारिका है—

'तत्प्रेमात्मार्थमन्यत्र नैवमन्यार्थमात्मनि।
अतस्तत्परमं तेन परमानन्दतात्मनः॥'

वह प्रेम अपने लिए होने से दूसरी चीजों में होता है, दूसरे के लिए अपने में नहीं होता। इसलिए, यह आत्मसुख परम है, और आत्मा की परमानन्दता है, यह इसका शब्दार्थ हुआ। इसकी घोषणा है कि जहाँ कहीं प्रेम होता है, वह अपने लिए होता है, अर्थात् ममतावश अथवा आत्मसम्बन्ध से होता है। इसकी परीक्षा कीजिए : कोइ पदार्थ आपका प्रिय है। वह किसके लिए है? आपके लिए? या उस पदार्थ के लिए, अथवा दूसरे के लिए? जैसे, धन पर आपका प्रेम है, वह आपके लिए है, या धन के लिए, या दूसरे के लिए? सोचने से मालूम पड़ेगा कि धन पर आपका जो प्रेम है, वह आपके लिए, अर्थात् आपका है, इसलिए प्रेम है। धन के लिए धन में प्रेम का अभिप्राय होगा कि धन धन है, इसीलिए प्रीति-पात्र है। किन्तु, ऐसा होता नहीं; क्योंकि धन किसी का हो, कहीं हो, वह धन ही है। दूसरे के पास या दूसरी जगह रहने पर धन न कहा जाय, ऐसी बात नहीं है। तब उसको अपनाने की आवश्यकता क्या? अथवा चोर के पास जाने पर भी धन ही कहा जायगा। तब उसके संरक्षण की क्या आवश्यकता? अपनाने की या संरक्षण की इच्छा है, तो स्पष्ट है कि धन में प्रेम धनत्व से नहीं, अपितु धन में विद्यमान या भावी जो अपनापन है, उससे प्रेम है। इसी प्रेम को आत्मा के लिए प्रेम कहते हैं। दूसरा यदि पुत्र है, उस का धन है और उसमें प्रेम है, तो पुत्र-धन के कारण प्रेम नहीं है। संसार के सभी धन किसी के पुत्र के धन हैं। सभी में समान प्रेम होना चाहिए, पर ऐसा होता नहीं। किन्तु, अपने पुत्र के धन में प्रेम है, तो वहाँ भी अपनापन है। कहिए कि धन में प्रेम और किसी के लिए नहीं है, वरन् अपने सुख के लिए है, तो भी अपनापन आ ही गया; क्योंकि केवल सुख के लिए प्रेम नहीं, बल्कि अपने सुख के लिए है। इस तरह पुत्र में प्रेम नहीं, किन्तु अपने पुत्र में है। देव में भी, अपने देव में; धर्म में भी, अपने धर्म में प्रेम होता है। इसलिए, सिद्ध है कि कहीं भी प्रेम ममता=आत्मसम्बन्ध-प्रयुक्त है। जिसमें द्वेष नहीं प्रेम ही हो, वह प्रिय है, जो प्रिय है, वह आनन्द है, जैसे सुख। आत्मा ऐसी चीज है कि अपने सम्बन्ध से दूसरे को प्रिय कर देती है, अतः आत्मा परमप्रिय हुई। परमप्रिय होने से परमानन्ददायिनी हुई। जिस इत्र के कतिपय बिन्दुओं से एक बोतल तेल सुगन्धित हो गया, उस तेल की सुगन्ध की अपेक्षा उस इत्र की सुगन्ध उच्च होगी। उसी तरह, जिस आत्मा के सम्बन्ध से अन्य वस्तुएँ आनन्द बन जाती हैं, उन वस्तुओं से आनन्द

की अपेक्षा आत्मरूप सुख या आनन्द उत्कृष्ट है। इसलिए, आत्मा महासुख या परमानन्द है।

इस निबन्ध के लिए अपेक्षित न होने पर भी यह समझ लेना अप्रासङ्गिक न होगा कि अतिशय प्रीति भक्ति है। परम प्रीति आत्मा में ही हो सकती है, तो आत्मरूप से ईश्वर या अन्य देव की उपासना ही उच्च भक्ति हो सकती है। आत्मा जितनी प्रिय है, उतना आत्मीय प्रिय नहीं हो सकता। तब जो प्रवाद है कि अद्वैत दर्शन में भक्ति नहीं है, वह ठीक नहीं, बल्कि सबसे उच्च भक्ति अद्वैत में ही हो सकती है।

इस तरह, आत्मा की वैदिक तथा वैज्ञानिक आनन्दरूपता न होने के कारण न्यायदर्शन की न्यूनता है, ऐसा वेदान्तियों का कहना है।

इस पर नैयायिकों का उत्तर है कि जो वैदिक या वैज्ञानिक है, उसको मानना नैयायिकों को भी सम्मत है। सुख या आनन्द शब्द दो तरह का है—एक है जातिवाचक संज्ञा, जो लोकसिद्ध सुख को बताती है। वही न्याय-शास्त्र में आत्मगुण है और वेदान्तियों के यहाँ अन्तःकरण का धर्म है। लोक में स्वारसिक प्रयोग उसीका है। कोई भी अपने को सुख नहीं समझता है, न बताता है। 'मैं सुख हूँ' ऐस व्यवहार नहीं होता, किन्तु 'मैं सुखी हूँ' यही व्यवहार होता है। इसी प्रसिद्ध सुख का न्याय-दर्शन में उल्लेख है। यह सुखरूप आत्मा उसको मान्य नहीं है; क्योंकि लोकविरुद्ध तो है ही, असुखं इत्यादि श्रुतिविरुद्ध भी है। सुख शब्द का स्वाभाविक अर्थ आत्मसुख नहीं है, लोक में उसका व्यवहार नहीं होता और लोक-व्यवहार के अनुसार ही शब्दार्थ निश्चित किया जाता है।

पूर्व रीति से बताई गई आत्मा में द्वेष नहीं होता, राग ही होता है। आत्मा में स्वाभाविक प्रेम होता है, और जगह आत्मसम्बन्ध से प्रेम होता है, इत्यादि मान्य हैं। इसीका नाम यदि सुख, आनन्द और परमानन्द है, तो उसे मानने में कोई बाधा नही, अर्थात् पारिभाषिक आनन्दादि शब्दों का प्रयोग आत्मा में मान लेते हैं। पारिभाषिक सुख, आनन्द शब्द दुःखाभाव तथा आत्मा में भी प्रयुक्त होते हैं। जैसे आत्मा में द्वेष का अभाव और राग का भाव है, वेसा ही दुःखाभाव में भी है। आत्मसुख जैसे स्वतः प्रिय है, वैसे ही दुःखाभाव भी स्वतः प्रिय है। शास्त्रों में आत्मा की परमप्रियता

उपवर्णित है, वह मान्य है। आत्मा का आनन्द, सबसे व्यवहार करने में; परमप्रियता के कारण ही मालूम पड़ता है। उसी परमप्रियता के कारण आत्मा को भी आनन्द कहा जाय, तो इसमें कोई बाधा नहीं। जिसमें दूसरे के लिए प्रेम न हो, अपितु स्वभाव से ही हो, वह परमप्रिय है। जैसे, सुख-साधन में प्रेम होता है सुख के लिए, सुख में प्रेम किसी के लिए नहीं, स्वाभाविक है अतः सुख स्वतःप्रिय या परमप्रिय है, वैसे ही आत्मा का दुःखाभाव भी परमप्रिय समझना चाहिए।

साक्षिप्रमातृ-विचार— वेदान्ती के मत में शुद्ध चैतन्य आत्मा है। उसमें सुखी, दुःखी इत्यादि विशेष व्यवस्था स्वतः सम्भव नहीं होती। इसलिए, आत्मा में अन्तःकरण विशेषण लगा है, अर्थात् उसे अन्तःकरणविशिष्ट शुद्ध चैतन्य प्रमाता माना जाता है। वही व्यवहारोपयोगी आत्मा है। वह विशेषण-विशेष्य की व्यावृत्ति तो करती है, किन्तु विशेष्य के कार्य पर भी अपना प्रभाव डालती है। उदाहरणार्थ, अनेक प्रकार के अभिनय में कुशल अभिनेता क्रम से नायक, उपनायक, विदूषक का अभिनय करता है, लेकिन एक समय एक ही अभिनय करेगा, दूसरा नहीं; क्योंकि नायकादि का अभिनय उसमें विशेषण है। दो विरुद्ध विशेषण एक समय में नहीं हो सकते; इसलिए नायक की अवस्था में उपनायक नहीं हो सकेगा। जब विदूषक आदि का अभिनय विशेषण न होकर केवल परिचय तथा प्रतिष्ठा के लिए उपाधि होता है, तब उस कला-कुशल अभिनेता को एक ही समय कोई विदूषकजी, कोई नायकजी, ऐसा कहता है। जिस समय विदूषक का अभिनय हो रहा है, उसी समय वह अभिनय विशेषण है, दूसरे समय नहीं, अर्थात् वह अभिनेता के दूसरे कार्य का विरोध करता है, उपाधि-रूप से तो जीवन-भर उपयुक्त होता है। आज तो विदूषकजी नायक का अभिनय कर रहे हैं, आज विदूषकजी भाषण देंगे, इत्यादि व्यवहार में उपाधि का व्यवहार है। यह भी नहीं समझना चाहिए कि उपाधि का प्रयोग व्यर्थ है; कुछ करता नहीं; क्योंकि इसने कभी विदूषक का अभिनय किया है, यह इसका परिचायक है। इससे यह समझना चाहिए कि विशेषण-अवस्था उपाधि-अवस्था की अपेक्षा परिवर्त्तनशील है, उपाधि-अवस्था चिरस्थायी है।

निष्कर्ष यह कि सुख और दुःखादि-रूप से अन्तःकरण विशेषण परिवर्त्तनशील है। उस विशेषण से प्रभावित प्रमाता जीव भी परिवर्त्तनशील स्थायी नहीं है। मनुष्य

को स्थायी आत्मा की आवश्यकता है, क्योंकि अतीत अनेक सुखी और दुःखी आदि व्यवस्थाओं का अनुसन्धान होता है, इसलिए उसी परिवर्त्तनशील अन्तःकरण को उपाधि भी बनाया गया। अन्तःकरण के विशेषण से प्रमाता कहा जाता है, उपाधि से साक्षी। इस तरह; मतभेद से अनेक प्रकार साक्षिप्रमातृ की परिभाषा वेदान्त में आती है। जैसे, न्यायालय में लोभादि से बदलने वाला वादी प्रतिवादी बनता है तथा घूस वगैरह से नहीं बदलने वाला तथा वादीप्रतिवादी के कार्यों को देखने वाला साक्षी कहा जाता है, उसी तरह प्रमाता के अनुसार नहीं बदलने वाला तथा तटस्थ होकर प्रमाता की अवस्थाओं का प्रत्यक्ष करने वाला स्थायी साक्षी माना जाता है। इस तरह, आत्मा का विश्लेषण न्याय-दर्शन में न होने से न्यूनता आती है।

किन्तु, सोचने पर मालूम होगा कि यह न्यूनता का प्रवाद दर्शन-स्वरूप का परिशीलन नहीं करने से है। वेदान्त में निर्विशेष शुद्ध चेतन्य आत्मा है। उसमें कोई चीज पैदा नहीं हो सकती, किसी तरह की उसमें विशेषता लाई नहीं जा सकती; किन्तु परिवर्त्तनविशेषता प्रतिक्षण मालूम पड़ती है। इसलिए, अन्तःकरण के अध्यास को उसके साथ जोड़ना पड़ा; फलतः अन्तःकरण के सम्बन्ध के विशिष्ट में परिवर्त्तन होने लगा। इसलिए साक्षी स्थिर माना गया। न्याय-दर्शन को देखिए। जीवात्मा में कारणान्तरों से अनेक गुण उत्पन्न होते हैं और नष्ट होते हैं, किन्तु उन गुणों से मूल आत्मस्वरूप में कुछ परिवर्त्तन नहीं होता; क्योंकि गुण-गुणी, धर्म-धर्मी का भेदवाद विराजमान है। वेदान्ती को, गुण-गुणी और धर्म-धर्मी में अभेद से, अनेक प्रक्रियाएँ अपनानी पड़ती है। नैयायिक को इनकी आवश्यकता नहीं इसलिए न्याय में न्यूनता नहीं।

साक्षिभास्य—वेदान्त-दर्शन में साक्षिभास्य और वृत्तिभास्य या प्रमाणभास्य दो तरह, विषयों का विभाजन किया गया है। पहला, अन्तःकरण और उसमें रहने वाली या सम्बद्ध वस्तुएँ; दूसरा, उनसे भिन्न बाह्य बस्तुएँ। मन अन्तःकरण की एक विशेष अवस्था है, मन को वेदान्ती इन्द्रिय नहीं मानते। अन्तःकरण और तत्सम्बद्ध वस्तुएँ मन से साक्षात् सम्बद्ध हैं, इसलिए मन उनके प्रत्यक्ष के लिए किसी की अपेक्षा नहीं करता। अतः, वे प्रमाण के विना ही भास्य हैं इसलिए साक्षिभास्य कहे जाते हैं।

बाह्य विषयों में मन स्वतन्त्र नहीं है, किन्तु बहिरिन्द्रियों की अपेक्षा से बाह्य वस्तुओं का प्रत्यक्ष करता है इन्द्रियाँ प्रमाण हैं, इसलिए बाह्यविषय प्रमाणभास्य या वृत्तिभास्य कहे जाते हैं। न्याय-दर्शन में भी ये विभाग हैं किन्तु दूसरे नामों से हैं; इसलिए उसमें न्यूनता है; ऐसा बहुतों को भ्रम है।

न्याय-दर्शन में भी वस्तु ऐसी ही है। आभ्यन्तर प्रत्यक्ष और बाह्य प्रत्यक्ष, ऐसा ही विभाग है। आभ्यन्तर प्रत्यक्ष बहिरिन्द्रियों के विना केवल मन से होता है, आत्मा तथा आत्मा के योग्य विशेष गुण इसके विषय होते हैं, मन बाह्य विषयों का प्रत्यक्ष बहिरिन्द्रियों की अपेक्षा से करता है। इतना अवश्य है कि न्याय में मन इन्द्रिय है और वेदान्त में नहीं, इसलिए एक तरह की परिभाषा हो भी नहीं सकती, वस्तु बराबर है।

शाब्द प्रत्यक्षवाद—अमुक विषय का शब्द से भी प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, ऐसा वेदान्तदर्शन मानता है। प्रत्यक्ष ज्ञान की योग्यता इन्द्रियों पर आश्रित नहीं है, अपितु विषय पर आश्रित है। अन्तःकरण से साक्षात्सम्बद्ध विषयों की शब्द से भी प्रत्यक्षात्मिका वृत्ति ही होती है। कुछ अनुभव भी किया जाता है। जब श्रोता के अन्तःकरण में सुख या दुःख विद्यमान है, तब यदि कोई कहे कि तुम सुखी या दुःखी हो, उस समय श्रोता को सुख और दुःख का प्रत्यक्ष ही होता है, परोक्ष नहीं। इस पर वेदान्तियों का जोर इसलिए है कि 'तत् त्वम् असि', तुम वह ब्रह्म हो, इत्यादि चार महावाक्य माने जाते हैं, जिनसे असंग, अकर्त्ता, अभोक्ता, शुद्ध चेतन-रूप जीव का प्रत्यक्ष होता है। यदि शब्द से परोक्ष ही ज्ञान माना जाय, तो वहाँ प्रत्यक्षात्मक ज्ञान नहीं होगा। परोक्ष ज्ञान से वहाँ काम नहीं चल सकता; क्योंकि प्रत्यक्ष भ्रम का निराकरण प्रत्यक्ष प्रमा से ही हो सकता है। जीवों में 'मैं गौर या श्याम हूँ', 'कर्त्ता, भोक्ता, सुखी या दुःखी हूँ', इत्यादि भ्रम प्रत्यक्ष हैं। इनका बाध प्रत्यक्ष से ही हो सकता है। शब्द से परोक्ष ज्ञान मानने पर, 'मैं शुद्ध ब्रह्मरूप हूँ', ऐसा परोक्ष ज्ञान ही हो सकेगा। सैकड़ों परोक्ष ज्ञान प्रत्यक्ष भ्रम को नहीं मिटा सकते। तब ये वाक्य निष्फल हो जायेंगे।

जैसे, मन्द अन्धकार में कोई रस्सी को सर्प समझकर भय से विह्वल होकर काँपने लगता है, तो उस समय उसका आप्त सुहृद् कहता है कि यह सर्प नहीं है, रस्सी

है यह सुनकर उसे थोड़ा धैर्य होता तो है, फिर भी रस्सी के पास वह मारे डर के जाता नहीं, काँपता ही रहता है; क्योंकि उसका सर्प-ज्ञान प्रत्यक्ष है, सुहृद्-वाक्य से होने वाला विपरीत परोक्ष ज्ञान उसको नहीं मिटा पाता। जब दीप ले जाकर वह रस्सी का प्रत्यक्ष कर लेता है, तब उसका सर्प-भ्रम सर्वथा मिट जाता है; इसलिए प्रत्यक्ष भ्रम का प्रत्यक्ष ही विपरीत ज्ञान बाधक हो सकता है, यह मानना होगा। दिग्भ्रम में भी ऐसा ही होता है; सूर्योदय अथवा दूसरे के वचन से ठीक व्यवहार करने पर भी बहुत दिनों तक दिग्भ्रम नहीं छूटता, ऐसा देखा गया है।

पञ्चदशी में 'दशमस्त्वमसि' दसवें तुम हो, इत्यादि दृष्टान्तों से समझाया गया है कि अतिसन्निहित अन्तःकरण से सम्बद्ध विषयों का शब्द से भी प्रत्यक्ष ज्ञान हो जाता है। 'दशमस्त्वमसि' इस लौकिक वाक्य से 'तत् त्वमसि' इस वैदिक वाक्य की तुलना की गई। दस मित्र कहीं साथ-साथ नहाने गये। साथ ही डुबकी लगाकर लौटते समय 'हमलोगों में कोई भूला तो नहीं' ऐसी जिज्ञासा हुई। गिनने लगे। नौ को गिनकर अपने को दसवाँ गिनना किसी को न सूझे। इससे बड़ी घबराहट हुई। कोई अन्य सज्जन आये तो गिनकर 'तुम दसवें हो', ऐसा समझाया। तब घबराहट दूर हुई। इसी तरह 'तुम ब्रह्म हो' इस वाक्य से जीव-ब्रह्म का ऐक्य प्रत्यक्ष होता है, उससे क्रमिक विदेह-मुक्ति होती है, इसे समझाने के लिए क्रमिक आठ अवस्थाएँ मानी गई हैं। उनका संक्षेप में परिचय प्रस्तुत है—

वैदिक वाक्य

१. अज्ञान—मैं शरीरादि से भिन्न नहीं हूँ, मैं गोरा और मोटा हूँ।

२. आवरण—शरीरादि के अतिरिक्त कोई आत्मा नहीं मालूम पड़ती।

३. विक्षेप—स्वभाव से ही मैं कर्त्ता, भोक्ता हूँ, शरीरादि निमित्त से नहीं। इससे संसार में शोकादि होते हैं।

४. परोक्ष ज्ञान; असत्त्वांश-निवृत्ति—गुरु के उपदेश से 'मैं ब्रह्म हूँ', ऐसा परोक्ष ज्ञान होता है। उससे शरीरादि भिन्न असंग जीव हो सकता है, जिससे उसकी असत्त्व-असम्भव की निवृत्ति होती है; किन्तु आवरण रहने से मालूम नहीं पड़ता ऐसी प्रतीति चलती ही है।

५. वाक्य से प्रत्यक्ष ज्ञान—आत्मा के विषय में शास्त्र और युक्ति से मनन करता है; उसके द्वारा वैदिक वाक्य से ही शुद्ध असंग आत्मा का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है।

६. तृप्ति—स्वभाव से ही अकर्त्ता, अभोक्ता, असंग हूँ, मेरा कोई कर्त्तव्य नहीं, कर्म के उपयोगी शरीरादि से कोई काम नहीं; आसक्ति की हानि और सन्तोष होता है।

७. शान्ति—यद्यपि प्रारब्ध कर्म के रहने से इस शरीर का भोग होगा, तथापि तत्त्व-ज्ञान से अनेक जन्म-परम्परा का नाश होने से जीवन्मुक्त होता है, दुःख आने पर भी विवेक से उसको दबा देता है, आसानी से सहता है, घबराता नहीं।

८. विदेह-मुक्ति—बार-बार तत्त्वज्ञान के जागरण से प्रारब्ध कर्म का भोग होने पर विदेह-मुक्ति होती है।

लौकिक वाक्य

१. अज्ञान—दसवाँ नहीं है।

२. आवरण—गिनने पर भी दसवाँ नहीं मालूम पड़ा।

३. विक्षेप—दसवाँ नदी में डूब गया, इससे रोना पीटना।

४. परोक्ष ज्ञान; असत्त्वांश-निवृत्ति—कोई दयालु कहता है कि तुम दसवें हो, उससे परोक्ष ज्ञान होता है, असत्त्व-असम्भव की निवृत्ति होती है; किन्तु आवरण रहने से दसवाँ कहाँ है, मालूम नहीं पड़ता, यह क्रम चलता रहता है।

५ वाक्य से प्रत्यक्ष ज्ञान—नौ गिनने के बाद 'दसवें तुम हो', इस वाक्य से 'दसवाँ मैं हूँ', ऐसा प्रत्यक्ष ज्ञान होता है।

६. तृप्ति—अहो, मैं ही दसवाँ हूँ, बड़ी भूल हुई, इत्यादि, और रोना-पीटना बन्द होता हैं।

७. शान्ति—रोने-पीटने से शरीर-पीड़ा, सिर में चोट यद्यपि रहती है, तथापि वह दसवें के मिलने के आनन्द से आसानी से सही जाती है, कष्ट नहीं मालूम पड़ता।

८. स्वस्थता—प्रसन्न मन से औषध-सेवन द्वारा कष्ट छूटने पर स्वस्थ होता है।

इस तरह, शब्द से प्रत्यक्ष ज्ञान की आवश्यकता है। न्याय-दर्शन में शब्द से परोक्ष ज्ञान ही होता है, इसलिए न्यूनता है।

इस पर न्याय-मत—यह ठीक है कि प्रत्यक्ष भ्रम प्रत्यक्ष प्रमा से ही निवृत्त होता है, परोक्ष प्रमा से नहीं। यह भी ठीक है कि आत्मा में सुख-दुःख रहने पर 'तुम

सुखी हो', 'तुम दुःखी हो' इत्यादि वाक्य सुनने के बाद सुख-दुःख का प्रत्यक्ष होता है, तथा अमुक अवस्था में 'तुम शरीरादि-भिन्न अकर्त्ता, अभोक्ता हो', 'तुम दसवें हो', इत्यादि वाक्य सुनने के बाद वैसी आत्मा का प्रत्यक्ष होता है, और शब्द-प्रयोज्य भी प्रत्यक्ष ज्ञान होता है; किन्तु साक्षात् शब्द-जन्य शाब्द या शाब्दबोध-रूप प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता, बल्कि परोक्ष ही होता है।

पूर्वोक्त पञ्चम अवस्था में 'तत् त्वमसि', महावाक्य से वेदान्त के अनुसार ही परोक्ष ज्ञान होता है। अन्तर इतना है कि न्याय-मत में जीव और ब्रह्म एक नहीं हैं, इसलिए 'बालक सिंह हैं', इसके समान ही 'तुम उसके सदृश, ब्रह्म-सदृश हो' ऐसा परोक्ष ज्ञान होता है। शास्त्र और युक्ति द्वारा मनन करने से आत्मा में अकर्तृत्व, अभोक्तृत्व, असंगत्व रूप की दृढता होने पर, छठीं अवस्था के अनुसार, उसी वाक्य के श्रवण के बाद, तुम ब्रह्म-सदृश हो, ऐसा प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। दर्शन के अनुसार उनकी निम्नलिखित प्रक्रिया होगी—

(१) मन से आत्मा का लौकिक प्रत्यक्ष होता है। महावाक्य से जो 'तुम ब्रह्म-सदृश हो' ऐसा शाब्दबोध होता है; वह ज्ञानलक्षण अलौकिक सन्निकर्ष हो जाता है। लौकिक-अलौकिक दोनों सन्निकर्षों से 'मैं ब्रह्म-सदृश हूँ' ऐसा मानस-प्रत्यक्ष हो जाता है। अलौकिक शब्द से ऐसा नहीं समझना चाहिए कि इसका लोक में कहीं और उपयोग नहीं होता। इन शब्दों से व्यवहृत सन्निकर्ष है और इसका ऐहिक-लौकिक व्यवहार में भी उपयोग होता है। ब्रह्म-सदृश ज्ञान होने से विभु, शरीरादि-भिन्न अभोक्ता इत्यादि स्वयं ज्ञात हो जाते हैं। यह ज्ञान-रूप सन्निकर्ष यदि दृढ रहता है, तो अलौकिक प्रत्यक्ष भी प्रत्यक्ष भ्रम का निराकरण करता है। इस महावाक्य का शाब्दबोध मनन द्वारा दृढ है, शब्द से पैदा हुआ है और प्रत्यक्ष का प्रयोजक है; इसलिए यह भी प्रत्यक्ष शब्द-कृत है।

(२) इस महावाक्य से मनन के बाद दृढ़ परोक्ष ज्ञान शाब्दबोध होता है। उससे बलवती आत्मा की दिदृक्षा होती है। तब मन से आत्मा का लौकिक प्रत्यक्ष होता है। आत्मा में विशेषण अकर्तृत्व-कृति का अभाव, अभोक्तृत्व-भोग भी मन के योग्य ही हैं। कृति-भोग मन के योग्य है, तो उनका अभाव भी मन के योग्य है।

शरीरादि-भिन्नत्व भी मन के योग्य ही समझना चाहिए। शरीर मन के योग्य नहीं है, तो भी शरीरादि-भेद मन के योग्य है। इसके लिए न्याय-ग्रन्थों में लिखा रहता है कि अत्यन्ताभाव के प्रत्यक्ष में प्रतियोगी की योग्यता अपेक्षित होती है और भेद के प्रत्यक्ष में प्रतियोगी की योग्यता नहीं, वरन् अधिकरण की योग्यता अपेक्षित होती है। यह सिद्धान्त इस अनुभव पर स्थित है कि किसी भी मनुष्य के देह में 'पिशाच है' या पिशाच नहीं है ऐसा प्रत्यक्ष नहीं होता, किन्तु 'यह देह पिशाच नहीं है', ऐसा प्रत्यक्ष होता है।

इस तरह, और भी जो कोई न्यूनता मालूम पड़े, उसका समाधान न्याय-दर्शन में है। उसको निकाल कर सामने रखने की जरूरत है। इसलिए, न्याय-दर्शन परिपूर्ण और स्वतन्त्र दर्शन है। इसी तरह, सांख्यादि दर्शनों के विषय में भी समझना चाहिए। न्याय की अपेक्षा सांख्य में अधिक श्रम की आवश्यकता पड़ेगी; क्योंकि उसके प्रमेयों का परिष्कार अभी थोड़ा ही हुआ है। अभी बहुतेरे भारतीय दर्शनों के ऐसे प्रमेयांश हैं, जो ग्रन्थों में नहीं मिलते। वे भारतीय अध्ययन-परम्परा में निहित हैं और विदेशी अध्ययन-परम्परा से प्राप्य नहीं हैं। यदि अतिशीघ्र उद्योग किया जाय, तो अभी यह प्रमाणित किया जा सकता है; लेकिन भारतीय अध्ययन-परम्परा बड़े वेग से नष्ट हो रही है। कुछ ही वर्षों में इसे प्रमाणित करना भी असम्भव हो जायगा।

अहमदावाद स्वामिश्रीभगवदाचार्याभिनन्दनग्रन्थे १९७१ ईशाब्दे प्रकाशितम्।

न्यायात्मनस्तुलनात्मकं किमप्यध्ययनम्

ममात्मा सन् सर्वव्यवहृतिवचःशिक्षकवरः
प्रकाशो यस्यास्ते निखिलजनचेतश्चितिपरः।
यदीयो देहोऽहं लघुरपि गतो नित्यविभवान्
सदाचार्यः स्वामी जयति जगतामेष भगवान्॥ १॥

नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्तस्वभावः सच्चिदानन्दस्वरूपो न्यायवैशेषिकाणाम् आत्मेति शाङ्करवेदान्ते विशेषविदितैर्न्याय-नयविरुद्धमिव अवभासमानैर्वचोभिः प्रस्तुवानः पाठकानाम् अवधानदानं समीहे, नापाततो दूषितमिव दूरीकरणीयमिति प्रार्थये च।

नित्यः शुद्धो निर्विकारोऽसङ्गस्वभावो वा, न्यायवैशेषिकयोः सिद्धान्त एव एवं जागर्ति येन आत्मनो विकारिता नापतति, अन्येषां हि दार्शनिकानां गुणगुणिनोर्धर्मधर्मिणोश्चाभेदवादो बलादेव गुणस्य धर्मस्य च परिवर्तनेन उदासीनस्यापि वराकस्य गुणिनो धर्मिणश्च परिवर्तनं विकारितां वा आपादयति। अनयोस्तु गुणगुणिनोर्धर्मधर्मिणोश्च भेदवादो गुणस्य धर्मस्य च परिवर्तनं गुणिनो धर्मिणश्च दूरेऽवरुन्धे। परिवर्तनविकारयोः स्पर्शमपि न सहते, गुणिधर्मिणोरविकारितां च संरक्षति। क्व संभवति अत्यन्तभेदे अन्यस्य विकारे परिवर्तने वा अन्यस्य विकारिता ?' न हि चैत्रे दूषिते मैत्रो दुष्यतीति प्रामाणिकम्। संसर्गजा दोषगुणा भवन्तीति भणितिरपि संसर्गदोषं वर्णयति न तु संसर्गिणः। संसर्गोऽपि सङ्गस्वभावस्य स्यान्न तु असङ्गस्य। नहि दूषितचैत्रसंसर्गोऽसङ्गं लोष्टादिकं वस्त्रं भूषणादिकं वा दूषयति किन्तु चैत्रमपेक्षमाणं तदनुरागभाजं देवदत्तादिकम्। सङ्गोऽपि अनुरागादिर्गुणो गुण्यात्मभिन्नो न किमप्यात्मनः करोति। आकाशस्य प्रशंसापरो निन्दापरो वा शब्दो गुणो नाकाशं निन्दति स्तौति वा। नाकाशवज्जड आत्मा किन्तु चेतन इति चेत् तेन किम् ? चेतयतु जानातु, शरीरेन्द्रियसंसर्गवशाज्ज्ञानादिकं गुणान्तरं जायताम्, न तेनात्मस्वरूपं परिवर्तते। रागर्दिहि शरीरादिनिमित्तसंसर्गाज्जायमानो गुणो नात्मनः स्वाभाविकः। सुषुप्तौ मुक्तौ च समन्वयादनित्यः, न नित्यस्य अनित्यं वस्तुस्वभावः, तथा च स्वभावतोऽसङ्गेऽविकारे चात्मनि भासमानः कादाचित्को रागादिसङ्गो गुणादिपरिवर्तनविकारश्च न कूटस्थमात्मानं विकुरुतः।

यथा सांख्यदर्शने बुद्धेर्गुणाः कर्तृत्वभोक्तृत्वरागादयो विवेकाग्रहदशायां पुरुषे भासमाना न पुरुषं विकुर्वते—तथा शरीरेन्द्रियादिसंसर्गवशाज्जायमाना भिन्ना नात्मानं विकरिष्यन्ति। अहं जाने इच्छामि करोमि-भुञ्जे प्रभृतिप्रत्यया आत्मसामानाधिकरण्येन जायमाना आत्मानं विषयीकुर्वन्तीति चेत् केषां दार्शनिकानामेते प्रत्यया नेत्यन्विष्यताम्, सांख्यस्य विवेकाग्रहनिबन्धना इति चेत् न्यायस्यापि शरीरेन्द्रियमनोभिर्विवेकाग्रहादिति गृहाण। कर्तृत्वं कृतिर्यत्नोऽनित्यः, भोक्तृत्वं भोगः सुखदुःखे तत्साक्षात्कारो वा, समे

इमेऽनित्या न स्वाभाविकाः। सांख्यनये पुरुषे भासन्ते नोत्पद्यन्ते। न्यायनये तु आत्मनि उत्पद्यन्ते इति विशेष इति चेद् भवतु। न तेन किमपि। गुण-गुणिनोर्धर्मधर्मिणोश्चाभेदवादस्य भेदवादस्य च एष विशेषो न तु विकारित्वादेः। अभेदवादिनो हि गुणादिपरिवर्तनेन गुणिनो विकारित्वापत्तिभिया पुरुषे भासमानान् गुणान् न पुरुषे उत्पादयन्ति प्रतीतीश्च भ्रान्ता मन्यन्ते। भेदवादिनश्च नैयायिका यथा लोकप्रत्ययं गुणान् आत्मन्युत्पादयन्तो भिन्न-गुणादेरुत्पत्तिविनाशाभ्यां न किञ्चन आत्मन आयातीति ब्रुवते, एषां गुणानाम् आत्मनि लौकिकप्रत्ययस्तु समेषां समानः। तथा च गुणगुणि-धर्म-धर्मिभेदाभेदकृतमेव वैषम्यं दर्शनयोः कलहकारि, न तु विकारित्वाविकारित्वकृतम्। न्यायेनाऽपि अविकारिणोऽसङ्गस्य आत्मनः स्वीकारादिति मुधैव दार्शनिका आत्मनो विकारित्वाविकारित्वयोर्विवदन्ते इति प्रतिभाति।

प्रायः सांख्यवदेव वेदान्तिनयः। यद्यपि नानाचार्यमतैस्तत्र नानाजीव-वर्णनं कियता भेदेन विराजते, न तत् संग्रहीतुमत्र शक्नोमि, किन्तु अन्तः-करणोपहितं चैतन्यं जीवात्मेति मतं गृह्णामि। चैतन्यं हि विभु शुद्धं निर्लेपम् असङ्गम्, न तत्र कर्तृत्व-भोक्तृत्वादिकं स्वाभाविकम्। तथा स्वीकारे विकारित्वनानात्वाद्यापत्तेः। तत्रापि गुणगुणिधर्मधर्मिणामभेदवादः कष्ट-करः। अतः स्वाभाविका एते गुणा अनित्या न संभवन्ति प्रतीयन्ते च जीवा-त्मसु। अतोऽन्तःकरणाध्यासवशाद् अन्तःकरणवृत्तीनां धर्माणां प्रतीतिमुप-पादयन्ति वेदान्तिनः। अन्तःकरणविशिष्टस्य परिवर्तनोपस्थितौ अनुसन्धाता कूटस्थः, साक्षी चेति विविधकल्पना आपतति, भेदवादेन च न्यायात्मनोऽ-परिवर्तनं सम्यक् संरक्ष्यते।

बौद्धानां विज्ञानमपि प्रागुक्तचैतन्यम् इव स्वप्रकाशं विषयप्रकाशञ्च-परं नानात्वं क्षणिकत्वञ्च विशेषं बिभर्ति। अस्यापि नानात्वे क्षणिकत्वे च भेदासहिष्णुतैव हेतुः। गुणभेदेन धर्मभेदेन सम्बन्धभेदेन च सुकुमारतरं भङ्गुरं भवति नैकमेव विज्ञानं दुःखि सुखि दुःखं सुखं वा। अन्येषामात्मा तु अनन्तैरपि दुःखादिभिर्न भिद्यते। नैयायिकानामात्मा तु अनन्तैरपि गुणा-दिभिर्न परिवर्तते। सुगतानां विज्ञानन्तु अभेदपक्षपाति। समागते सुखे दुःखे च सुखात्मतां दुःखात्मताञ्च बिभर्ति। भङ्गुरे क्षणिके च सुखे दुःखे सति किं स्याच्छरणं विज्ञानस्य भङ्गुरतां क्षणिकताञ्चान्तरा? वेदान्तिनस्तु एक-स्मिन् चैतन्ये ज्ञानरूपप्रकाशे बुद्धिवृत्तिद्वारकं नानाविषयसम्बन्धमङ्गी-कुर्वन्ति। घटज्ञानं पटज्ञानञ्च घटपटभेदेऽपि न भिद्यत इति ब्रुवते। सुग-

तास्तु क्रमशो विषयसम्बन्धमपि न सहन्ते विज्ञानस्य। यद्यपि तदेकदेशिनः केचित् मुक्तावस्थायां चित्सन्ततेरपि विरामं रोचयन्ते, परं न तदधुना गृह्णामि। निरुपप्लवाचित्सन्ततिर्मुक्तिरिति बहुसम्मतमेव समानयामि। वास्तविकं जीवस्वरूपं मुक्तावाविर्भवतीति दार्शनिकानां संमतः पन्थाः, विषयसम्बन्धो हि विज्ञानस्योपप्लवः, तथा च शुद्धविज्ञानस्वभावः सन्ततः क्षणिकः सुगतानामात्मेति निष्कर्षः। यस्तु निरात्मवादो बौद्धानां स तु शुद्धः स्थिरो विज्ञानाधार आत्मेतिवादे अनास्थाख्यापकः। विषयोपप्लवस्तु कादाचित्क आगन्तुककारणकृतः। आगन्तुककारणकृतानि च विज्ञानानि आत्मरूपं विज्ञानम् एवं प्रभावयन्ति येन प्राक्तनं विज्ञानं सर्वथा विनश्यति न कमपि स्वांशं रक्षति यस्य निरन्वयविनाशसञ्ज्ञा दार्शनिकैर्दीयते। सर्वथा नूतनञ्च विज्ञानमुत्पद्यते।

एवं बुद्धश्चेतन इति। नैयायिकानां ग्रन्थे न क्वापि आत्मा जड इति प्राप्यते चेतन इति तूपलभ्यते। परं दर्शनान्तरग्रन्थेषु कतिपये नैयायिकानामात्मा जड इति ख्यापयन्ति, केचन मुक्तावस्थायामेव जडं ब्रुवते। ततो निन्दापर आभणकोऽपि—वरं वृन्दावने रम्ये शृगालत्वं व्रजाम्यहं। न तु वैशेषिकीं मुक्तिम् इत्यादि। एवं शिलात्वाय शास्त्रमुचे सचेतसाम्, गोतमं तमवेक्ष्यैव इत्यादि। तदेतद् वैषम्यं पदार्थमूलकं परिभाषाकृतं गतानुगतिकं वेति आलोचनीयं पाठकमहोदयैः।

ज्ञानं प्रकाशो विषयप्रकाशो वा, ज्ञानवान् प्रकाशकश्चेतनः स्यात्। चेतनशब्दः कर्तृसाधनश्चेतनावान् तस्यार्थः। चेतना चैतन्यं चितिः समे ज्ञानपर्यायाः। लोकेऽपि यो जानाति तं चेतनं व्यवहरन्ति। तथा च न्यायस्य आत्मा ज्ञानाश्रयो विषयप्रकाशकश्च। अन्येषां ज्ञानात्मवादिनां ज्ञानं चैतन्यं चेतनः चितिश्चेतनाप्रभृति शब्दाः पर्यायभूताः। चेतनस्य चैतन्यमिति राहोः शिर इतिवत्। ज्ञानं प्रकाशकः प्रकाशश्च। जानातीत्यादौ आख्यातार्थकर्तृत्वमपि अभेदपरं वर्णनीयं भवेत्। तथा च ज्ञानभिन्नो जडो ज्ञानञ्च चेतनमिति ज्ञानात्मवादिनां परिभाषा। ज्ञानवान् चेतनो ज्ञानात्यन्ताभाववाँश्च जड इति नैयायिकानां भाषा। अथवा ज्ञानोपलक्षितं ज्ञानात्यन्ताभावानधिकरणं वा चेतनम्। लक्षयति चैवमेव लक्षणावल्यां श्रीमदुदयनाचार्य आत्मानम्। ज्ञानस्य ध्वंसप्रागभावाधिकरणे आत्मनि न कदाचिदपि ज्ञानात्यन्ताभावः। एवंविधं चैतन्यं सर्वदाऽऽत्मनि सुषुप्तौ मुक्तौ च वर्तते ततो न कदाचिदात्मनो जडत्वम्। ज्ञानञ्च अनया परिभाषया न चेतनं किन्तु

जडम् । ज्ञाने समवायसम्बन्धेन ज्ञानाभावाज्ज्ञानस्य ज्ञानात्यन्ताभावाधिकरणत्वात् । भवति च लोके विशिष्ट इवोपलक्षिते व्यवहारः । प्रथममेव पाकाय नियुज्यमानं पाचकमानयेति व्यवहरन्ति प्रेक्षकाः । चिराच्छिक्षणात् पाकाच्च विरतं शिक्षकः पाचको वा आयातीति निर्विचिकित्सं ब्रुवते व्यावहारिकाः । तथा च सुषुप्तौ मुक्तौ च प्रकाशकश्चेतन इति वाग्व्यवहारो बाधविधुर एव । एवञ्च न्यायपरिभाषया ज्ञानं जडं ज्ञानात्मवादो जडात्मवादः । अन्येषां परिभाषया तु ज्ञानभिन्नो ज्ञानवान् नैयायिकानाम् आत्मा जडः । ततः परिभाषाभेद एव वैषम्यहेतुः पर्यवस्यति ।

इदन्तु मुख्यं रहस्यम्—नैयायिका निर्विषयं ज्ञानं न ज्ञानमिति मन्वते, निर्विषयस्य ज्ञानत्वे मानाभावात् । विषयप्रकाशं विना स्वरूपतो ज्ञानस्य स्वप्रकाशत्वे मानाभाव इत्यभिप्रायेण 'ज्ञानस्य स्वप्रकाशत्वे मानाभावाद्' इति नैयायिकोल्लेखेन ज्ञानस्य स्वप्रकाशत्वविरोधिनं न्यायं भ्राम्यन्ति दर्शनान्तरीयाः । वस्तुतः स्वप्रकाशत्वस्यापि परिभाषाभेदे पर्यवसानं ये तु ज्ञानात्मवादिनस्ते तु सुषुप्तौ मुक्तौ च निर्विषयं ज्ञानमामनन्ति । निर्विषयज्ञानाच्च नैयायिकानां द्वेषः, ज्ञानस्य आत्मत्वे सुषुप्तौ मुक्तौ च विषयावभासप्रसङ्गाद् बिभ्यतस्तार्किका ज्ञानात्मवादं गर्हन्ति, तन्मुख्यो वैषम्यहेतुर्ज्ञानस्य निर्विषयकत्वसविषयकत्वे वर्तते । अस्ति च मुक्तौ ज्ञाने आत्मनि वर्तमानेऽपि साङ्ख्यवेदान्तयोर्विषयावभासाभावः । असङ्गं हि तयोश्चैतन्यं स्वभावादन्तःकरणे तद्वृत्तौ वा आसज्ज्यते इति विषयावभासव्यवस्थायै कल्पते । मुक्तौ अन्तःकरणस्य विलीनत्वान्न विषयावभासप्रसङ्गस्तयोः । सुषुप्तावपि अन्तःकरणं विलीयते । अन्तःकरणाभावेऽपि अविद्यावृत्त्या आनन्दस्य अज्ञानस्य च प्रकाशाय प्रयतन्ते वेदान्तिनः परं मुक्तावविद्याऽपि नास्तीति न कथमपि विषयावभासः । न्यायसांख्ययोस्तु सुषुप्तौ ज्ञानाभाव एव । सुषुप्त्युत्तरं परामर्शस्तु ज्ञानाभावदुःखाभावानुमितिपरः । दुःखाभावे सुखशब्दस्य मुख्यकल्पः स्वारसिकः प्रयोगः ।

वर्तते चैवं परिभाषाभेदकृतोऽनुभवविशेषविहितः कलहो विषयैक्येऽपि दार्शनिकानाम् । ब्रह्म चैतन्यं स्वयंप्रकाशो न तु स्वस्य प्रकाशः, कथमपि प्रकाशविषयत्वप्रसङ्गे जडत्वापत्तिं मनुते वेदान्ती । यः स्वं न परामृशति स कथं परं परामृशेज्जड एव स्यादिति वेदान्तिनं निन्दन् प्रत्यभिज्ञादर्शनीय ईश्वरप्रत्यभिज्ञाविमर्शिनीटीकाकारश्चैतन्योपयोगिनं स्वस्य विमर्शं मनुते । य एव अहं परामर्शो भामतीकृता वाचस्पतिना पूतिकुष्माण्डीकृतः स एवाऽहं

परामर्शः स्वप्रकाशतासाधको वेदान्तिमतन्यूनतापादक इति प्रत्यभिज्ञादर्शन-मान्यता।

एवमेव मुक्तस्वभावोऽपि नैयायिकानाम् आत्मेति वर्णनीयम्। स्वीय-शुद्धस्वरूपेण अवस्थानं हि मुक्तिः, नित्यस्वरूपातिरिक्तं किञ्चिद् यदि मुक्तौ उत्पाद्येत उत्पन्नस्य विनाशित्वान्मुक्तेरनित्यत्वापत्त्या पुरुषार्थत्वं न स्यात्। मुक्ताववस्थितश्च शुद्धस्वरूप एव आत्मा, तदानीं विशेषगुणानामभावान्ना-त्मस्वरूपे ज्ञानसुखादिगुणानां सन्निवेशः। अतो न तेषाम् आत्मस्वभावता, किन्तु कृत्रिमता आगन्तुकता वा। आगन्तुकेषु तेषु दुःखस्य हेयता। अन्ये-षान्तु हेयहेतुतया हेयता। समेषां हेयानां परिहाणं मुक्ताविति मुक्तेः पुरुषार्थता। सांख्येऽप्येवमेव, न पुरुषे आत्मनि कश्चिन्नूतन उत्पाद्यते। अनादिसंलग्नायां बुद्धौ नानाविधकारणकलापाद्या चैतन्यावेशाधायिका सामग्री आसीत् सा समाप्ता। तेन चैतन्यावेशोऽपि अवसानं प्रापत्। ततश्च कर्तृत्वशक्तिविकला निष्फला बुद्धिः प्रकृतौ तिरोहिता न पुनरात्मलाभाय कल्पते। तेन पुरुषभोगसमाप्त्या पुरुषस्य कैवल्यम्।

वेदान्तेऽपि चैतन्यमात्रावशेषो मुक्तिः। चैतन्यादतिरिक्तं न किमपि अवशिष्येतेति महाप्रयासः। चैतन्यादतिरिक्ता अविद्यानिवृत्तिरपि नावशि-ष्यतामिति कल्पनापरम्परायाम् अविद्यानिवृत्तिः पञ्चमप्रकारकोटिमाटीकते। एकमेव तच्चैतन्यं ज्ञानं प्रकाश आनन्दश्च। परं कस्य ज्ञानं प्रकाशश्चेति प्रश्ने न कस्यापीत्युत्तरम्। एवमेव न्यायनये एक एव आत्माऽवशिष्यते। स एव प्रकाशकश्चेतनः संसारदशायां परमप्रेमास्पदत्वादानन्दश्च। परं कस्य प्रका-शकः? किं चेतयते इति प्रश्ने न कस्यापि, न किमपि, इत्येवोत्तरम्। एता-दृशमेव केवलं निर्विषयं चैतन्यं क्षणिकसन्तानिसन्तानान्वितं सुगतानामपि मुक्ताववशिष्यते।

तथा सच्चिदानन्दोऽपि न्यायात्मा नित्यस्य आत्मनः 'नाभावो विद्यते सतः', इति गीतारीत्या कालत्रयाबाध्यत्वं सत्त्वमिति वेदान्तिरीत्या बाधा-भावात् सन्नात्मा। बाधो हि नाभावमात्रम् अपितु अभावनिश्चयः। चेतय-तुर्निश्चेतुश्चाभावं कश्चेतयेत् निश्चिनुयाच्चेति आत्मनो नाभावनिश्चयः संभवति। अतो बाधाभावादात्मा सन्। स नास्ति चैत्रो नास्ति, अधुना दुःखी नास्मि इत्यादिप्रत्ययाः, परं प्रति परस्यात्मन आत्मत्वाभावात्, दुःखाभावे पर्यवसानाच्च।

एवं चित्त्वं चैतन्यं प्राग्वर्णितमेव । यत्तु स्वयं प्रकाशं सर्वदा प्रकाशमानं हि चैतन्यमभिप्रेतम् । न्यायात्मा तु ज्ञानेन भिन्नेन प्रकाशतेऽतः परप्रकाश्यत्वाज्जडः । एवं सुषुप्तौ मुक्तौ च ज्ञानप्रकाशाभावात् न सर्वदा प्रकाशमानमतोऽपि जडः इति चेदित्थं विचिन्त्यताम् ।

सर्वदा स्वयं प्रकाशते एकः, अपरश्च न तथेति कथं परीक्ष्यताम् ? यो हि न प्रकाशो न वा सर्वदा प्रकाशः सोऽसत्त्वशङ्काभ्रमाभ्यां कवलितो भवति, यथा घटादिः । घटोऽस्ति न वा, इति संशयः, नाऽस्ति घट इति भ्रमश्च जायते । आत्मनि तु नैवम् । न कदापि अहमस्मि न वेति संशयः, नाहमस्मीति भ्रमश्च उदितः । तथा च आत्मनस्तादृशशङ्काभ्रमाविषयत्वात् सर्वदा स्वप्रकाशत्वं नान्येषाम् । न्यायात्माऽपि एवं शङ्काभ्रमाविषय इति चेत् सत्यम्, अत एव चैतन्यप्रकाशस्वरूपत्वं तस्याङ्गीकार्यम्, अनित्यप्रकाशेन प्रकाशकस्यात्मत्वाङ्गीकारे कदाचन प्रकाशवैधुर्यात् तादृशशङ्काभ्रमापत्तिः, न चोदितः शङ्काभ्रमौ तादृशाविति चैतन्यभिन्नात्मस्वीकारो नैयायिकानां मुधैवेति ननु सतः प्रकाशस्तदभावस्य असत्त्वस्य शङ्काभ्रमौ प्रतिबध्नीत । अयन्तु सन् प्रकाशो न तु सतः प्रकाश इति चेत् स्वयं प्रकाशमहिमा एषः । सतः प्रकाशः स्वयमेव स्वस्य सतः, प्रकाशः । तथा च सत्त्वनिश्चयेन प्रतिबन्धात् असत्त्वशङ्काभ्रमौ नोदेष्यतः ।

एवमेव नैयायिकानामात्मा चेतनो येन तदसत्त्वशङ्काभ्रमौ नोदेष्यतः। विशेषगुणयोगतो हि आत्मनः प्रत्यक्षम् । शङ्काभ्रमौ विशेषगुणौ । तद्योगादात्मनः प्रत्यक्षमेव स्यात् कथं शङ्काभ्रमौ उदीयाताम् ? घटादिजडापेक्षया आत्मन एवं स्वप्रकाशमूलं वैलक्षण्यमवधेयं येन घटादयो जडा असत्त्वशङ्काभ्रमविषया भवन्ति । आत्मा तु न । शङ्काभ्रमौ न घटादेः प्रत्यक्षहेतू आत्मनस्तु प्रत्यक्षहेतू । वेदान्तापेक्षया एतद्वैलक्षण्यं यद् वेदान्तिनां स्वप्रकाशत्वमवेद्यत्वघटितम्, नैयायिकानां स्वप्रकाशत्वं विशिष्टाद्वैतिनामिव वेद्यत्वाविरोधि । परिष्कृतमपि एतदुपयोगि स्वप्रकाशत्वलक्षणं २।११।५४ ईशाब्दीये अयोध्यास्थसंस्कृतपत्रे प्रकाशितमिति नेह प्रतनोमि ।

अतः परम् आनन्दताऽस्य आत्मनोऽध्यवसेया पाठकैः । यथा वेदान्तिनाम्—

इयमात्मा परानन्दः परप्रेमास्पदं यतः ।
मा न भूवं हि भूयासम् इति प्रेमात्मनीक्ष्यते ॥१॥

तत्प्रेमात्मार्थमन्यत्र नैवमन्यार्थमात्मनि ।
अतस्तत् परमं तेन परमानन्दतात्मनः ॥२॥

तत्त्वदीपपञ्चदशी—

इयं स्वप्रकाशा संवित् न केवलमानन्दः, अपितु परमानन्दः, परम-प्रेमविषयत्वात् । मा न भूवमिति द्वेष आत्मनि नानुभूयते, किन्तु भूयासमिति प्रीतिरेषा । ननु द्वेषाविषयत्वात् प्रीतिविषयत्वाच्च आनन्दरूपताऽस्त्वात्मनः परमानन्दता कुत इत्याशङ्कायां द्वितीयं पद्यम् - अन्यानधीना या प्रीतिस्तद्-विषयत्वरूपं परमानन्दत्वं प्रतिपादयति । पुत्रे धने वा प्रीतिर्ममताप्रयुक्ता परकीयपुत्रधनादौ प्रेमाभावात् । ममता च आत्मसम्बन्धाभिमानः । तथा च अन्यत्र कुत्रापि दृश्यमानं प्रेम आत्मसम्बन्धाभिमानप्रयुक्तम् । आत्मनि तु स्वत एवेति आत्मनः परमप्रियता, अनुकूलतया वेदनीयं धर्माज्जायमानं नैयायिकैरात्मगुणतया अभिप्रेयमाणं सुखन्तु अन्तःकरणपरिणामरूपमन्य-देवेति न विस्मर्तव्यम् । न्यायनये आत्मनः श्रुत्यभिप्रेतानन्दरूपताया अभावाद् न्यूनतेति ।

अत्राक्षपादप्रणता ब्रुवते—

चतुर्विंशतिगुणेषु परिगणितं सुखं मुख्यं न पारिभाषिकम् । वेदान्ति-नामन्तःकरणपरिणामरूपं यथा, न तत्स्वरूप आत्मा असुखमित्यादिश्रुतेः । परमप्रीतिविषयत्वरूपन्तु सुखत्वं सुखदुःखाभावात्मसु समानम् । अयं भावः- सुखरूपता आत्मनो नाङ्गीक्रियतेः, अनुभूयमाना परमप्रीतिविषयता तु स्वीक्रियते । परमप्रीतिविषयताया एव नामान्तरम् आनन्द इति न विरोधः।

अन्यादृशस्तु नानुभवपथं प्रयाति । सा च सुखे दुःखाभावे आत्मनि च साधारणतया वर्तते । एतावान् विशेषः—मुख्यं सुखं दुःखाभावश्च साध्यतेऽतस्तत्साधनमपि किञ्चित् स्फुरति । आत्मा तु असाध्यस्तेन तस्य साधनं नास्ति । वेदान्तिनोऽपि इष्टसाधने प्रवृत्तिं वर्णयन्तो न इष्टपदेन क्वचिदपि आत्मानं गृह्णन्ति । आत्मनो सुखयसुखभिन्नत्वे इदमपि कारणम-पेक्ष्यताम् । न कुत्रापि लोके सुखपदेन अभिधावृत्त्या आत्मा बुध्यते । श्रौतम् आनन्दपदन्तु परमप्रीतिविषयत्वपरमिति यावत् ।

सुखादिसाधने या इच्छा सा सुखेच्छाप्रयोज्या, सर्वत्रोपायेच्छा सुखेच्छाप्रयोज्या । आत्मनि भूयासमिति समीहा न सुखेच्छाप्रयोज्या ।

स्वतन्त्रा। एवञ्च स्वतन्त्रेच्छाविषयत्वं परमप्रीत्यास्पदत्वमात्मनः फलति। मा न भूवमित्यनेन द्वेषाविषयत्वं सूच्यते, तेन स्वतन्त्रेच्छाविषयत्वे सति द्वेषाविषयत्वम् आत्मनि दर्शितम्। तेन सुखसाधनानां व्यावृत्तिः। द्वेषाविषयत्वे सति परतन्त्रेच्छाऽविषयत्वमुपेक्षणीयेऽतिव्याप्तं स्यात्। इति शम्–

अन्यायबहुले काले न्यायात्मा त्वां प्रसादयेत्।
आत्मनैवार्चयन् स्वामिन् प्रसीदाम्यप्यहं सुखी॥
भगवन् भवतामेष ममात्मा भवतेऽर्प्यते।
दुर्गुणः सुगुणो वाथ निर्गुणो वा तवैव सः॥

बम्बई से प्रकाशित चिन्तामणि में फरवरी १९७३ ई० प्रकाशित

न्यायदर्शन में आत्मा का स्वरूप

न्यायदर्शन में सात पदार्थ स्वीकृत हैं। उनमें एक द्रव्य है। द्रव्य के नौ भेद हैं। उनमें एक आत्मा है। आत्मा ज्ञान का अधिकरण है अर्थात् उसमें ज्ञान रहता है। आत्मा का प्रत्यक्ष मनरूप इन्द्रिय से होता है। आत्मा का सर्वदा प्रत्यक्ष नहीं होता। जब ज्ञान, सुख, दुःख आदि विशेष गुण उत्पन्न होते हैं तब उन गुणों के साथ अथवा उनके सम्बन्ध से उसका प्रत्यक्ष होता है। दूसरों के शरीर में आत्मा है—यह अनुमान-प्रमाण से निश्चय होता है। 'मैं' या 'हम' इत्यादि लोक व्यवहार सुप्रसिद्ध है। इन साधारण विषयों का ज्ञान 'तर्क-संग्रह' आदि छोटे-छोटे ग्रन्थों से हो जाता है।

'न्यायमुक्तावली' में इन ग्रन्थों की अपेक्षा सविशेष निरूपण है। उसका कहना है कि आत्मा का काम केवल मन से नहीं चल सकता, उसके लिए शरीर एवं इन्द्रियों का भेद भी अपेक्षित है। उसमें बौद्ध, वेदान्त, सांख्य आदि के आत्मस्वरूप की किञ्चित् आलोचना और निराकरण भी है। वैशेषिक सूत्र से प्रशस्तपाद टीका में अनुमान के द्वारा प्राचीन रीति से आत्मा का सुन्दर रूप सँवारा गया है। वस्तुतः उदयनाचार्य का 'आत्मतत्त्व-विवेक' आत्मनिर्णय सम्बन्धी आकर ग्रन्थ है। उसमे आस्तिक-नास्तिक

सभी दर्शनों का आलोचन-प्रत्यालोचन है। श्रुति-पुराणों का समन्वय है। मोक्ष का स्वरूप आत्मा में ज्ञानादि गुणों की सिद्धि और न्याय की प्रधानता आदि सभी अपेक्षित पदार्थों का उत्तम शैली में विवेचन है। ब्रह्मसूत्र के शारीरक भाष्य में भी आत्मा का प्रत्यक्ष और 'मैं-तू' आदि शब्दों के द्वारा व्यवहृति का वर्णन है ही।

अन्य दर्शनों में अहंकार अथवा अभिमान नाम का एक विशेष तत्त्व अङ्गीकृत है। उसीके सम्बन्ध से आत्मा के लिए 'मैं' या 'हम' का व्यवहार होता है। न्याय-दर्शन में अहंकार नाम की कोई पृथक् वस्तु नहीं है। आत्मा का प्रत्यक्ष ज्ञान है। इसके लिए केवल 'अहम्' शब्द का व्यवहार किया जाता है। अतएव उस अहं आत्मा को ही कोई-कोई अहंकार कह देते हैं।

वेदान्तग्रन्थों का गम्भीर अध्ययन करते समय न्यायदर्शन के खण्डन का प्रसंग आया। उसके मनन से एक नवीन दृष्टि का निर्माण हुआ। उस दृष्टि से न्याय के पदार्थों का विवेचन एवं अनुशीलन करने पर जो एक समन्वयात्मक निष्कर्ष प्राप्त हुआ, वह उपस्थित किया जा रहा है, उदाहरणार्थ वेदान्तियों का यह व्यवहार प्रसिद्ध है कि आत्मा नित्य शुद्ध-बुद्ध-मुक्त स्वभाव सच्चिदानन्द स्वरूप है। नैयायिक आत्मा का ऐसा स्वरूप नहीं मानते। परन्तु मैं तुलनात्मक अध्ययन से इस निष्कर्ष पर पहुँचा कि नैयायिकों के मत में भी आत्मा शुद्ध-बुद्ध-मुक्त स्वभाव और सच्चिदानन्द स्वरूप ही है। यह बात कुछ नयी-सी लगती है, विरोधाभास जान पड़ता है परन्तु हम अपने विद्वान् पाठकों से प्रार्थना करते हैं कि इस गवेषणा को दूषित मानकर उपेक्षा न करें। इस पर अपनी मर्मस्पर्शिनी दृष्टि डालने की कृपा करें।

मैं जो कुछ कह रहा हूँ उसके विरुद्ध न्यायदर्शन के सिद्धान्त नहीं हैं। न्याय-दर्शन में ही मेरे कथन के अनुकूल तत्त्व बिखरे हुए हैं। वेदान्त और न्याय के सिद्धान्त विरोध है परन्तु वह दूसरे विषयों में है, आत्मा की निर्विकारता और असंगता में कोई विरोध नहीं है। इस पर ध्यान, अवधान एवं निष्पक्ष परीक्षण-समीक्षण की अपेक्षा है।

सिद्धान्त में क्या भेद है ?

वेदान्त और सांख्य गुण-गुणी एवं धर्म-धर्मी का अभेद स्वीकार करते हैं। उनका कहना है कि गुण और गुणवान्, धर्म तथा धर्मवान् में भेद नहीं होता। गुण तथा

धर्म के परिवर्तन से गुणी एवं धर्मी में परिवर्तन हो जाता है। किसी भी आस्तिक दर्शन को यह सहन नहीं है कि आत्मा में परिवर्तन सिद्ध हो। ज्ञान, सुख आदि गुण या कर्तृत्व-भोक्तृत्व धर्म यदि आत्मा में स्वीकार किये जायँगे तो इनके परिवर्तन से आत्मा में भी परिवर्तन या विकार स्वीकार करना पड़ेगा। अतः ज्ञानादि गुण और कर्तृत्वादि धर्म अन्तःकरण के माने जाते हैं। अन्तःकरण और चैतन्य का सम्बन्ध अध्यास से है। अतएव पूर्वोक्त गुणों एवं धर्मों का अध्यास से ही आत्मा में भान होता है। स्पष्ट है कि आत्मा निर्गुण, निर्विकार, असंग है। आत्मा में संग या धर्म का सम्बन्ध है नहीं अतः वह शुद्ध ज्ञानस्वरूप है। बुद्ध अवस्था में भी आत्मा में कोई गुण या धर्म वस्तुतः नहीं रहता। अतएव मोक्ष अवस्था में उनकी निवृत्ति भी नहीं होती। केवल अध्यास (भ्रम) की ही निवृत्ति होती है। आत्मा सर्वदा एकरस एवं नित्य-मुक्त स्वभाव है।

अब किञ्चित् सूक्ष्मेक्षिका से न्यायसिद्धान्त का अनुशीलन कीजिये। इस दर्शन में गुण-गुणी और धर्म-धर्मी का सर्वथा भेद स्वीकार किया गया है। गुण से गुणी और गुणी से गुण सर्वथा भिन्न है। इसमें किसी एक के परिवर्तन से किसी दूसरे का कुछ नहीं बिगड़ता। आत्मा नित्य है। ज्ञानसुखादि अनित्य गुण हैं। वे पैदा होते हैं और नष्ट होते हैं। उनके परिवर्तन से नित्य आत्मा में कोई विकार नहीं होता। ज्ञान-सुखादि वृत्तियाँ हैं, अनित्य है। उनका उत्पत्ति विनाश होता है। वे आत्मा के स्वाभाविक गुण नहीं हैं। नित्य आत्मा का स्वभाव अनित्य नहीं हो सकता। वे सब तो शरीर–इन्द्रिय के सम्बन्ध-विशेष से पैदा होते हैं। जैसे वेदान्त और सांख्य दर्शनों में सुषुप्ति, समाधि और मोक्ष-अवस्था में शुद्ध आत्मा का स्वरूप रहता है वैसे ही उन अवस्थाओं में न्यायदर्शन का आत्मा भी शुद्ध रहता है। उस अवस्था में अनित्य ज्ञान (वृत्तिज्ञान), सुख आदि नहीं रहते। अतः आत्मा न्यायमत में भी शुद्ध और असंग ही है। वेदान्त में अध्यास के कारण आत्मा में गुण-धर्मों की प्रतीति होती है। न्याय-दर्शन में शरीर–इन्द्रियादि के सम्बन्ध-विशेष से गुण-धर्मों की उत्पत्ति होती है। न्याय का यह सिद्धान्त कि गुण-गुणी और धर्म-धर्मी में भेद होता है, आत्मा को परिवर्तन, विकार और संग आदि दोषों से मुक्त रखता है। उसके शुद्ध, बुद्ध, मुक्त स्वभाव की रक्षा करता है; क्योंकि अन्य के दोष से अन्य दूषित नहीं होता। सोहन के दोष से मोहन में कोई दोष नहीं

आता । 'संसर्गजा दोषगुणा भवन्ति' यह लोकोक्ति भी संसर्ग दोष का वर्णन करती है, संसर्गी के दोष का नहीं । संगस्वभाववाली वस्तुओं पर ही संसर्गजन्य दोष-गुण की छाप पड़ती है । सोहन का संसर्ग सोहन के अनुरागी और उसकी अपेक्षा रखने वालों पर ही अपना प्रभाव डाल सकता है । उसके शत्रु अथवा उससे उदासीन व्यक्ति पर उसका कुछ प्रभाव नहीं पड़ता । अनुराग अथवा अपेक्षा ज्ञान संग है । न्यायमत में वह आत्मा का स्वभाव नहीं है । शरीरादि के सम्बन्ध से आत्मा में आगन्तुक है अतः इस मत में भी आत्मा असंग स्वभाव ही है । आकाश की निन्दा या प्रशंसा करने के लिए जिस शब्द का प्रयोग किया जाता है वह शब्द आकाश का ही गुण है, परन्तु उसका आकाश पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता । आकाश जड़ है और आत्मा चेतन है, इससे प्रकृत विषय का कोई सम्बन्ध नहीं है । आत्मा चेतन है तो चेते, जाने । शरीरादि के सम्बन्ध से अनित्य सुख-दुःख आदि की उत्पत्ति हो; ठीक है, परन्तु इससे आत्मस्वरूप का कोई परिवर्तन नहीं होता ।

आप जानते ही हैं कि सांख्यदर्शन में कर्तृत्व, भोक्तृत्व और रागादि बुद्धि के गुण माने गये हैं । विवेक का अग्रह अर्थात् पुरुष और बुद्धि के पृथक्त्व का बोध न होने के कारण पुरुष में भासते हैं । भासने पर भी कूटस्थ पुरुष में किसी प्रकार का विकार उत्पन्न नहीं करते । न्यायदर्शन का सिद्धान्त भी ऐसा ही है । भले ही, शरीर-इन्द्रिय मन के सम्बन्ध से आत्मा में कर्तृत्व-भोक्तृत्व आदि उत्पन्न हों और विनष्ट हों; परन्तु उससे आत्मा के स्वभाव में कोई विकार नहीं आता । जहाँ गुण-गुणी का अभेद माना जाता है, वहाँ काले घट में काला रूप और घट एक ही द्रव्य है । कालेपन के नाश से काले घट का नाश और रक्तता गुण की उत्पत्ति से रक्त घटरूप द्रव्य की उत्पत्ति मानी जाती है । इससे तो घट का ही परिवर्तन प्राप्त हो जाता है । परन्तु न्यायमत में गुण-गुणी का भेद माना जाता है । अतः कृष्णता एवं रक्ततारूप गुणों से घट द्रव्य भिन्न है । गुणों के परिवर्तन से घट में किसी विकार की प्राप्ति नहीं होती । अतएव न्याय सिद्धान्त के अनुसार ज्ञान, सुख, दुःख आदि गुणों के परिवर्तन से भी आत्मा में किसी प्रकार का विकार प्राप्त नहीं होता । बात केवल इतनी है कि सभी को यह प्रतीति समानरूप से होती है कि 'मैं जानता हूँ, चाहता हूँ, करता हूँ, भोगता हूँ इत्यादि; परन्तु

आत्मा में यह ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न और भोग कहाँ-से आ गये ? इसका कारण सांख्य विवेक का ग्रहण न होना बतलाता है, वेदान्त अध्यास और नैयायिक शरीरादि का संसर्ग। उनके मत में भी शरीरादि के संसर्ग का मूल कारण मिथ्याज्ञान अर्थात् अनात्मा में आत्मबुद्धि ही है।

इतना ध्यान देने योग्य है कि वेदान्तियों के मत में आत्मा में प्रतीयमान वस्तु मिथ्या है, न्यायमत में सत्य है। किन्तु आत्मा के स्वभाव में कोई अन्तर नहीं है। सांख्यदर्शन की रीति से आत्मा में सुख-दुःख आदि गुणों का भान होता है, उत्पत्ति नहीं। नैयायिक उत्पत्ति मानते हैं। केवल इतनी बात से कोई अन्तर नहीं पड़ता। अन्तर तो तब पड़ता है जब सांख्य गुण-गुणी का अभेद मानते हैं। आत्मा में प्रतीमान गुण आत्मरूप हो जायँगे और गुणों के भेद आत्मभेद के कारण बन जायँगे। न्यायमत में गुण गुणी का भेद मान्य होने के कारण कोई भी उत्पन्न गुण आत्मरूप नहीं हो सकते, आत्मा से भिन्न होते हैं। गुणों के भेद से आत्मा के भेद का कोई प्रसंग ही नहीं है।

कर्तृत्व-भोक्तृत्व आदि भी गुण ही हैं। न्यायमत में कर्तृत्व को कृति या यत्न कहते हैं। सुख-दुःख या उनके प्रत्यक्ष को भोग। ये शरीरादि के सम्बन्ध से उत्पन्न होते हैं या नष्ट होते हैं। 'मैं सुखी-दुःखी कर्ता हूँ' यह ज्ञान तो सर्वसाधारण है। नैयायिक इस ज्ञान को यथार्थ मानते हैं, सांख्य मिथ्या ज्ञान। परन्तु इस भेद का कारण क्या है ? गुण-गुणी, धर्म-धर्मी के भेद पर न्यायतः आश्रित है; उनके अभेद पर सांख्यमत आश्रित है। इन्हीं मतवादों के कारण इन दर्शनों में विवाद है। आत्मा विकारी है या निर्विकार, ससंग है या असंग ? इस व्यर्थ कलह का मूल केवल इतना ही है।

वेदान्ती की प्रक्रिया सांख्य के समान है। ज्ञान, सुखादि अन्तःकरण धर्म हैं—यह वेदान्त है। बुद्धि के गुण हैं—यह सांख्य है। वेदान्त अध्यास कहता है और सांख्य विवेक का अग्रह। वेदान्त-दृष्टि से प्रतीयमान वस्तु मिथ्या है। सांख्य में सभी प्रतीयमान वस्तुएँ मिथ्या नहीं होती। कुछ मिथ्या, कुछ सत्य होती हैं। न्याय के मत में सत् और असत् दो ही है। इनसे विलक्षण कोई मिथ्या नहीं है। असत् की प्रतीति ही नहीं होती। न्याय के किसी एक देशी ने असत् संसर्ग का भान माना है। इन्हीं छोटी-छोटी बातों को लेकर परस्पर विवाद-वितण्डा खड़े हो जाते हैं।

सांख्य और वेदान्त में स्वयं प्रकाश शुद्ध चैतन्य आत्मा है। वह नित्य एवं अपरिणामी है। ये दर्शन चेतन और चैतन्य को पर्यायवाची मानते हैं। न्यायमत में चेतन और चैतन्य पर्यायवाची नहीं है। आत्मा चेतन है। सुख-दुःखादि से असंसृष्टता समान ही है।

बौद्धों का चैतन्य भी वेदान्त, सांख्य के समान ही शुद्ध, स्वयंप्रकाश तथा विषय-प्रकाश हैं; किन्तु अनेक, अनन्त और क्षणिक है। एक सन्तान के सन्तानी चैतन्य भी क्षणिक होने से अनन्त हैं। आस्तिक दर्शन अनादि बद्ध आत्मा का मोक्ष में भी भेद नहीं होता—ऐसा मानते हैं। जो बद्ध दशा में है वही मुक्त दशा में है। गुणादि की प्रतीति या उत्पत्ति से आत्मा में भेद की प्राप्ति न हो—इसके लिए नैयायिकों ने गुण-गुणी और धर्म-धर्मी का भेद चलाया। दूसरों ने अध्यास या विवेक (पृथक्ता) का अग्रहण उपयुक्त माना। बौद्धों को भी गुण-गुणी और धर्म-धर्मी के अभेद का रोग लग गया। इसी कारण उसे चैतन्य अनन्त मानने पड़े। बौद्धों का चैतन्य इतना सुकुमार है कि सम्बन्ध-भेद को भी नहीं सह सकता। काल की धारा क्षण-क्षण बह रही है। एक समय अनेक क्षण नहीं रहते। क्षण के समान ही किसी वस्तु के साथ क्षण का सम्बन्ध भी नहीं टिक सकता। सम्बन्धी सम्बन्ध-भेद को नहीं सह सकता। अतः क्षण-सम्बन्धी वस्तु भी क्षण-क्षण भिन्न होती जायगी। यही आत्मा को क्षणिक स्वीकार करने का कारण है। अन्य मतों में आत्मा सुख-दुःखादि के भेद से भिन्न नहीं होती। अनन्त गुणों के भेद से भी नैयायिक की आत्मा में कोई भिन्नता नहीं आती। परन्तु सौगत (बौद्ध) विज्ञान अभेद का पक्षपाती है। सुख आने पर सुखरूप और दुःख आने पर दुःखरूप। सुख-दुःख परिवर्तनशील क्षणिक हैं। ऐसी स्थिति में, यदि बौद्ध विज्ञान चैतन्य को क्षणिक न माने तो ओर क्या गति है?

वेदान्तदर्शन एक ज्ञान स्वरूपप्रकाश चैतन्य में बुद्धिवृत्ति द्वारा नाना विषयों का सम्बन्ध मानता है। घटज्ञान, पटज्ञान इत्यादि व्यवहारों में घट-पट प्रभृति विषयों का भेद होने पर भी ज्ञान-चैतन्य में भेद नहीं होता। इसी से उस मत में ज्ञानाद्वैत की रक्षा होती है। बौद्ध विज्ञान तो क्रमिक विषय-सम्बन्ध को भी सहन नहीं करता। वह स्वयं अर्थाकार हो जाता है, विषय-तादात्म्य प्राप्त कर लेता है। इस कारण विषय-

भेद से चैतन्य-भेद मानना अनिवार्य हो जाता है। किसी-किसी का मत है कि मुक्ति में चित्-सन्तति का उच्छेद हो जाता है परन्तु यह मत विशेष प्रसिद्ध है कि निरुपप्लवा चित्-सन्तति ही मुक्ति है। अभिप्राय यह है कि विषय-सम्बन्ध से शून्य चैतन्य धारा ही मुक्ति है। इसमें सन्देह नहीं कि सभी दार्शनिक मुक्तिदशा में जीव के वास्तविक स्वरूप का प्राकट्य मानते हैं। अतः इस मत में भी यह निष्कर्ष निकलता है कि विषय-सम्बन्ध रहित शुद्ध चैतन्य ही बौद्धदर्शन का आत्मा है। शुद्ध-स्थिर विज्ञान का आधार आत्मा को न मानने के कारण ही उन्हें निरात्मवादी कहा जाता है। उनके मत में भी विज्ञान के साथ विषय का सम्बन्ध स्वाभाविक नहीं, आगन्तुक है। इसी आगन्तुकता के कारण तदाकार विज्ञान भी आगन्तुक हो जाता है और दार्शनिकों ने उसको निरन्वय विनाश की संज्ञा दे दी हैं; अर्थात् पूर्वविज्ञान सर्वथा नष्ट हो जाता है और नवीन विज्ञान उत्पन्न हो जाता है।

अब न्याय मत पर दृष्टिपात कीजिये। इस मत में भी आत्मा शुद्ध अर्थात् विकारहीन है। वह बुद्ध=चैतन्य है। न्याय ग्रन्थों में कहीं भी यह उल्लेख नहीं मिलता कि आत्मा जड है। दूसरे दर्शन न्याय पर यह आक्षेप करते हैं कि उसकी आत्मा जड़ है। कोई-कोई तो मुक्तिदशा में भी उस पर जड़ होने का आरोप करते है। चिरकाल से संस्कृत भाषा में एक श्लोक प्रसिद्ध है कि 'वैशेषिकोक्त जड़मुक्ति की अपेक्षा तो रमणीय वृन्तारण्य में शृगाल होना भी उत्तम है। श्री हर्षने 'गोतम' का श्लेष गो तम अर्थात् श्रेष्ठ बैल किया है क्योंकि वे मुक्ति में सुखानुभूति नहीं मानते। यह आक्षेप न्यायमत के अनुसार हैं, परिभाषा के भेद से हैं अथवा निर्मूल किंवदन्ती हैं; इस पर विचार करना आवश्यक है।

ज्ञान प्रकाश अथवा विषय प्रकाश है। ज्ञानवाला प्रकाशक चेतन होना चाहिए। 'चेतन' शब्द कर्तृ प्रत्ययवाला है। उसका अर्थ है चेतनावाला, ज्ञानवाला। चेतना, चैतन्य, चिति ज्ञान के पर्याय हैं। लोकव्यवहार में ज्ञानवान् को 'चेतन' कहते हैं। ज्ञान को चेतन नहीं कहते। न्याय का आत्मा 'ज्ञान' नहीं, ज्ञानवान् है, ज्ञान का आश्रय है, विषयों का प्रकाशक है। जो ज्ञान को ही आत्मा मानते हैं, उनके मत में ज्ञान, चैतन्य, चेतन आदि शब्द पर्याय हैं। इनमें अर्थ-भेद नहीं है। 'चेतन' और 'चैतन्य' शब्दों में अभेद में ही प्रत्यय है, जैसे राहु का सिर। ज्ञान प्रकाश और प्रकाशक भी है।

ज्ञान से भिन्न जड़ है और ज्ञान चेतन है। यह ज्ञान को आत्मा मानने वालों की परिभाषा इससे पृथक् है। ज्ञान का अधिकरण चेतन है और ज्ञान के अत्यन्ताभाव का अधिकरण जड़ है। यह लक्षण भी हो सकता है कि ज्ञान (वृत्तिज्ञान) से उपलक्षित चेतन। ज्ञान का विनाश हो जाने पर भी आत्मा ज्ञान से उपलक्षित चेतन है। इसको यों भी कह सकते हैं कि ज्ञान के अत्यन्ताभाव के अनधिकरण का नाम चेतन है। ध्वंस और प्रागभाव के अधिकरण में अत्यन्ताभाव नहीं रहता। इसलिए आत्मा में किसी समय ज्ञान का अत्यन्ताभाव नहीं रहता। इससे सिद्ध है कि आत्मा सर्वदा चेतन रहता है, नित्य चेतन है। किसी समय भी जड़ नहीं हो सकता। श्रीउदयनाचार्य ने 'लक्षणावली' में यही लक्षण किया है। इस परिभाषा के अनुसार ज्ञान चेतन नहीं, चेतनाश्रित है। वह जड़ भी हो जाता है। समवाय सम्बन्ध से ज्ञान में ज्ञान नहीं रहता। अतः ज्ञान में ज्ञान का अत्यन्ताभाव रहता है। उस अत्यन्ताभाव का अधिकरण भी ज्ञान है। लोक-व्यवहार की दृष्टि से विशिष्ट और उपलक्षित एकसदृश ही होते हैं। कहा जाता है कि 'पाचक लाओ।' अभी तो उसने पाचन-क्रिया को नहीं किया है, फिर पाचक कैसे ? पाचनक्रिया छोड़ देने के बाद भी उसके लिए 'पाचक' शब्द का व्यवहार होता है। भूतपूर्व पाठक को भी 'पाठक' ही कहा जाता है न्याय के अनुसार आत्मा ज्ञान का अधिकरण है। जिस समय अर्थात् सुषुप्ति या मुक्ति में ज्ञान नहीं रहता, उस समय भी आत्मा चेतन ही है। इस न्याय परिभाषा के अनुसार ज्ञान जड़ है और इस ज्ञान को आत्मा मानना भी जड़ात्मवाद ही है। अतः परिभाषा-भेद के कारण ही एक-दूसरे का आक्षेप-प्रत्याक्षेप है, वास्तविक नहीं।

इसको थोड़ा और निकट लाया जाय। सांख्यमत से प्रकाशक चैतन्य सर्वदा विषय-प्रकाशक नहीं है। इन्द्रियविषय सम्पर्कवश वृत्ति द्वारा सम्बन्ध होने पर विषय-प्रकाशक है। न्यायमत से, विषय-प्रकाशक आत्मा सर्वदा विषय प्रकाशक नहीं है, इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष होने पर ज्ञान द्वारा विषय-प्रकाशक है। सच पूछो तो, 'वृत्ति' और 'ज्ञान' शब्दों का व्यवहार एक ही अर्थ में होता है। अत एव सांख्य और न्याय के मत में बहुत अन्तर नहीं रह जाता।

सिद्धान्त भेद के मुख्य रहस्य पर ध्यान दीजिये। न्यायमत में निर्विषयक ज्ञान स्वीकार नहीं किया गया। सांख्य और वेदान्त में निर्विषयक ज्ञान स्वीकृत है। अत एव

न्यायमत में जब सुषुप्ति और मुक्ति में विषय का भान नहीं होता, तब ज्ञान नहीं रहता, ऐसा कहा जाता है और सांख्य-वेदान्त में उन अवस्थाओं में जब विषय नहीं रहते, तब भी ज्ञान रहता है—यह स्वीकार है। आत्मा के जड़-चेतन कलह का यही बीज है। वस्तुतः कथन मात्र का भेद है। ज्ञान आत्मा है वह निर्विषयक भी रहता है। सदा विषय-प्रकाशक नहीं रहता। ज्ञानवान् आत्मा है जब विषय नहीं होते तब ज्ञान नहीं होता, आत्मा रहता है। विषय का सदा प्रकाशन दोनों को अभीष्ट नहीं है।

न्याय के एक ग्रन्थ में कहा गया है कि 'विज्ञानस्य स्वप्रकाशत्वे मानाभावात्' अर्थात् ज्ञान स्वयंप्रकाश है इसमें कोई प्रमाण नहीं है। अभिप्राय यह कि बिना विषय के कोई ज्ञान नहीं होता। (जहाँ अभाव को भी विषय माना जाता है वहाँ ऐसा कहना कुछ अनुचित भी नहीं है।) ऐसे ही वचनों के आधार पर कुछ विद्वानों ने न्याय को ज्ञान के स्वप्रकाशत्व का विरोधी मान लिया। वस्तुतः ऐसा नहीं है। गम्भीर गवेषणा करके देखें तो उन्हें न्यायशास्त्र में ऐसे वचन मिलेंगे —'अविदिते प्रमाणाभावात्' इसका अर्थ है—अज्ञातवस्तु के अस्तित्व में कोई प्रमाण नहीं है। अभिप्राय यह कि विद्यमान अज्ञात नहीं हो सकता। ज्ञात नहीं है तो विद्यमान भी नहीं है। (अज्ञात सत्ता को स्वीकार न करना, दृष्टिसृष्टि से कितना सामीप्य है!) इसको यों समझिये कि ज्ञान जड़ से विलक्षण है यही उसकी स्वप्रकाशता है। जड़ का स्वभाव ऐसा नहीं है कि वह जब तक रहे, तब तक उसका प्रत्यक्ष होता रहे। परन्तु ज्ञान का स्वभाव ऐसा है कि जब रहेगा, तब उसका प्रत्यक्ष रहेगा ही। इसका कुछ विवेचन आगे करेंगे।

सांख्यादि मत में भी सुषुप्ति या मुक्ति में विषयभान मान्य नहीं है मुक्ति के पूर्व असंग आत्मा भी बुद्धि और तद्वृत्ति से विषय-सम्बन्ध के लिए आसक्त हो जाता है—यह भी स्वीकृत है। सुषुप्ति और मुक्ति में अन्तःकरण लीन हो जाता है, कार्यक्षम नहीं रहता; अत एव विषयभान भी नहीं होता। वेदान्त मत में अविद्या की वृत्ति से सुषुप्ति में आनन्द का और अज्ञान का मान मान्य है। मुक्ति में अविद्या नहीं रहती अतः किसी विषय का मान स्वीकार नहीं है। न्याय और सांख्य को सुषुप्ति में ज्ञान न होना इष्ट है सुषुप्ति के अनन्तर 'मैं सुख से सोया और कुछ नहीं जाना' इस परामर्श से ज्ञानाभाव और दुःखाभाव का अनुमान ही होता है। न्यायमत में दुःखाभाव के लिए

'सुख' शब्द का प्रयोग मुख्यसदृश ही है। इसको स्वारसिक कहते हैं। वस्तुतः ऐक्य होने पर भी स्वशास्त्रीय परिभाषा-भेद के कारण यह दार्शनिक कलह है। उदाहरणार्थ, स्वयंप्रकाश ब्रह्मचैतन्य अपना प्रकाशक है या नहीं ? यहाँ 'अपना' शब्द का प्रयोग करने से 'प्रकाश' उसका सम्बन्धी उससे भिन्न ही ज्ञात होता है। वेदान्त का कहना है कि वह अपना प्रकाशक नहीं है। अब प्रकाश का विषय न होना जड़ता का प्रसंग उपस्थित करता है या नहीं ? यही कारण है कि प्रत्यभिज्ञा-दर्शन की 'विमर्शिनी' टीका में स्पष्ट आक्षेप है कि जो अपने को नहीं समझता, वह दूसरे को कैसे प्रकाशित कर सकता है ? वह तो जड़प्राय है। अतः उनके मत में वह अपना प्रकाशक भी है। उसकी विमर्श शक्ति से 'मैं' इत्यादि अनुभव होता है। उस मत में अपना प्रकाश आवश्यक माना गया है। भामतीकार ने इसको 'पूति कुष्माण्डीकृत' कहकर उपहास किया है। प्रत्यभिज्ञादर्शन में 'मैं' इस परामर्श को स्वप्रकाशता का साधक और वेदान्त को न्यूनता का बोधक माना गया है।

न्यायमत में आत्मा को मुक्त स्वभाव भी माना गया है। इसका कारण यह है कि ज्ञानादिरूप विशेष गुण मुक्ति दशा में नहीं रहते। जो-जो गुण मुक्ति दशा में नहीं रहते वे आत्मा के स्वभाव नहीं हो सकते। बन्धदशा में जो गुण ज्ञात होते हैं वे आत्मा से भिन्न हैं। भिन्न वस्तु स्वभाव नहीं हो सकती। सुषुप्ति दशा में धर्म-अधर्म वासना रूप से रहते हैं परन्तु मोक्ष में नहीं रहते। दूसरे दर्शनों से भी मिलाइये। अविद्यालीन बुद्धि सुषुप्ति में रहती है, मोक्ष में नहीं। इस विवेचन से सिद्ध हुआ कि बन्धदशा के अनित्य गुण आत्मा के स्वभाव नहीं हैं किन्तु कृत्रिम और आगन्तुक हैं। दूसरी बात यह भी है कि मुक्तिदशा में किसी नवीन सुखादि गुण की उत्पत्ति नहीं होती, क्योंकि उत्पत्ति मानने पर वे गुण भी अनित्य और विनश्वर हो जायँगे। मुक्ति ही अनित्य हो जायगी, पुरुषार्थ नहीं हो सकेगी। आगन्तुक गुणों में जो मुक्ति दशा के पूर्व थे, दुःख साक्षात् हेय हैं और दूसरे हेय के हेतु हैं। मुक्तिदशा में सभी हेय वस्तुओं की हानि अभीष्ट हैं।

सांख्य मत में भी प्रायः ऐसा ही है। मुक्तिदशा में कोई भी नयी वस्तु आत्मा में उत्पन्न नहीं होती। बुद्धि की वे सभी अवस्थाएँ समाप्त हो जाती हैं जो अनेकता और आसक्ति के कारण बनती हैं। पुरुष से सम्बन्ध नहीं रहता। कर्तृत्वादि कलाएँ मिट

जाती हैं और वह बुद्धि अव्यक्त में लीन हो जाती है। उसका पुनः स्वरूप धारण सम्भव नहीं है। भोग समाप्त हो जाता है। पुरुष का कैवल्य ही शेष रहता है।

वेदान्त में भी अविद्या-निवृत्ति से उपलक्षित आत्मचैतन्य ही मुक्ति है। चैतन्य से अतिरिक्त कुछ भी न रहे इसके लिए बड़ी सावधानी बरती जाती है। युक्ति-उक्तियों के द्वारा प्रयास किया जाता है। कहीं अविद्या की निवृत्ति शेष न रह जाय, इसके लिए कल्पना की कोटि चरम कक्षा में पहुँचा दी जाती हैं। वही अद्वय चैतन्य प्रकाश तथा आनन्द है। प्रश्न है, किसका प्रकाश ? उत्तर है, किसी का नहीं। वह उसका स्वभाव ही है।

इसी प्रकार न्यायनय में भी मुक्तिदशा में आत्मा ही शेष रहता है। वह प्रकाश-चेतन है। संसारदशा में परमप्रेमास्पद के रूप में उसका अनुभव किया गया है। अतएव वह परमानन्द स्वभाव भी है। परन्तु किसका प्रकाश है ? किसकी चेतना है ? इन प्रश्नों का वही उत्तर है जो पहले दर्शनों में दिया गया है।

बौद्धों की मुक्तिदशा में भी ऐसा ही निर्विषय स्वप्रकाश चैतन्य रहता है। वह भी सत्-चित्-आनन्दरूप ही है। ऐसे प्रमाण किसी-किसी बौद्धग्रन्थ में मिलते हैं। काशी हिन्दू विश्वविद्यालय के पण्डित श्रीचन्द्रधर गुलेरी की पुस्तक में इस प्रकार के कुछ अंश उद्धृत हैं किन्तु वह क्षणिक है और अनादि सन्तान का सन्तानी है।

न्यायमत में आत्मा को सत्-चित्-आनन्द कहने में कोई बाधा नहीं है—'नाभावो विद्यते सतः'। इस गीतावचन के अनुसार आत्मा का अभाव मान्य नहीं है अतः वह सत् है। वेदान्तियों की रीति से भी वह अबाध्य ही है; क्योंकि उसके मिथ्यात्व का निश्चय कदापि नहीं किया जा सकता। त्रिकालाबाध्य ही सत् होता है। प्रत्येक आत्मा के लिए एक मन नियत है। वही मन उस आत्मा का प्रत्यक्ष करता है। प्रत्यक्ष ज्ञान आत्मा को ही होता है। जिस आत्मा का प्रत्यक्ष जिस मन के द्वारा होता है वही मन उस आत्मा के अभाव का प्रत्यक्ष कर सकता है। न्यायमत में यदि आत्मा का अभाव माना जाय तो उसका प्रत्यक्ष ज्ञान किसको होगा ? 'इस समय मैं दुःखी नहीं हूँ', 'सुखी नहीं हूँ' इत्यादि ज्ञान के विषय हैं सुख-दुःख के अभाव। 'सोहन नहीं है', 'मोहन नहीं है' इत्यादि ज्ञान में भी उनके शरीरों का अभाव अथवा उपाधि सहित आत्मा का अभाव

ही विषय है। न्यायमत में शुद्ध आत्मा के अभाव का निश्चय करने की कोई युक्ति नहीं है। अतः वह सत् है।

चित्, चैतन्य अथवा चेतन का पहले निरूपण किया गया है। इस पर यह शंका है कि 'चित्' पद का अर्थ है—स्वयंप्रकाश, सर्वदा प्रकाशमान चैतन्य। परन्तु न्यायमत के अनुसार आत्मा आत्मभिन्न ज्ञान से प्रकाशित है। इस कारण स्वयंप्रकाश कैसे? वह तो दूसरे से प्रकाश्य हो गया। साथ ही, यह प्रश्न भी है कि सुषुप्ति और मुक्ति में ज्ञानप्रकाश न रहने से आत्मा सर्वदा प्रकाशमान नहीं रहा, तो जड़ मानना पड़ेगा। अब इस शंका का निराकरण करने के लिए थोड़ा विचार कीजिये।

एक वस्तु स्वयंप्रकाश और दूसरी वस्तु स्वयंप्रकाश नहीं है इसकी परीक्षा कैसे की जाय? वेदान्त की रीति से यह कहा जायगा कि जो स्वयंप्रकाश या सर्वदा प्रकाशमान नहीं है वह घट के समान अभाव की शंका और भ्रम से आक्रान्त रहता है। घट-पट आदि जड़ वस्तुएँ दूरी से, भित्ति आदि के आवरण से अथवा अन्धकार आदि से आच्छादित होने पर विद्यमानता में भी 'हैं या नहीं?' इस संशय का पात्र बनती हैं। 'कभी नहीं है' इस भ्रम का भी विषय बनती हैं। परन्तु जो स्वयंप्रकाश है, सर्वदा प्रकाशमान है उसके प्रति शंका या भ्रम नहीं हो सकता। यह शंका या भ्रम का न होना ही उसकी जड़-विलक्षणता या स्वयंप्रकाशता की कसौटी पर खरा उतरने की परीक्षा है। ठीक है, इस पर यह कहना है कि नैयायिक का आत्मा भी ऐसा ही है उसके सम्बन्ध में 'मैं नहीं हूँ' यह भ्रम और 'मैं हूँ या नहीं' यह संशय किसी को नहीं होता। अतः नैयायिक को भी आत्मा के अस्तित्व के सम्बन्ध में संशय या भ्रम नहीं है। इसी से न्यायमत के आत्मा पर जो आपत्ति उठायी गयी थी, वह निराधार है। इनके मत में भी आत्मा स्वयंप्रकाश ही है।

पहले कहा गया है कि ज्ञान स्वयं प्रकाश है। यह सिद्ध करने की युक्ति इस प्रकार है। ज्ञान जब भी विद्यमान रहता है तब उसका प्रत्यक्ष होता है। उसमें भी भ्रम या संशय के लिए अवसर नहीं है। आत्मा या ज्ञान के सत्त्व का निश्चय भ्रम और संशय का विरोधी हो जायगा। यह भी ध्यान देने योग्य है कि भ्रम और संशय विशेष गुण है। विशेष गुण के योग से आत्मा का प्रत्यक्ष हो जाता है। किसको भ्रम

है ? किसको संशय है ? वही तो आत्मा है। आत्मा का प्रत्यक्ष स्वविषयक भ्रम-संशय का विरोधी है। अतः आत्मा का नास्तित्व अथवा संदिग्धत्व प्राप्त होने का कोई प्रसंग ही नहीं है। मिथ्याज्ञान भी ज्ञानगुण है अतः उससे अपने आश्रय आत्मद्रव्य की सिद्धि ही होती है, अभाव नहीं। वेदान्तियों के मत में स्वयंप्रकाश सर्वथा अवेद्य है। न्याय का स्वयंप्रकाश विशिष्टाद्वैतियों के समान वेद्य भी है। यही विलक्षणता है। न्याय के स्वयंप्रकाशत्व का लक्षण परिष्कार आकर ग्रन्थों में देखना चाहिए।

वेदान्तियों के समान ही न्यायमत में भी आत्मा परमानन्दस्वरूप है। पंचदशी के 'तत्त्वदीप' प्रकरण में परमानन्दता को सिद्ध करने वाली दो कारिकाओं पर ध्यान दीजिये—'आत्मा संवित् है। वह है परमानन्दस्वरूप; क्योंकि सबसे अधिक प्रेम आत्मा से ही होता है। आत्मा में स्पष्ट प्रेम का इस प्रकार अनुभव होता है कि 'मेरा अभाव कभी न हो, मैं सर्वदा बना रहूँ।' यह प्रेम अपने लिए सबसे होता है, सबके लिए अपने से नहीं। अतः यत्किञ्चित् प्रेम तो सबसे होता है, परन्तु परमप्रेम आत्मा से ही होता है। यही कारण है कि आत्मा परमानन्दस्वरूप है।

आनन्द से सबका प्रेम है अर्थात् जिससे सबका प्रेम है वही आनन्द है। अतः आत्मा आनन्द है। दुःख से द्वेष होता है। 'दुःख न हो'—ऐसा हम चाहते हैं परन्तु 'मैं न होऊँ' ऐसा द्वेष आत्मा से कभी नहीं होता। अभिप्राय यह है कि आत्मा न दुःख है, न दुःख का कारण है। वस्तुएँ तीन प्रकार की होती हैं—प्रिय, द्वेष्य और उपेक्षणीय। 'न होऊँ' का निषेध करके द्वेष्यता का खण्डन किया 'मैं सर्वदा रहूँ'—ऐसा कहकर उपेक्षणीयता का निषेध किया। 'मैं होऊँ' यह प्रेम है। निष्कर्ष यह है कि आत्मा प्रिय एवं आनन्द है।

आत्मा आनन्द ही नहीं, परमानन्द है। क्यों ? आत्मा के लिए दूसरी वस्तुओं से प्रेम होता है, दूसरी वस्तुओं के लिए आत्मा से प्रेम नहीं होता। बृहदारण्यक उपनिषद् में विस्तार के साथ धन, पति, पत्नी आदि के उदाहरण देकर यह समझाया गया है। संसार में धन बहुत है परन्तु अपना धन प्रिय है, दूसरे का नहीं। धन तो सिद्ध है परन्तु अपने लिए उसको चाहते हैं। किसी के बैंक खाते में जमा पैसा अपने खाते में जमा हो जाय—इसके लिए उद्योग सर्वदा होता रहता है। सोना, चाँदी, नोट

आँख से देखना, छूना, गिनना कुछ न हो परन्तु अपनी रसीद या पासबुक से अपना ज्ञात हो गया, मेरा हो गया; बस। मेरे लिए धन प्रिय है, धन के लिए मैं नहीं। संसार की सभी वस्तुओं में यही प्रक्रिया लागू होती है। सर्वत्र आत्म-सम्बन्ध ममत्व ही अभीष्ट है। उसी की अभिलाषा है। श्रीकृष्ण देवकी के गर्भ से अवतीर्ण हुए। यशोदा ने आत्म-सम्बन्ध, ममता, वात्सल्य इसी को पुण्यपुञ्ज की सफलता माना। कभी-कभी मनुष्य दुःखपरम्परा से घिरकर अपनी मृत्यु भी चाहने लगता है। वहाँ भी मृत्यु प्रिय नहीं होती, अपनी आत्मा प्रिय होती है। स्वदुःख निरोधक मृत्यु भी आत्म-सम्बन्ध से प्रिय है। जिस आत्मा के सम्बन्ध से दूसरी वस्तुएँ प्रिय हो जाती है वह आत्मवस्तु सबसे अधिक प्रिय परमानन्द है। दो तीन बूँद इत्र मिला देने पर बोतल-भर तेल सुगन्धित हो जाता है। आत्मा के अल्पसम्बन्ध से भी वस्तुओं में प्रियता आ जाती है। अतः आत्मा ही उत्तम आनन्द है, परमानन्द है। आत्मस्वरूप से अतिरिक्त जो सुखरूप आत्मगुण है, वह भी आत्मसम्बन्ध से ही प्रिय है। आत्मसुख ही प्रिय है, साधारण सुख नहीं।

आत्मा की इच्छा, प्रेम अथवा अनुराग दूसरी इच्छा के अधीन नहीं। धन, पुत्र आदि की इच्छा आत्मसम्बन्ध अर्थात् ममता की इच्छा के अधीन है। अतः आत्म-आनन्द की इच्छा अन्य इच्छा के अनधीन स्वतन्त्र इच्छा है। उसका विषय आत्मा परमानन्द है और वस्तुएँ आनन्द हैं। उनकी इच्छा पराधीन है। यह भी ध्यान रखना चाहिए कि जो अपने अनुकूल मालूम पड़े वह सुख है, जो धर्म से उत्पन्न हो वह सुख है, आत्मा का गुण सुख है या अन्य मत में अन्तःकरण का परिणाम सुख है — ये सब सुख की परिभाषाएँ पृथक् ही हैं; क्योंकि यह सब आत्मसम्बन्ध से सुख हैं अर्थात् अन्य इच्छा के अधीन इच्छा के विषय हैं। नैयायिकों के जिस सुख का चौबीस गुणों में अन्तर्भाव है वह सुख व्यावहारिक है, मुख्य है, पारिभाषिक नहीं। वेदान्तियों का भी अन्तःकरण के परिणामरूप सुख व्यावहारिक ही मानना चाहिए; क्योंकि वह आत्मरूप नहीं है। श्रुति में आत्मा को 'असुख' और 'अदुःख' कहा गया है।

सर्वाधिक प्रेमपात्र होना सुख का वास्तविक स्वरूप है। उसे व्यावहारिक सुख दुःख का अभाव कहें या आत्मा कहें, समान ही है। कोई-कोई ऐसा भी कह देते हैं

कि आत्मा सुखरूप तो नहीं है परन्तु श्रुतिप्रतिपादित अनुभव सिद्ध परमप्रेम का विषय है। इस परमप्रीति के विषय का ही नाम तो परमानन्द है फिर विरोध कहाँ रहा ? इससे भिन्न आनन्द का और कोई स्वरूप अनुभव में नहीं आता। अन्तर इतना है कि सुख तथा दुःखाभाव किसी साधन के साध्य होते हैं। आत्मा साध्य नहीं है। जिसमें प्रवृत्ति होती है वह इष्ट का साधन है। इष्ट साधनता का ज्ञान प्रवृत्ति के लिए आवश्यक है। यहाँ 'इष्ट' पद का अर्थ सुख या दुःखाभाव है; आत्मा नहीं। जो साधनसाध्य है उसी को लोकव्यवहार में मुख्यरूप से सुख या दुःखाभाव कहते हैं। उसी के लिए सर्वसाधारण में उपाय की प्रवृत्ति देखी जाती है। लोकप्रचलित भाषा में 'सुख' या 'आनन्द' पद से आत्मा का बोध नहीं होता। अत एव श्रुतियों के 'आनन्द' पद का परमप्रेमास्पद होना ही अर्थ है।

सुख साधनों की इच्छा सुख की इच्छा के अधीन है। आत्मा में प्रेम किसी इच्छा के अधीन नहीं है, स्वतः है। 'मैं न होऊँ' ऐसा नहीं, 'मैं सर्वदा होउ' यह आत्मविषयक इच्छा स्वतन्त्र है। इसका विषय परमानन्द है। यदि द्वेष का अविषय परमानन्द है— ऐसा लक्षण किया जायगा तो उपायरूप साधन में उसकी अतिव्याप्ति हो जायगी। यदि द्वेष का अविषय और परतन्त्र इच्छा का अविषय–इन दोनों का लक्षण में समावेश कर लिया जाय तो उदासीन और उपेक्षणीय में भी अतिव्याप्ति हो जायगी। अतएव अन्य इच्छा के अनधीन अर्थात् स्वतन्त्र इच्छा के विषय को ही परमानन्द कहना चाहिए यही लक्षण निर्दोष है। इस सम्बन्ध में न्याय और वेदान्त का कोई मतभेद नहीं है।



पाटलिपुत्रस्य 'संस्कृतसञ्जीवन' पत्रस्य २०१८ वैक्रमाब्दस्य प्रथमाङ्के प्रकाशिताः

दर्शनानां सप्त भूमयः

आधार आत्मतत्त्वविवेकस्य अन्तिमो भागः

न्यायाम्भोजनिभानना श्रुतिशिरोहस्ते दधाना नवा
प्राचीनापि समन्वयामृतरसौ पीनस्तनौ बिभ्रती।
नैरात्म्यस्य निरासिनी मतिमतां मोदाय सद्भासिनी
आचार्यस्य सरस्वती विजयते शास्त्रार्थहंसाश्रया॥

प्रथमा भूमिः :—

मुमुक्षुभिरात्मोपासनाऽवसरे मुक्तेः प्रतिकूलान्यननुकूलानि च द्वाराणि विहाय अनुकूलान्येव द्वाराणि प्रवेश्यानीति विवक्षुराचार्य उदयनः कर्ममीमांसकस्य चार्वाकस्य च दर्शने प्रथमा भूमिरिति प्रतिपादयन्ननयोरुद्गमस्य परिहारस्य च वेदवाक्यान्यपि सूचयति तथाहि—

(उपास्यमाने तस्मिन् प्रथमं बहिरर्था एव भासन्ते, यानाश्रित्य कर्ममीमांसोपसंहारः चार्वाकसमुत्थानञ्च, तत्प्रतिपादनार्थं पराञ्चि खानि इत्यादि, तद्धानार्थं परं कर्मभ्य इत्यादीति)

समेषां चेतनानां बहिर्दर्शनमेव स्वभावः, अतो बहिरर्था एव सर्वतः प्रथमं दर्शनपथमवतरन्ति, तेन चान्तरात्मभिन्ना बहिरर्था एव ग्रामपशुस्वर्गादय एव परपुरुषार्थः, तत एव च श्रुतिं व्याचिख्यासुरपि पूर्वमीमांसा-कर्मकाण्डभागान् ग्रामपशुस्वर्गादिफलानेव व्याख्याति, अध्यात्मप्रधानाश्चोपनिषदः परित्यजति कर्मशेषतां वा नयति, अतः कर्ममीमांसायाः प्रधानो विषयो बहिरर्था एव नान्तरात्मा।

तथा चार्वाकोऽपि इन्द्रियावभासिनो बहिरर्था एव परमार्था नान्तरात्मानः, प्रत्यक्षमेव परमार्थद्योति प्रमाणं नानुमानादिः प्रमाणाभासः! अतएव श्रुतिरप्याह 'पराञ्चि खानि व्यतृणत्स्वयम्भूः तस्मात् पराक् पश्यति नान्तरात्मन्' स्वयम्भूर्भगवान् परं बाह्यं गच्छन्ति इन्द्रियाण्यसृजत्

नान्तरात्मानमेतानि विषयीकुर्वन्ति, चत्वारि भूतान्येव जगत्सु सारः, तत एव च मदशक्तिवच्चैतन्यसमुद्भवः !

अनयोः परित्यागे श्रुत्यन्तरं कारणम् ।

'कर्मभिर्मृत्युमृषयो निषेदुः प्रजावन्तो द्रविणमीहमानाः। अथापरे मनीषिणः परं कर्मभ्योऽमृतत्वमानशुः ॥

अस्यार्थः—बहिर्मुखा अनात्मज्ञा जनाः सन्तानोत्पादद्वारा सृष्टिं वर्धयन्तो भरणपोषणाद्यर्थं धनमिच्छन्ति, धनार्थं कर्म कुर्वन्ति, पापपुण्य-परम्परया भोगार्थं जायन्ते म्रियन्ते च । अथ जन्म-मरणपरम्परया व्याकुला अपरे आत्मज्ञानं सम्पाद्य जन्ममृत्युकर्मसरणिं विहाय आत्मज्ञानेन मोक्षसुखं बुभुजिरे ।

तथा च आत्मज्ञानेन परमो मोक्ष एव पुरुषार्थः ! पराञ्चि खानीत्या-दिश्रुतयश्च एवमुपदिशन्ति स्वभावत इन्द्रियाणि बहिर्मुखानि, एषां निग्रहेण मनसि मनोऽधीनानि सम्पादयेत्, मनश्च आत्मनि—योजयेत् ।

द्वितीया भूमि :—

अन्तर्दृष्टौ च ज्ञानं प्रकाशोऽपि परिचितो भवति, ज्ञेया अर्थाश्च अनादिकालादभ्यस्ता एव । परमनयोर्विभेदो झटिति न जायते ततश्च प्रकाश्य-स्वरूप एव प्रकाशः, नानयोर्भेद इति द्वितीया भूमिः तथा च मूलम्—अथार्थाकारः, यमाश्रित्य त्रैदण्डिकमतोपसंहारः योगाचारसमुत्थानञ्च तत्प्रति-पादनार्थम् 'आत्मैवेदं सर्वम्' इत्यादि । तद्धानार्थम् 'अगन्धरसम्' इत्यादि ।

आत्मा आत्मगुणो ज्ञानं वा श्रुतौ त्वात्मपदेन विवक्षितम् । जगदिदं सर्वमात्मरूपमेवेति श्रुतेरक्षरार्थः । आत्मनः सर्वत्रान्तर्यामितया चेतन-जाततया आत्मशरीरतया वा बहुविधो व्याख्यार्थो वर्ण्यते । तत्र त्रिदण्डि-मतविभेदिनीप्रभृतिपुस्तके रामानुजमतं खण्डितं वर्तते, तेन रामानुजमतं त्रिदण्डिमतमिति प्रतिभाति, तत्र स्फुटतया प्रकाश्यप्रकाशयोरभेदः आत्म-रूपत्वं वा जगतो न लभ्यते परं शरीरात्मनोरभेदः सर्वस्य जगतश्चेतन-शरीरत्वञ्चाभ्युपेयते, तदा सर्वमिदं जगद् आत्मशरीरतया आत्मेति संगच्छते ।

एवं त्रिदण्डिमतमिव विज्ञानभिक्षुमतमभिनवमपि प्रतिभाति । प्रलय-दशायां प्रकृतिजीवौ ईश्वरे ऽविभागेन वर्तेते इति नाद्वैतहानिरित्यादि विज्ञानामृतभाष्ये विद्यते, तथा च प्रकृतिजातमपीदं सर्वम् परमात्मजाततया परमात्मरूपमिति समन्वेति ।

तथा अविकृतपरिणामवादिशुद्धाद्वैतमते परमात्मपरिणतं सर्वमिदम् आत्मैवेति संगच्छते।

अथवा मायामनभ्युपगच्छतो जगदुपादानत्वञ्च परमात्मनोऽभ्युपेयतो यादवादेरपि मते सर्वमात्मरूपमिति व्याख्या भवेत्।

योगाचारस्तु—बुद्धिमात्मानं मन्यते, बुद्धिश्च स्वयप्रकाशस्वरूपा, बाह्यार्थस्याभावाद् बहिरवभासमानस्य वस्तूनामाकारस्य बुद्धौ वर्तमानतया बुद्ध्यात्मरूपमेवेदं सर्वं जगत् प्रकाशते, न प्रकाशप्रकाश्ययोर्भेदः, इति वक्ति, तन्मतस्योत्थापिकेयं श्रुतिः संभवति। समेषामेषां परिहाणाय 'अगन्धरसम' इति श्रुतिः गन्धरसादिगुणशालिपृथ्वीजलादिभूतभेदमात्मनि प्रतिपादयति, तथा च शरीरशरीरिभावेन उपादानोपादेयभावेन वा यथाकथमप्यात्मनि जगद्रूपत्वं नास्तीति श्रुतेरभ्युपेतम्,

नञ्तत्पुरुषपरकव्याख्यानेन च गन्धरसादिविषयभिन्ने आत्मनि तात्पर्यवर्णनेन विषयविषयिणोः प्रकाशप्रकाश्ययोरपि भेदेन योगाचारमतं न श्रुतेरभिप्रेतमित्यायाति।

एवञ्च 'आत्मैवेदम्' इत्यादिश्रुतेर्ज्ञानद्वारा आत्मप्रकाश्यमिदं सर्वमिति व्याख्यानमेव नैयायिकानां सम्यक्।

तृतीया भूमिः :—

'आत्मैवेदं सर्वम्' इत्यनेन विषयिणः प्रकाशस्य सत्ता स्वीक्रियते, 'अगन्धरसम्' इत्यनेन च विषयस्याभाव इति ज्ञानमात्रम् आत्ममात्रं वेदं सर्वं न ज्ञानभिन्नो विषयो निरूपयितुं शक्यत इति तृतीया भूमिकाऽवतरति। तथा च ग्रन्थ : अथार्थाभावः, यमाश्रित्य वेदान्तद्वारमात्रोपसंहारः, शून्यत्व-नैरात्म्य-समुत्थानञ्च, तत्प्रतिपादनार्थम् 'असदेवेदमग्र आसीत्' इत्यादि, तद्धानाय 'अन्धन्तमः प्रविशन्ति ये के चात्महनो जनाः' इत्यादि इति। अर्थानां ज्ञानभिन्नानां विषयाणां प्रतीतिमात्रं व्यवहारमात्रं वा, परमार्थतः सत्त्वाभावो मिथ्यात्वमिति वेदान्तमतम्, तथा च प्रकाशमात्रं त्रिकालाबाध्यं वस्तूनि व्यवहारकालाबाध्यतया व्यावहारिकसत्ता।

शून्यवादिमतन्तु—यथा योगाचारमते अनिरूप्यमाणा अपि बाह्यार्थाः प्रकाशन्ते, तथा ज्ञानाकारताऽपि वस्तूनां निरूपयितुं न शक्यते, तथा च ज्ञानाकारतया बाह्याकारतया च सर्वथाऽसन्तोऽर्थाः प्रकाशन्ते एवं विषय-निरूपणाधीननिरूप्यतया विज्ञानञ्च असदेव विज्ञानं प्रकाशरूपमिति प्रकाशप्रकाश्ययोरुभयोरपि पारमार्थिकसत्त्वाभावः।

अनादिवासनापरम्परावशाद् अविद्यासंस्कारादीनां सन्ततयः प्रवहन्त्यतः सर्वं व्यवहारं सम्पादयन्ति, विज्ञानादीनामाधारभूतः कश्चिदात्मपदार्थो नाङ्गीकर्तव्य इति बौद्धानां नैरात्म्यवादोऽपि समुत्तिष्ठते। अन्येषां मिथ्यात्वदृष्ट्या आत्मदृष्टिः परिपुष्यतीति धियैव विषयाणां मिथ्यात्वमङ्गीक्रियते इति सूचयितुं वेदान्तमतोपसंहारमनुक्त्वा द्वारपदं प्रयुङ्क्ते ग्रन्थकारः। शुक्तावसदपि रजतं यथा प्रतीयते अस्तीति व्यवह्रियते च, तथा ब्रह्मणि अधिष्ठाने असदेवेदं सर्वं प्रतीयते व्यवह्रियते चेति वेदान्तमतेन श्रुतेरर्थः। शून्यवादादिमते तु सर्वदैव सर्वस्यासतोऽवभासेन प्रागसत्त्वं श्रुतिप्रतिपादितं तन्मतं पोषयत्येवेति।

आत्मज्ञानस्यैव परमपुरुषार्थसाधनतामुपगायन्ती श्रुतिः 'अन्धन्तमः' इत्यादिना आत्मनोऽसत्त्ववादिनम् अनात्मज्ञञ्च आत्मघातिनं प्रतिपादयन्ती अज्ञानान्धतमसि जन्मजरामृत्युकर्मादिपरम्परायां पातयति। तथा च जगतः सत्त्वासत्त्वयोर्नात्र श्रुतेराग्रहः किन्तु आत्मनः सत्त्वम् आत्मज्ञानञ्च मोक्षसाधनमिति अवश्यमागृह्णाति। तथा च आत्मभावना यथा वेदान्तिभिरादीयते तथा न्यायसम्मतमिति नानयोर्विवादः परं शून्यनैरात्म्यवादौ तु श्रुतिन्यायविरुद्धतया हेयावेव। अनित्यतात्मकं जगदिदमग्रे असदेवासीत् पश्चात्कारणकलापात् समुत्पद्यते, यथा वेदान्तिनोऽनात्मपरतया इदं सर्वं पदयोरर्थं संकोचयन्ति तथा नैयायिकाः स्थूलजगत्परतामस्य जगत्पदस्वारस्याद् वर्णयन्ति।

एवञ्च विषयविषयिणोर्जडप्रकाशयोः प्रकाशप्रकाश्ययोरात्मानात्मनोरुभयोः सत्तायां समागतायां व्यवहारे चोभयोर्मिश्रणात् किमात्मस्वरूपं किञ्च जडस्वरूपं जडस्य च कथं समुद्भवः ? कथञ्च व्यवहारे मिश्रणमिति विवेकार्था चतुर्थी भूमिः।

चतुर्थी भूमि :—

तथा चाह आचार्यः—ततो विवेकः, यमाश्रित्य सांख्यमतोपसंहारः, शक्तिसत्त्वसमुत्थानञ्च, तत्प्रतिपादनार्थं 'प्रकृतेः परस्तात्' इत्यादि तद्धानाय 'नान्यत् सत्' इत्यादि, इति।

आत्मा शुद्धबुद्धमुक्तस्वभावः, प्रकृत्यात्मकजडसम्पर्कादेवाविवेकवशात् कर्तृभोक्तृभावादिरनर्थपरम्परासन्तानेन प्रचलति, स्वभावतश्च निष्प्रपञ्चस्वभाव एव आत्मा, सुषुप्तौ प्रलये मुक्तौ च जडसम्पर्काभावाच्छरी-

रेन्द्रियादीनां विरामेण निष्प्रपञ्चभावस्य अनुभवादित्यभिप्रायेण सांख्यमतोपसंहारः।

निष्प्रपञ्चे चात्मनि कथमकस्मात् प्रपञ्चानां समुद्भव इति चिन्तायां शक्तिसत्त्वसमुत्थानम्। यथा सांख्यमते स्वभावतः परिणामस्वभावा विचित्ररचनापटीयसी प्रकृतिः, रामानुजमते ईश्वराधीनाऽपि तादृश्येव प्रायः प्रकृतिः। वेदान्तमते अनिर्वचनीयाऽपि अघटितघटनापटीयसी माया प्रकृतिः। प्रत्यभिज्ञादर्शने च प्रकाशस्वरूपाऽपि शिवे शक्तिः।

इममेव विवेकं 'प्रकृतेः परस्तादित्यादिश्रुतिर्विदधाति। परमाणवो मनोऽदृष्टादिकञ्च न्यायनये प्रकृतिशब्देन त्रिभिन्नव्युत्पत्त्या बोध्यते। सांख्यादिमतेऽङ्गीकृतानां नित्यानां प्रकृतिशक्तिप्रभृतीनां श्रुतिविरुद्धत्वं 'नान्यत् सत्' इत्याह। इत्थञ्च यथा सांख्यवेदान्तयोर्निष्प्रपञ्च आत्मा तथा न्यायनयेऽपि। विपरीतसंशयविपर्ययविषयतया अभावेन यथा तयोः पराप्रकाश्यत्वं तथा न्यायेऽपि, आत्मगुणेनैव आत्मा प्रकाशते न परेण परगुणेन वा, निर्विषयेऽपि ज्ञानपदं प्रयुञ्जानौ सांख्यवेदान्तौ आत्मा ज्ञानस्वरूप इति मन्येते, न्यायस्तु निर्विषये ज्ञानपदं न प्रयुङ्क्त इति न तथा वक्तीति नाममात्रे विवादोऽकिञ्चित्कर एव। तयोर्मते आत्मस्वरूपं ज्ञानं निर्विषयं न्यायमते तु आत्मा निर्विषय इति वस्तुसाम्यमेव, सांख्यमते बुद्धेरविवेकग्रहादात्मनि प्रपञ्चः प्रतिभासते न तूत्पद्यते, न्यायनये तु शरीरेन्द्रियमनःप्रभृतिभिरविवेकग्रहात् तेषां सव्यापाराणां सम्पर्कादात्मनि सुखदुःखादिप्रपञ्चः समुत्पद्यते ततो विलीयते च, इति एतावान् विभेदः, विवेकश्च आत्मज्ञानोपयोगीति स्वीक्रियत एव।

एवं साम्येऽपि सांख्यस्य सत्कार्यवादः श्रुतिविरुद्ध इति 'नान्यत् सत्' इति श्रुत्या परिह्रीयते, अन्यथा सुखदुःखादिप्रपञ्चस्य आत्मोपादानकतया आत्मनि सूक्ष्मरूपेण सत्त्वापत्त्या निष्प्रपञ्च आत्मा न सिध्येत्।

आत्मदर्शनमेव पुरुषार्थसाधनतया श्रुतिसम्मतं विवेके तु प्रतियोगिनोरुभयोर्भानादुभयोर्ग्रहस्यानुपयोगात् केवलात्मज्ञानाभ्यासार्थं पञ्चमीं भूमिं दर्शयति।

पञ्चमी भूमिः—

ततः केवल आत्मा प्रकाशते, यमाश्रित्याद्वैतमतोपसंहारः, तत्प्रतिपादनार्थं न पश्यतीत्याहुरेकीभवतीत्यादि, तद्धानार्थं 'नाद्वैतं नापि च द्वैतम्' इत्यादि।

विवेकं विवेकप्रतियोगिनञ्च विहाय केवलस्य आत्मनः सविकल्पकसमाध्या ध्यानाभ्यासो विधेयः, तत्र क्रमशः अभ्यासवशात् समापत्तिसम्पदा एकीभावो भवति, ध्येयध्यानध्यातॄणामेकाकारतास्फुरणेन केवलं ध्येयमेव स्फुरति। वेदान्तिमते एकात्मभावना जायते, न्यायनये तु समेषां निष्प्रपञ्चात्मनां साम्याच् छुभ्रात्मभावना सम्पद्यते। तदेव श्रुत्या प्रतिपाद्यते, ध्येयध्यात्रोरेकाकारता सम्पद्यत इति श्रुतेरर्थः।

एकाकारतायामपि ऐक्यम् अद्वैतं तत्र च प्रतियोगितया द्वैतमपि विषयः समापतति, अतस्तस्यापि शुद्धात्मविषयत्वाभावात् न मोक्षसाधनतेति नाद्वैतमित्यादिश्रुत्या हेयतोच्यते। किञ्च सविकल्पके शब्दादयोऽपि विषयाः, न च तेषामुपयोग इति निर्विकल्पकभावनायै षष्ठीं भूमिमाह।

षष्ठी भूमिः—

ततः समस्तसँस्काराभिभवात् केवलोऽपि न विकल्पते, यमाश्रित्य चरमवेदान्तोपसंहारः, तत्प्रतिपादनार्थम् 'यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह' इत्यादि, सा च अवस्था न हेया, मोक्षनगरगोपुरायमाणत्वात्।

अयमर्थः - सविकल्पकसमाध्या केवलात्मभावनया आत्मव्यतिरिक्तविषयकाणां सर्वेषां संस्काराणाम् अभिभवः अकार्यकारित्वं स्मृत्यजनकत्वमिति यावद्।

तथा च नामजातिप्रभृतिविभिन्नविषयाणां स्मृतेरनुदयात् केवलात्मविषयकमेव ज्ञानं जायते, देशकालोपाधिजातिनामप्रभृतीनामवच्छेदकानां विशेषणानां वा ज्ञानाभावात् तज् ज्ञानं निर्विकल्पकं भवति, अतएव उक्तं न विकल्पते इति; यथा निर्विकल्पकसमाधौ, निर्विकल्पकसमाधिरपि वृत्तिर्यथा इदं निर्विकल्पकं ज्ञानम्।

वेदान्तिनामपि चरमं सम्पाद्यमिदमेवेति चरमवेदान्तोपसंहार इत्युक्तम्। अखण्डाकारा साक्षात्कारात्मिका ब्रह्मविषयिणी चरमावृत्तिर्भवति, ततश्च सकार्यवासनाऽविद्या निवर्तत इति वेदान्तसिद्धान्तः। तदानीन्तननिर्विकल्पविषयस्य जातिगुणादिना विशिष्टविषयस्यात्मस्वरूपस्य प्रतिपादिका वाचो न भवन्ति, वाचां धर्मपुरस्कारेणैव बोधजनकत्वस्वभावात्। तदेव यतो वाचो इत्यादिश्रुत्योच्यते। यद्यपि वेदान्तिनां चित्तमिव नैयायिकानां नित्यं मनस्तदानीं तिष्ठत्येव, तथापि विषयाभिमुखस्यासंयतस्य मनसोऽप्राप्तिः श्रुतेर्विवक्षिता, मनसेदमाप्तव्यमित्यस्य व्याख्याने वेदान्तिभिरप्येवमेवोच्यते एषा च प्रक्रिया नैयायिकानामपि सम्मतेति सा चावस्था न

हेयेत्येनेन सूच्यते, मोक्षो यथा नगरं तथा निर्विकल्पकमिदमात्मज्ञानं मोक्षस्य द्वारम्। एतदनन्तरं न्यायवेदान्तयोरुभयोरपि मुक्तिस्वीकारः। मोक्षाव्यवहितपूर्ववृत्तित्वादेव द्वारताऽस्य।

सप्तमी भूमिः—

तथा चाह—निर्वाणन्तु तस्य स्वयमेव, यामाश्रित्य न्यायमतोपसंहारः तत्प्रतिपादनार्थम् 'अथ यो निष्काम आत्मकाम आप्तकामः स ब्रह्मैव सन् ब्रह्माप्येति, न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति तत्रैव समवलीयन्त इत्यादीनि इति।

निःशेषविशेषगुणोच्छेदसत्त्व एव मुक्तेः संभवात् पूर्वोक्तनिर्विकल्पकज्ञानस्यापि नाश आवश्यकः, तदर्थमाह निर्वाणन्त्विति, तस्य निर्विकल्पकज्ञानस्य विनाशः स्वयमेव भवति न तु तन्नाशकत्वेन तदुत्तरवर्तिविशेषगुणस्य अन्वेषणम्, अन्यथा तन्नाशकस्याप्यन्वेषणापत्तेः। वेदान्तमतेऽपि पूर्वोक्तचरमवृत्तेरविद्यानाशकतया अविद्यानाशे तत्कार्यतया वृत्तेरपि स्वयं नाशः। कारणान्वेषणे तु पूर्ववर्तिगुणनाशस्यैव नाशकत्वकल्पना। एवं निश्शेषविशेषगुणविनाशमेव नैयायिका मुक्तिमभीप्सन्ति, अतो न्यायमतस्योपसंहारः।

वेदान्तनये ब्रह्मण एवोपाधिवशाज्जीवता, उपाध्यपाये च जीवस्य ब्रह्मता ब्रह्मणि लीनता वा साधु संगच्छते। नैयायिकानान्तु जीवस्येश्वरभिन्नतया विशेषगुणविनाशेऽपि नेश्वरत्वं तथाऽपि निरञ्जनः परमं साम्यमुपैतीतिश्रुत्यन्तरात् परमसमतायामेव श्रुतेस्तात्पर्यात् अत्रापि ब्रह्मता ब्रह्मसाम्यमेवेति रीत्या व्याख्या कार्या। ईश्वराद्विभाजका विशेषगुणा मुक्तजीवे न सन्तीत्येव तात्पर्यम्। अन्यत् प्रायो न्यायवेदान्तयोः साम्यमेव।

ज्ञानसत्त्वे सांख्यतुलनायां मुक्तमेव, वैषयिकसुखं नास्तीत्यत्र उभयोरैकमत्यम्, न्यायस्तु वैषयिकसुखेष्वेव लोकव्युत्पत्त्या सुखशब्दस्य स्वरसप्रयोगं समीहते ततश्च मुक्तात्मानमानन्दं न ब्रूते, वेदान्तस्तु वैषयिकसुखभिन्नेऽप्यात्मनि आनन्दपदं प्रयुङ्क्ते। दुःखं दुःखानुभवश्च सामग्रीविरहात् मुक्तात्मनि न संभवत इति न्यायोक्तिं वेदान्तोऽपि न विरुणद्धि। आत्मा चेतनः स च मुक्तोऽपि वर्तत एव जडात्मवादारोपणं तु न्यायस्योपरि परिहासकथया, वस्तुतोऽन्याय एव। नैयायिकपरिभाषया वेदान्तात्मनोऽपि जडत्वसिद्धेः। तथा च जडचेतनयोः परिभाषायामेव द्वयोर्भेदो न तु वस्तुनीति ध्येयम् इति।

इत्थञ्च प्रकाशमायान्ती उदयनाचार्यसरस्वती अन्यदपि उपदिशति—

(१) वैदिकं दर्शनम्

अत्र दर्शनानां मूलवाक्यानि परिहारवाक्यानि च समुद्धृत्य भूमिका वर्णिता, वैदिके न्यायदर्शनेऽपि वेदान्तदर्शने इव उपनिषदां गीतायाश्च योजना वर्तते, न तर्कबलेनैव व्यवस्थाप्यते, इति सूचितं भवति।

इदानीं वेदान्तदर्शनस्य प्रस्थानत्रयीं शारीरकभाष्यञ्च विलोक्य जना भ्रमवशमाप्ता यद् वेदान्तदर्शनमेव उपनिषदो व्याख्याति नान्यदर्शनानि। वस्तुतः सर्वाणि वैदिकदर्शनानि उपनिषदो गीताञ्च व्याचक्षते, स्वीयसम्प्रदायसरणिसमृद्धेरभावाद् वेदान्तसम्प्रदायसम्पदाऽभिभूतत्वाच्च तानि व्याख्यानानि अप्रकाशितानि विच्छिन्नानि विलुप्तप्रायाणि च जातानि। शारीरकभाष्यस्य पूर्वपक्षमधीयानस्य प्रेक्षावतो मनसि बलादायात्येव यत् सांख्यदर्शनानुगामिनी उपनिषद्व्याख्या ग्रन्थनिबद्धा वा अध्ययनसरणिनिरूढावश्यमासीत्।

(२) समेषां वैदिकदर्शनानां प्राधान्यम्

इदानीं दर्शनानां भूमिकल्पनाय महान् प्रचारो जायते, अन्तिमं वेदान्तदर्शनमेव दर्शनम्, अन्यानि दर्शनानि वेदान्तस्यैव कमपि भागं पुष्णन्ति मात्रयोपकुर्वन्ति अङ्गानि, यथा न्यायवैशेषिकौ प्रथमकक्षायां ततः सांख्ययोगौ, ततश्च वेदान्तविद्योतनमित्यादि।

अत्र च आत्मतत्त्वविवेके सप्तभूमिवर्णने अन्तिमे न्यायदर्शनं ततः प्राग् वेदान्तस्य स्थानं ततोऽपि प्रथमं सांख्ययोगविवेकस्येति पठ्यत एव। अत इदमवधेयम्—सर्वाणि वैदिकदर्शनानि स्वयं प्रधानानि, स्वीये सम्प्रदाये अन्यदर्शनानि स्वीयप्राक्तनभूमिकायां स्थापयन्ति, स्वयञ्च अङ्गीभवद् अन्यानि स्वाङ्गानि करोति। स्फुटञ्च वेदान्तस्य प्राधान्यवर्णनं विज्ञानभिक्षुणा गौडब्रह्मानन्देन च कृतमुपलभ्यते। ततश्च प्राचीनमिदमुदयनवचसोदितम्। चिरमात्मतत्त्वविवेकपुस्तकमेव विदुषां तिरोहितमभवदिति अस्य वर्णनस्य नाद्यापि प्रचार इति कृत्वैव ममायं प्रयासः। एवमेव सांख्ययोगौ पूर्वमीमांसाञ्च प्रधानीकृत्य भूमिकावर्णनं कर्तुं शक्यते, तत्र च असंभावनाया भावना पाठकैर्नादेया।

(३) वैदिकानामप्येषां भेदमूलं व्याख्याभेदः

अत्र दर्शनानां मूलवाक्यानि परित्यागवाक्यानि च सूचितानि, तत्र मूलवाक्यं प्रधानीकृत्य स्वानुकूलं वाक्यान्तरमाश्रित्य परित्यागवाक्यस्य

अर्थान्तरवर्णनेन विरोधो हीयते, अनुकूलानि च वाक्यानि तद्दर्शनीयत्वेन अवभासमानानि तत्तद्दर्शनस्य प्राधान्यं ख्यापयन्ति । व्याख्याभेदे तु बुद्धिभेदो मूलं भवन् न निवार्यते ।

आधुनिकहिन्दीदार्शनिकपुस्तकेष्वस्य सिद्धान्तस्योल्लेखस्तु दूरे आस्ताम्-एतत्सिद्धान्तविरुद्धानि न्याय्यतमिति कृत्वा विलिखितानीति उपलभ्यते तेन च आङ्गलभाषायामपि एवमेव स्यादित्यनुमितिरायात्यैव । तेन चासत्यस्य विरुद्धस्य प्रचारः, सिद्धान्तालेखनेन ग्रन्थस्य न्यूनता च प्रसरतीति धिया अवश्यं प्रकाशनीयमिति मन्यमान उपहरामीति ।

गुरोः पादपीठे सरोजायिते मे
मनोभृङ्गभावं बहल्लेखदायि,
रसो वा भवेन्नीरसो दोषलेशात्
न दोषज्ञता तस्य दोषाभिधा किम् ।

पञ्चापहोशियारपुरमण्डलसाधुआश्रमविशेश्वरानन्दशोधसंस्थानीये 'विश्वसंस्कृतं' नाम्नि संस्कृतपत्रे प्रकाशितः ।

प्राचीनदर्शनसमन्वयः

दर्शनानां भूमिकां कल्पयित्वा समन्वयस्य विशेषतश्चर्चा व्याख्याने लेखे च चिरात् प्रचलति, सर्वप्रथमं लाहौरस्थराजकीयसंस्कृतमहाविद्यालयप्रधानाचार्याणां स्व० पण्डित-प्रवर-श्री-माधवभाण्डारी-महामहोपाध्यायानां पञ्चत्रिंशतो वर्षेभ्यः प्राग् अहमदावादगुर्जरनगरे प्रवचने एनं समन्वयम् अशृणवम् । तदनन्तरं प्रायः पञ्चदशभ्योऽब्देभ्यः प्राक् संस्कृतं-पत्रे न्यायकुसुमाञ्जलिभूमिका-प्रकाशने पण्डितराज-पद्मविभूषणकाशीस्थ-श्रीराजेश्वरशास्त्रि-द्रविड़महोदयानाम् एतद्विषयकं लेखम् अपठम् । तत्र दर्शन-समन्वयस्य प्रधानतानासीत् परं नैयायिकमूर्धन्योदयनाचार्यमहोदयानां वेदान्तित्वं वेदान्तप्रियत्वं न्यायमपेक्ष्य वेदान्ते विशेषसमादरो वा प्राधान्येन प्रतिपादचोऽभूत्

तत्रत्ये प्रधानविषये मम विरोधः तदानीमेव संस्कृतं-पत्रे प्रकाशितः; तत्रैव च तदनु स्व० महापण्डित-श्रीहरिरामशुक्लमहाशयानां मम च विवेचनायां पञ्चषलेखाः क्रमशो निरसरन्। श्रीपण्डितराजलेखे समन्वयोऽपि बलं समेधयन् विहितोऽभवत्। उदयनाचार्यस्य वेदान्तित्वखण्डनन्तु आत्मतत्त्व-विवेकभूमिकायां न्यायाचार्य-विद्वद्वर-श्रीढुण्ढिराजशास्त्रिलिखितायां प्रकाशितं प्रवर्तते। एतादृशस्य समन्वयस्य मूलान्वेषणे अद्वैतसिद्धिटीकायां गौडब्रह्मानन्दसहोदयानां लेख इति तेषां समुद्धरणेन मिलति। यद्यपि लेखोऽसौ उदयनाचार्यस्य वेदान्तित्वख्यापनपरस्तथाऽपि न्यायस्य प्रथमा सांख्यस्य द्वितीया भूमिकेति निर्दिश्य चरमः पुरुषार्थसाधको वेदान्त इति समन्वयसरणिमपि प्रदर्शयति। एवं हि तस्य सन्दर्भः—

न ग्राह्यभेदमपधूयधियोऽस्ति वृत्तिस्
तद्बाधने बलिनि वेदनये जयश्रीः।
नो चेदचिन्त्यमिदमीदृशमेव विश्वं
तथ्यं तथागतमतस्य कुतोऽवकाशः॥

इति योगाचारखण्डनपरम् आत्मतत्त्वविवेकस्थमुदयनाचार्यस्य पद्यमाश्रित्य 'वेदनये जयश्रीः इत्यंशस्य व्याख्यामकरोत्। बौद्धमतापेक्षया न्यायनये जयः, तदपेक्षया आत्मनोऽसङ्गित्वादिस्वीकारात् सांख्यमते तदपेक्षयाऽपि वेदान्तदर्शने जयोत्कर्षकाष्ठा इत्याद्यवोचत्। तदुपरि श्री ढुण्ढिराजशास्त्री एतावतो बिडम्बनस्य नास्त्यावश्यकता। न्यायवेदान्तदर्शने वैदिके। यदि विज्ञान-वैचित्र्य-संरक्षणाय बाह्यवस्तु-स्वीकारस्तदा न्यायेन पराजयः, यदि बाह्यस्य अतथ्यताऽनिर्वचनीयताऽङ्गीक्रियते तदा वेदान्तेन पराजयः, सर्वथा वैदिकदर्शनस्य विजयः। सर्वथा पराजयपरिहारासंभवे यथानुभूयते व्यवह्रियते च बाह्यं तथैव सत्यमङ्गीकार्यम्, विचारासहत्वालीकत्वादिवादस्य नावकाश इति अभिप्रैति जयश्च न्यायस्येति वर्णयति।

नासदलीकं भासते सदेव भासते, कालसम्बन्धित्वञ्च सत्वम्। असतः संसर्गस्य भ्रमस्थले भानमिति एकदेशिमतम्। ज्ञानं प्रति विषयस्य कारणत्वान्निर्विषयकं ज्ञानं नोत्प्रेक्ष्यते अतीतानागतवस्तूनामपि अन्ततो महाकालसम्बन्धात् बाह्यविषयान् कारणानि विना ज्ञानानि नोत्पत्स्यन्ते, तद्बाधने धियाम् अभावे विषयो न प्रकाशते, अथवा धियो वृत्तेः ज्ञाने विषयसम्बन्धस्य

बाधने सुषुप्तौ मुक्तौ च विषयो न प्रकाशते, तेन निर्विषयकम् आलयविज्ञानं नावसरं लभेत, प्रवृत्तिविज्ञानसन्तानविच्छेदे च कारणाभावान्न विज्ञानान्तरं समुत्प्रेक्षेत । तथा च सर्वथा बौद्धमतस्यावकाशाभावात् वेदनये न्याये जयश्रीरिति मम व्याख्यानम्, अत एव भानं ज्ञानं सविषयकमेवेति न्यायसिद्धान्तो जागर्त्येव । एवमन्यदपि आचार्यवचनं गौडब्रह्मानन्देन वेदान्तश्रद्धाद्योतकतया व्याख्यातम् आत्मतत्त्वविवेकभूमिकायामन्यथाकृतमित्यलं तेषां समुद्धरणेन । एवं दर्शनसमन्वयो गौडब्रह्मानन्दलेखप्रसूतस्तद्विरोधोऽपि चिरादायात: ।

अत्रत्यस्य 'अचिन्त्यम्' इत्यस्य स्थाने 'अनिन्द्यम्' इति मूलपुस्तके पाठो गद्ये धृतश्च । बौद्धमते सर्वं दुःखमिति भावनोपदेशाज् जगन्निन्द्यं वर्तते । सर्वत्र-व्यापक-परमात्मदर्शनेन आनन्दभावनया भवति जगदनिन्द्यमिति अभिप्रायो ध्वन्यते । गौडब्रह्मानन्देन तु अनिर्वचनीयताद्योतनाय अचिन्त्यमिति सम्यगमन्यत । प्रायशो महामुनेर्मधुसूदनसरस्वतीमहाभागस्यापि अद्वैतरत्नरक्षणग्रन्थे उदयनाचार्यकुसुमाञ्जलिकतिपयपद्ये वेदान्तानुकूलं किञ्चित् परिवर्तनं शैलीव लक्ष्यते । दर्शितञ्चेदं किञ्चित् वत्सरद्वयप्राचीने प्रयागस्थसंगमनीपत्रे ।

अत्र च दर्शनसमन्वयस्य मूलान्वेषणे परम्पराप्रदर्शने च मम प्रयासो न तु तस्य युक्तायुक्तत्वविवेचनायाम् । अहन्तु दर्शनानां समन्वयो न संभवतीत्येवं मन्ये । हिन्द्यां संस्कृते च पत्रिकासु असकृत् प्राकाशयञ्च ।

गौडब्रह्मानन्दात प्राक् षोडशशताब्द्यां ब्रह्मसूत्रविज्ञानामृतभाष्ये श्रीविज्ञान-भिक्षुणा स्फुटं दर्शनसमन्वयोऽभिहितः । तत्रापि प्रायो भूमिका वेदान्तस्य प्राधान्यम् अङ्गित्वञ्चैवमेव । परं तस्य तादृशः प्रचारो नास्ति । मायाऽनिर्वचनीयतादिखण्डनपुरस्सरं रामानुजस्य अपृथक् सिद्ध-सम्बन्धमिव ब्रह्मणोऽविभक्तं ब्रह्माद्वैतं व्याचक्षता शाङ्कराद्वैतवेदान्तविलक्षणं वेदान्तदर्शनं प्रतिष्ठापितम् । शाङ्करवेदान्तं प्रधानम् अङ्गिनं व्याकुर्वाणानां दर्शनसमन्वये गौडब्रह्मानन्दस्य पूर्वोक्तो लेख एव मूलं प्रतिभाति ।

सर्वापेक्षया प्राचीन आत्मतत्व-विवेकस्यान्तिमभागे नैयायिकमूर्धन्यश्रीमदुदयनाचार्येण नवम्यां शताब्द्यां समेषां दर्शनानां वैदिकत्वं सर्वापेक्षया न्यायस्य प्राधान्यस्य अप्रचरितचरं प्रदिदर्शयिषितं वर्णितमस्ति । स एव दर्शनसमन्वयः प्राचीनो यत्र वेदान्तोऽपि न्यायस्य अङ्गतामेति । तत्र सप्त भूमयो विरच्यन्ते यत्र सप्तमी भूमिर्न्यायस्यास्ति ।

प्रथमा भूमिः

मुमुक्षुभिरात्मोपासनाऽवसरे मुक्तेः प्रतिकूलान्यननुकूलानि च द्वाराणि विहाय अनुकूलान्येव द्वाराणि प्रवेश्यानीति विवक्षुराचार्य उदयनः कर्ममीमांसकस्य चार्वाकस्य च दर्शने प्रथमा भूमिरिति प्रतिपादयन्ननयोरुद्गमस्य परिहारस्य च उपनिषद्-वाक्यानि सूचयति। तथाहि—'उपास्यमाने तस्मिन् प्रथमं बहिरर्था एव भासन्ते, यान् आश्रित्य कर्ममीमांसोपसंहारश्चार्वाकमत-समुत्थापनञ्च। तत्प्रतिपादनार्थं "पराञ्चि खानीत्यादि"। तद्बाधनार्थं परं कर्मभ्य इत्यादि' इति आ० त० वि०। समेषां चेतनानां बहिर्दर्शनमेव स्वभावः, यतो बहिरर्था ग्रामपशु-स्वर्गादय एव परपुरुषार्थः। तत एव श्रुतिं व्याचिख्यासुरपि पूर्वमीमांसा-कर्मकाण्डभागान् ग्रामपशु-स्वर्गादिफलानेव व्याख्याति; अध्यात्म-प्रधाना उपनिषदःपरित्यजति कर्मशेषताम् अर्थवादतां वा नयति। अतः कर्ममीमांसायाः प्रधानं विषयो बहिरर्था एव नान्तरात्मा। तथा चार्वाकोऽपि मनुते—इन्द्रियावभासिनो बहिरर्था एव परमार्थाः नान्तरात्मानः प्रत्यक्षमेव परमार्थतः प्रमाणं नानुमानादिः प्रमाणाभासः। अत एव श्रुतिरपि आह—पराञ्चि खानि व्यतृणत् स्वयम्भूस्तस्मात् पराङ् पश्यति नान्तरात्मन्—स्वयम्भूर्भगवान् परं बाह्यं गच्छन्ति इन्द्रियाणि असृजत् नान्तरात्मानमेतानि विषयीकुर्वन्ति। चत्वारि भूतानि जगत्सु सारः। तत एव च मदशक्तिवच्चैतन्यसमुद्भवः।

उभयोः परित्यागे श्रुत्यन्तरं कारणम्—कर्मभिर्मृत्युम् ऋषयो निषेदुः प्रजावन्तो द्रविणमीहमानाः। अथापरे मनीषिणः परं कर्मभ्योऽमृतत्वमानशुः। बहिर्मुखा अनात्मज्ञा जनाः सन्तानोत्पादद्वारा सृष्टिं वर्धयन्तो भरणपोषणादचर्थं धनमिच्छन्ति, धनार्थं कर्म कुर्वन्ति कर्मभिः पाप-पुण्य-परम्परया भोगार्थाः जायन्ते म्रियन्ते अथ जन्ममरणपरम्पराव्याकुलाः। अपरे मनीषिण आत्मज्ञानं सम्पाद्य जन्ममरणसरणिं विहाय आत्मज्ञानेन मोक्षसुखं बुभुजिरे इत्यर्थः। तथा च आत्मज्ञानेन परमो मोक्ष एव पुरुषार्थः। पराञ्चि खानीत्यादि श्रुतयश्च एवमुपदिशन्ति—स्वभावत इन्द्रियाणि बहिर्मुखानि, तानि प्रयत्नेन मनोऽधीनानि सम्पादयेत्। मनश्च आत्मनि योजयेत्।

द्वितीया भूमिः

अन्तर्दृष्टौ च ज्ञानं प्रकाशोऽपि परिचितो जायते, ज्ञेया अर्थाश्च अनादिकालादभ्यस्ता एव, परमनयोर्विवेको झटिति न जायते प्रकाश्यविषय-

स्वरूप एष प्रकाशः, नानयोर्भेद इति द्वितीया भूमिः। तथा च मूलस्य अर्थार्थाकारः यमाश्रित्य त्रिदण्डिकमतोपसंहारो योगाचारसमुत्थानञ्च तत्प्रतिपादनार्थनम् 'आत्मैवेदं सर्वम्' इत्यादि श्रुतिः। तद्बाधनार्थम् 'अगन्धरसम्, इत्यादि श्रुतिः।

आत्मा आत्मगुणो ज्ञानं वा श्रुतावात्मपदेन ग्रहीतुं शक्यते। जगदिदं सर्वमात्मरूपमेवेति श्रुतेरर्थः, आत्मनः सर्वान्तर्यामितया जगतश्चेतन-जाततया आत्मशरीरतया वा सर्वमात्मरूपमिति नैकविधस्तात्पर्यार्थो वर्ण्यते। तत्र त्रिदण्डिमतविभेदिनीपुस्तके रामानुजमतं खण्डितं वर्तते। तेन रामानुजमतं त्रिदण्डिमतं प्रतिभाति। तत्र स्फुटतया प्रकाश्यप्रकाशयोरभेदो जगत आत्मरूपत्वं वा न लभ्यते। परं शरीरात्मनोरभेदो जगतश्चेतनशरीरत्वञ्चाभ्युपेयते। ततश्च सर्वं जगद् आत्मशरीरतया आत्मेति संगच्छते।

एवम् अभिनवमपि विज्ञानभिक्षुमतं त्रिदण्डिमतमिव प्रतिभाति। प्रलयदशायां प्रकृतिः जीवश्च ईश्वरेऽविभागेन वर्तेते इति नाद्वैतहानिरित्यादि विज्ञानामृत-भाष्ये विद्यते तथा च प्रकृति-जातमपीदं सर्वं परमात्म-जाततया परमात्मरूपमिति समन्वेति।

तथा अविकृत-परिणामवादिशुद्धाद्वैतमते परमात्म-परिणतं सर्वं परमात्मैवेति समन्वेति।

अथ मायामनभ्युपगच्छतो जगदुपादानत्वञ्च परमात्मनोऽभ्युपेयतो यादवादेरपि मते सर्वम् आत्मा एवेति व्याख्या भवेत्।

योगाचारस्तु बुद्धिमात्मानं मनुते, बुद्धिश्च स्वप्रकाशा बाह्यार्थस्याभावाद् बहिरवभासमानस्य वस्तूनामाकारस्य बुद्धौ वर्तमानतया बुद्ध्यात्मरूपमेवेदं सर्वं जगत् प्रकाशते, न प्रकाशप्रकाश्ययोर्भेदः इति वक्ति, तन्मतस्य स्थापिकेयं श्रुतिः संभवति।

समेषामेषां परिहाराय 'अगन्धरसम्' इति श्रुतिः गन्धरसादिगुणशालि-पृथ्वी जलादिभूतभेदम् आत्मनि प्रतिपादयति। तथा च शरीरशरीरिभावेन उपादानोपादेयभावेन वा यथाकथमपि आत्मनि जगद्रूपत्वं नास्तीति श्रुतेरभ्युपेतम्। नञ्तत्पुरुषव्याख्यानेन गन्धरसयोर्विषयोपलक्षकत्वेन गन्धरसादिभिन्ने आत्मनि तात्पर्यवर्णनेन च विषयविषयिणोः प्रकाशप्रकाश्ययोश्चापि भेदवर्णनेन योगाचारादिमतं श्रुतिविरुद्धमित्यायाति। एवञ्च–'आत्मैवेदम्' इत्यादि-श्रुतेर्ज्ञान-द्वारा आत्म-प्रकाशम्, अथवा विभुत्वपरतया आत्मसंयुक्तमिदं सर्वमिति न्यायनये व्याख्यानं बोद्धव्यम्।

तृतीया भूमिः

आत्मैवेदमित्यादिना विषयिणः प्रकाशस्य सत्ता वर्णिता, अगन्धरस-मित्यनेन च विषयस्याभाव इति ज्ञानमात्रम् आत्ममात्रं वेदं सर्वं, न ज्ञान-भिन्नो विषयो निरूपयितुं शक्यते इति तृतीया भूमिरवतरति । तथा च मूलम्—अथार्थाभावः यमाश्रित्य वेदान्तद्वारमात्रोपसंहारः, शून्यत्व-नैरात्म्य-समुत्थानञ्च । तत्प्रतिपादनार्थम् 'असदेवेदमग्र आसीत्' इत्यादि, तद्बाधनाय 'अन्धं तमः प्रविशन्ति ये केचात्महनो जनाः' इत्यादि च ।

अर्थानां ज्ञान-भिन्नानां विषयाणां प्रतीतिमात्रं व्यवहारमात्रं वा स्वरूपम् । सत्त्वाभावो मिथ्यात्वमिति वेदान्तमतम् । तथा च प्रकाशमात्रं त्रिकालाबाध्यम्, वस्तुनि व्यवहारकालाबाध्यतया व्यावहारिक-सत्ता ।

शून्यवादिनस्तु—यथा योगाचारमते अनिरूप्यमाणा अपि बाह्यार्थाः प्रकाशन्ते तथा ज्ञानाकारताऽपि वस्तूनां निरूपयितुं न शक्यते, तथा ज्ञाना-कारतया बाह्याकारतया चासन्तोऽर्थाः प्रकाशन्ते । एवं विषयनिरूपणाधीन-निरूपणतया विज्ञानमपि असदेव प्रकाशशीलमिति प्रकाशप्रकाश्ययोरुभ-योरपि पारमार्थिकसत्त्वाभाव इति वदन्ति ।

अनादिवासना-परम्परावशाद् अविद्यासंस्कारादीनां सन्ततयः प्रवहन्त्यः सर्वं व्यवहारं सम्पादयन्ति । विज्ञानादीनामाधारभूतः कश्चिदात्मपदार्थो नेहाङ्गीकर्तव्यः, इति बौद्धानां नैरात्म्यवादोऽपि समुत्तिष्ठते । अन्येषां मिथ्यात्वदृष्ट्या आत्मदृष्टिः परिपुष्यतीति धियैव विषयाणां मिथ्यात्वमङ्गी-क्रियते इति सूचयितुं वेदान्तमतोपसंहारमनुक्त्वा द्वारपदं प्रयुङ्क्ते ग्रन्थकारः । शुक्तावसदपि रजतं यथा प्रतीयते अस्तीति व्यवह्रियते च तथा ब्रह्मणि अधिष्ठाने असदेवेदं सर्वं प्रतीयते व्यवह्रियते चेति वेदान्तमतेन श्रुतेरर्थः । शून्यवादादिमते तु सर्वदैव सर्वस्यासतोऽवभासेन प्रागसत्वं श्रुतिप्रतिपादितं तन्मतं बोधयत्येव ।

आत्मज्ञानस्यैव परमपुरुषार्थ-साधनतामुपगायन्ती श्रुतिः अन्धं तम इत्यादिना आत्मनोऽसत्त्ववादिनम् अनात्मज्ञञ्च आत्मघातिनं प्रतिपादयन्ती अज्ञानान्धतमसि जन्म-मृत्युशतसमुद्रमिश्रितकर्मादिपरम्परायां पातयति । तथा च जगतः सत्त्वासत्त्वयोर्व्यवस्थायां न श्रुतेराग्रहः किन्तु आत्मनः सत्त्वम् आत्मज्ञानञ्च मोक्षसाधनमित्यवश्यमभिप्रैति । तेन आत्मभावना यथा वेदान्तिभिराद्रीयते तथा न्यायसम्मतमिति नामयोर्विवादः किन्तु शून्यनै-रात्म्यवादौ तु श्रुतिन्यायविरुद्धतया हेयावेव अनित्यं जगदिदमग्रे

असदेवासीत् पश्चात् कारणकलापात् समुत्पद्यते, यथा वेदान्तिनः 'इदं सर्वं' पदयोरात्मभिन्नं दृश्यमर्थं संकोचयन्ति तथा नैयायिकाः स्थूल जगत्परतां वर्णयन्ति ।

एतावता विषयविषयिणोर्जडप्रकाशयोः प्रकाश्यप्रकाशयोरात्मानात्मनोरुभयोः सत्तायां समागतायां व्यवहारे उभयोर्मिश्रणं किमात्मस्वरूपं जडस्वरूपं वा ? जडस्य च कथं समुद्भवः कथञ्च व्यवहारे मिश्रणं ? इति विवेकार्था चतुर्थभूमिः ।

चतुर्थी भूमिः

तत्र मूलम् । ततो विवेकः, यमाश्रित्य सांख्यमतोपसंहारः शक्तितत्त्वसमुत्थानञ्च । तत्प्रतिपादनार्थम् 'प्रकृतेः परस्तात्, इत्यादि, तद्धानाय 'नान्यत् सत्' इत्यादि इति ।

आत्मा शुद्धबुद्धमुक्तस्वभावः, प्रकृत्यात्मक-जडसम्पर्काद् अविवेकवशात् कर्तृभोक्तृभावादिरनर्थपरम्परा 'सन्तानेन' प्रचलति । वस्तुतो निष्प्रपञ्चस्वभाव एव आत्मा, सुषुप्तौ प्रलये मुक्तौ च जडसम्पर्काभावाच्छरीरेन्द्रियादीनां विरामेण निष्प्रपञ्चभावस्यानुभवादित्यभिप्रायेण सांख्यमतोपसंहारः ।

निष्प्रपञ्चे आत्मनि कथमकस्मात् प्रपञ्चानां समुद्भव इति चिन्तायां शक्तितत्त्वसमुत्थानम् । यथा सांख्यमते परिणामस्वभावा विचित्ररचनापटीयसी प्रकृतिः, रामानुजमते ईश्वराधीनाऽपि प्रायस्तादृशी एव प्रकृतिः, वेदान्तमते अनिर्वचनीयाऽपि अघटितघटनापटीयसी माया प्रकृतिः, प्रत्यभिज्ञा-दर्शने च सर्वविध-परिवर्तनपरिकरपरा स्वयंप्रकाशा शिवे शक्तिः ।

इममेव विवेकं 'प्रकृतेः परस्तात्' इत्यादिश्रुतिर्विदधाति परमाणवो मनोऽदृष्टादिकञ्च न्यायनये प्रकृतिशब्देन विभिन्नव्युत्पत्त्या बोध्यते । सांख्यादिमतेऽङ्गीकृतानां नित्यानां प्रकृतिशक्तिप्रभृतीनां 'नान्यत् सत्' इति श्रुतिविरुद्धत्वमाह । इत्थञ्च यथा सांख्यवेदान्ताभ्यां निष्प्रपञ्च आत्मा स्वीक्रियते तथा न्यायेनापि । विपरीतसंशयविपर्यय-विषयतया अभावेन यथा तयोः पराप्रकाश्यत्वं तथा न्यायेऽपि, आत्मगुणेनैव आत्मा प्रकाशते न परेण परगुणेन वा । निर्विषयेऽपि ज्ञानपदं प्रयुञ्जानौ सांख्यवेदान्तौ आत्मा ज्ञानस्वरूप इति मन्येते । न्यायस्तु निर्विषये न ज्ञानपदं प्रयुङ्क्ते इति न तथा वक्ति इति नाममात्रे विवादोऽकिञ्चित्कर एव । तयोर्मते आत्मस्वरूपं ज्ञानं निर्विषयं न्यायमते आत्मा निर्विषयः इत्थं वस्तुसाम्यम् । सांख्ये बुद्धेरविवेक-

वशादात्मनि प्रपञ्चः प्रतिभासते न तूत्पद्यते, न्यायनये तु शरीरेन्द्रियमनः-प्रभृतिभिरविवेकग्रहात् तेषां सव्यापाराणां सम्पर्कादात्मनि सुखदुःखादिः प्रपञ्चः समुत्पद्यते विलीयते चेति एतावान् विशेषः, विवेकश्च आत्मज्ञानोपयोगी स्वीक्रियत एव।

एवं साम्येऽपि सांख्यस्य सत्कार्यवादो न न्यायसम्मतः, सर्वं कार्यं सदेव, आविर्भावात् प्राक् तिरोभावात् पश्चाच्च सूक्ष्मरूपेण कारणात्मना वा तिष्ठत्येवेति तस्यार्थः। तत्स्वीकारे आत्मोपादानकाः सुखदुःखादयः सूक्ष्मरूपेण सर्वदैव आत्मनि अवतिष्ठेरन्निति निष्प्रपञ्च आत्मा न सिध्येत्। तेन तस्य सत्कार्यवादं 'नान्यत् सत्' इति श्रुत्या न्यषेधत्। आत्मदर्शनमेव पुरुषार्थसाधनतया श्रुतिसम्मतम्, प्रथममुपयोगिन्यपि विवेके प्रतियोगिनोरुभयोर्ग्रहस्यानुपयोगात् केवलात्मज्ञानाभ्यासार्थं पञ्चमीं भूमिं दर्शयति मूले।

पञ्चमी भूमिः

मूलतः केवल आत्मा प्रकाशते। यमाश्रित्याद्वैतमतोपसंहारः, तत्प्रतिपादनार्थम् 'न पश्यति' इत्याहुरेकीभवतीत्यादिश्रुतिः। तद्धानार्थम् 'नाद्वैतं नापि च द्वैतम्' इत्यादि।

विवेकं विवेक-प्रतियोगिनञ्च विहाय केवलस्य आत्मनः सविकल्पकसमाध्या ध्यानाभासो विधेयः, तत्र क्रमशः अभ्यासवशात् समापत्तिसम्पदा एकीभावो भवति। ध्येय-ध्यान-ध्यातॄणामेकाकारतास्फुरणेन केवलं ध्येयमेव स्फुरति। वेदान्तिमते एकात्मभावना जायते। न्यायनये तु समेषां निष्प्रपञ्चात्मनां साम्याच् श्रुत्यात्मभावना सम्पद्यते। तदेव श्रुत्या प्रतिपाद्यते, ध्येय-ध्यात्रोरेकाकारता सम्पद्यत इति श्रुतेरर्थः।

एकाकारतायामपि ऐक्यम् अद्वैतम् तत्र च प्रतियोगितया द्वैतमपि विषयो भवति, अतस्तस्यापि शुद्धात्मविषयत्वाभावात् न मोक्षसाधनतेति नाद्वैतमित्यादिश्रुत्या हेयतोच्यते। भेदकधर्माभावेऽपि भेदस्य नित्यतया न न्यायनयेऽद्वैतम्। किञ्च सविकल्पके शब्दादयोऽपि विषयाः, न तेषामुपयोग इति निर्विकल्पकभावनायै षष्ठीं भूमिं प्रस्तौति।

षष्ठी भूमिः

मूलम्—ततः समस्त-संस्काराभिभवात् केवलोऽपि न विकल्पते। यमाश्रित्य चरमवेदान्तोपसंहारः, तत्प्रतिपादनार्थं 'यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह' इत्यादि सा चावस्था न हेया मोक्षनगर-गोपुराय-

माणत्वात् । अयमर्थः—सविकल्पक-समाध्या केवलात्मभावनया आत्मव्यतिरिक्त-विषयकाणां सर्वेषां संस्काराणाम् अभिभवः अकार्यकारित्वं स्मृत्यजनकत्वमिति यावत् । निर्विकल्पकं ज्ञानं जायते इति नोक्तम्, न विकल्पत इत्युच्यते तेन सूच्यते यत् निर्विकल्पकं ज्ञानमतीन्द्रियम्, न प्रत्यक्षम् । ततो विषयविषयिभावोऽपि न स्फुरति । शुद्धात्मस्फुरणम् । तथा च नाम जातिप्रभृतिविभिन्न-विषयाणां स्मृतेरनुदयात् केवलात्मविषयकमेव ज्ञानं जायते, देशकालोपाधि-जाति-नाम-प्रभृती-नामवच्छेदकानां विशेषणानां वा ज्ञानाभावात् तज्ज्ञानं निर्विकल्पकं भवति, अत एव उक्तं न विकल्पते इति, यथा निर्विकल्पकसमाधौ, निर्विकल्पकसमाधिरपि वृत्तिर्यथा इदं निर्विकल्पकं ज्ञानं वेदान्तिनामपि चरमं सम्पाद्यमिदमेवेति चरमवेदान्तोपसंहार इत्युक्तम् । अखण्डाकारा साक्षात्कारात्मिका ब्रह्मविषयिणी चरभावृत्तिर्भवति प्रत्यक्षविषयकम् आत्मसुखादिविषयकं शब्द-जन्यमपि ज्ञानं वेदान्तिनां प्रत्यक्षमेव । चरमं सम्पाद्यमिदमेवेति चरमो वेदान्तः । ततश्च सकार्यवासनाविद्या निवर्तते इति सिद्धान्तः । तदानीन्तन-निर्विकल्पक-विषयस्य जातिगुणादि-सविकल्पक-विषयस्य आत्मस्वरूपस्य प्रतिपादिका वाचो न भवन्ति । वाचां धर्मपुरस्कारेणैव बोधजनकत्वस्वभावात् । तदेव यतो वाचो प्रभृति श्रुत्योच्यते । यद्यपि वेदान्तिनां चित्तमिव नैयायिकानां नित्यं मनस्तदानीं तिष्ठति । तथापि विषयाभिमुखस्यासंयतस्य मनसोऽप्राप्तिः श्रुतेर्विवक्षिता । मनसेदमाप्तव्यमित्यस्य व्याख्याने वेदान्तिभिरपि एवमेवोच्यते । एषा प्रक्रिया नैयायिकसम्मतेति सा चावस्था न-हेयेत्यनेन सूचितम् । मोक्षो यथा नगरं तथा निर्विकल्पकमिदं ज्ञानं मोक्षस्य द्वारम् एतदन्तरं न्यायवेदान्तयोरुभयोरपि मुक्तिस्वीकारः । मोक्षाव्यवहितपूर्ववर्तित्वादित्यस्य द्वारता ।

सप्तमी भूमिः

तथा च मूलम्—निर्वाणन्तु तस्य स्वयमेव । यामाश्रित्य न्यायमतोपसंहारः । तत्प्रतिपादनार्थम् 'अथ यो निष्काम आत्मकामः स ब्रह्मैव सन् ब्रह्माप्येति, न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति, तत्रैव समवलीयन्ते' इत्यादीनि इति ।

निश्शेष-विशेषगुणोच्छेदसत्वे एव मुक्तेः स्वीकारात् पूर्वोक्तनिर्विकल्पकज्ञानस्यापि नाश आवश्यकः । तदर्थमाह निर्वाणन्तु । तस्य निर्विकल्पकज्ञानस्य विनाशः स्वयमेव भवति न तु तन्नाशकत्वेन तदुत्तरवर्त्तिविशेषगुणस्यान्वेषणम् । अन्यथा तन्नाशकस्याप्यन्वेषणापत्तेः, वेदान्तमते पूर्वोक्तचरमवृत्तेरविद्या-नाशकतया अविद्यानाशे तत्कार्यतया वृत्तेरपि स्वयं नाशः,

कारणान्वेषणे तु पूर्ववर्तिगुणनाशस्य-मनःसंयोगविशेषनाशस्य वा नाशकत्व-कल्पना, एवं निश्शेषविशेषगुणविनाशमेव नैयायिका मुक्तिमभीप्सन्ति अतो न्यायमतोपसंहारः।

वेदान्तनये ब्रह्मण एवोपाधिवशाज्जीवता, उपाध्यपाये जीवस्य ब्रह्मता ब्रह्मणि जीवता वा साधु संगच्छते, न्यायनये तु जीवस्येश्वरभिन्नतया भेदस्य नित्यतया च विशेषगुण-विनाशेऽपि नेश्वरत्वं तथापि निरञ्जनः परमं साम्यमुपैतीति श्रुत्यन्तरात् परमसमतायामेव श्रुतेस्तात्पर्यात् ब्रह्मतापि अत्र ब्रह्मसाम्यमेवेतिरीत्या व्याख्या कार्या, ईश्वराद् विभाजकाः विशेषगुणाः मुक्त-जीवे न सन्तीति तात्पर्यम् अन्यत् प्रायो न्यायवेदान्तयोः समानमेव।

ज्ञानसत्त्वे सांख्यतुलनायामुक्तमेव। वैषयिकसुखं नास्तीतिविषये न्यायवेदान्तयोरैकमत्यम्, न्यायस्तु वैषयिक-सुखेष्वेव लोके व्युत्पत्या सुख-शब्दस्य स्वरसप्रयोगं समीहते तेन मुक्तात्मानमानन्दं न ब्रूते, वेदान्तस्तु वैषयिकसुखभिन्नेऽपि आत्मनि आनन्दपदं प्रयुङ्क्ते। दुःखं दुःखसुखानुभवश्च सामग्रीविरहात् मुक्तात्मनि न संभवत इति न्यायोक्ति वेदान्तो न विरुणद्धि। चेतन आत्मा मुक्तोऽपि चेतन एव। न्यायोपरि जडात्मवादारोपणं तु परिहासकथयाऽन्याय एव वस्तुतः। नैयायिकपरिभाषया वेदान्तात्मनोऽपि जडत्वापत्तिः। तथा च जडचेतनयोः परिभाषायामेव भेदो न वस्तुनीति ध्येयम्। इत्थं प्राचीना उदयनाचार्य-सरस्वती समेषां भारतीयदर्शनानाम् आस्तिकानां नास्तिकानाञ्च समन्वयं विदधति सर्वेषां दर्शनविचाराणां मूल-स्रोत उपनिषद इत्यपि प्रख्यापयति। अस्यामपि शताब्द्यां भूतपूर्व-राष्ट्रपति-श्रीराधाकृष्णन् महोदयेन लिखिते—'बौद्धदर्शनानां मूलस्रोत उपनिषदः' इत्यारब्धे ग्रन्थे बहवो विद्वांसो नानुमता अभूवन्, अत्र तु चार्वाकदर्शनस्यापि मूलमुपनिषद् इत्याशये किं चिन्तयेयुरिति ते एव जानन्तु। अन्यच्च किमु-पदिशति एषा इति समासतः सूचयामि।

वैदिकं दर्शनम्

अत्र दर्शनानां मूलवाक्यानि परिहारवाक्यानि च समुद्धृत्य भूमयो वर्णिताः, वैदिके न्यायदर्शनेऽपि वेदान्तदर्शन इव उपनिषदां गीतायाश्च योजना वर्तते, न तर्कबलेनैव व्यवस्थाप्यते इति सूचयते।

इदानीं वेदान्त-दर्शनस्य प्रस्थान-त्रयीं शारीरक-भाष्यञ्च विलोक्य जना भ्रमवशं-प्राप्ता यद् वेदान्त-दर्शनमेव उपनिषदो व्याख्याति नान्यानि

दर्शनानि। वस्तुतः सर्वाणि आस्तिक-दर्शनानि उपनिषदो गीताञ्च व्याचक्षते। स्वीयसम्प्रदायसरणि-समृद्धेरभावात् वेदान्तसम्प्रदायसम्पदाऽभिभूतत्वाच्च तानि व्याख्यानानि, अप्रकाशितानानि विच्छिन्नानि विलुप्तप्रायाणि च जातानि, शारीरकभाष्यस्य पूर्वपक्षमधीयानस्य प्रेक्षावतो मनसि बलादायात्येव यत् सांख्यदर्शनानुगामिनी उपनिषद्व्याख्या ग्रन्थनिबद्धा अध्ययनासरणि-निरूढा वा अवश्यमासीत्।

सर्वाणि वैदिकदर्शनानि प्रधानानि नाङ्गानि

एवमध्ययनेन मम मानसमेवं समुदसहत—सर्वाणि वैदिकदर्शनानि स्वयं प्रधानानि, स्वीये सम्प्रदाये अन्यदर्शनानि स्वप्राक्तनभूमिकायां स्थापयन्ति स्वयञ्च अङ्गीभवद् अन्यानि स्वाङ्गानि विदधाति। दर्शितमेव वेदान्तस्य प्राधान्यवर्णनं विज्ञान-भिक्षुणा गौड-ब्रह्मानन्देन च कृतम्। ततश्च प्राचीनोऽयं न्यायस्योदयन इति निश्चितम्। न्यायसम्प्रदायस्याभावात् चिरमात्मतत्त्वविवेकपुस्तकस्यैव तिरोधानाच्च अस्य वर्णनस्य नाद्यापि तथा प्रचार इति कृत्वैव ममायं प्रयासः। एवमेव सांख्ययोगौ पूर्वमीमांसाञ्च प्रधानं कृत्वा भूमिका-वर्णनं संभवति। तत्र असंभावनाया भावना पाठकैर्हेया।

वैदिकानामप्येषां भेदमूलं व्याख्याभेदः

दर्शनानां मूलवाक्यानि परित्यागवाक्यानि यथा सूचितानि तत्र मूलवाक्यं प्रधानीकृत्य अन्यानि च तदनुकूलवाक्यानि संगृह्य परित्याग-वाक्यस्यार्थान्तरवर्णनेन विरोधः परिहरणीयः एवं-विधया व्याख्यया दर्शनभेदः व्याख्याभेदे च बुद्धिभेद इति।



पंजाब होशियारपुर मण्डल साधुआश्रम विश्वेश्वरानन्द वैदिक-शोधसंस्थान के 'विश्व संस्कृतं' नामक संस्कृत पत्र के मई अगस्त संयुक्त अङ्क १६७३ ई० में संस्कृतमय प्रकाशित

प्राचीनो दर्शनसमन्वयः हिन्दी

दर्शनों की भूमिका की कल्पना करके समन्वय की विशेष चर्चा व्याख्यान और लेखों में बहुत समय से चलती है, सबसे पहले लाहौर राजकीय संस्कृत महाविद्यालय प्रधानाचार्य स्व० महामहोपाध्याय पण्डित श्रीमाधवशास्त्री भण्डारी महोदय के करीब २५-३० वर्ष पहले अहमदावाद गुजरात शहर में प्रवचन में इस समन्वय को सुना था, उसके बाद १५ वर्ष पहले न्यायकुसुमाञ्जलि की भूमिका के प्रकाशन में पण्डितराज पद्म-विभूषण काशीस्थ श्रीराजेश्वर शास्त्री द्रविड़ महोदय का इस विषय का लेख पढ़ा, उसमें दर्शनसमन्वय प्रधान नहीं था, लेकिन नैयायिक मूर्धन्य उदयनाचार्य महोदय का वेदान्ती होना वेदान्त प्रेम न्याय की अपेक्षा वेदान्त का विशेष समादर विशेषरूप से वर्णित था। उसके प्रधान विषय में मेरा विरोध उसी समय 'संस्कृतं' पत्र में प्रकाशित हुआ, उसी में उसके बाद स्व० महापण्डित श्री हरिराम शुक्ल महोदय और मेरे विचारों में पांच छ लेख निकले। पंडितराजजी के लेख में बलपूर्वक समन्वय भी किया गया था। स्व० न्यायाचार्य पण्डितप्रवर श्रीढुण्डीराज शास्त्री जी से लिखित आत्मतत्त्वविवेक की भूमिका में उदयनाचार्य जी के वेदान्तित्व का खण्डन प्रकाशित है, ऐसे समन्वय का मूल अद्वैतसिद्धि की टीका में गौड़ ब्रह्मानन्द महोदय का लेख है ऐसा उनके उद्धरण से मिलता है, यद्यपि पहले उदयनाचार्य के वेदान्तिकत्व का वर्णन विशेष रूप से करता है तो भी न्याय की पहली, सांख्य की दूसरी भूमिका इत्यादि बताकर अन्तिम पुरुषार्थ का साधन वेदान्त है इत्यादि समन्वय मार्ग को भी दीखाता है। उसका सन्दर्भ इस प्रकार है :—

विषयों के भेद के विना विषयी ज्ञानों का भेद नहीं हो सकता, बाह्य विषयों को नहीं मानने पर बलवान् वैदिक दर्शन की विजय लक्ष्मी होगी, यदि उस वैदिक दर्शन को नहीं अपनाते हो तो अचिन्त्य इस ऐसे ही संसार को सत्य मानो बौद्ध दर्शन का कहां

अवकाश है ? ऐसे योगाचार के खण्डनवाले आत्मतत्त्वविवेक के उदयनाचार्य के वचन को लेकर वैदिकदर्शन की जयश्री है इस अंश का व्याख्यान किया गया है, बौद्धमत की अपेक्षा न्यायमत में जय, उसकी अपेक्षा आत्मा को असङ्गी मानने से सांख्य में विजय उसकी अपेक्षा वेदान्त में विजय की परा काष्ठा है इत्यादि कहा गया है। उसपर श्री ढुण्डीराज शास्त्री जी का लेख नीचे लिखे की तरह है इतनी विडम्बना की क्या आवश्यकता है ? न्याय और वेदान्त दोनों वैदिकनय हैं, यदि विज्ञानों की विचित्रता के लिये बाह्य वस्तु को स्वीकार करें तो न्याय से पराजय होगा, यदि बाह्य को अतथ्य = अनिर्वचनीय माने तो वेदान्त से पराजय होगा, सर्वथा वैदिक दर्शन का विजय है, सर्वथा पराजय का परिहार संभव नहीं होने पर जैसा अनुभव होता है, जैसा व्यवहार होता है, वैसा ही बाह्य वस्तु को सत्य मानो, बाह्य विचार को नहीं सहता, अथवा अलीक है, ऐसे वाद का अवकाश नहीं है, ऐसा मानते हैं और न्याय का जय वर्णन करते हैं।

असत् अलोक का ज्ञान नहीं होता, काल का सम्बन्धि सत् हैं, भ्रम स्थल में असत् संसर्ग का भान होता है यह एकदेशी मत है, ज्ञान के विषय कारण हैं, निर्विकल्पक ज्ञान की उपेक्षा नहीं है, अतीत और अनागतों का भी आखिर में महाकाल सम्बन्ध हैं ही, बाह्य विषयों कारणों के विना ज्ञान नहीं पैदा होंगे, तद्बाधने = बुद्धियों के न होने पर विषयों का प्रकाश नहीं हो सकता, ज्ञान और विषयों के सम्बन्ध का बाध होने पर सुषुप्ति और मुक्ति में विषय का प्रकाश नहीं होता, अतः निर्विषयक आलय विज्ञान को अवसर नहीं मिलेगा, प्रवृत्ति विज्ञानों के सन्तानों का विच्छेद होने पर कारण न होने से दूसरे विज्ञान नहीं होंगे, इस प्रकार सर्वथा बौद्ध मत का अवकाश न होने से वैदिक न्याय दर्शन में जयश्री है ऐसा मेरा व्याख्यान है। इसी से ज्ञान सविषयक ही है ऐसा न्याय सिद्धान्त उजागर है, इसी प्रकार दूसरे आचार्यवचन का भी गौड ब्रह्मानन्द जी ने वेदान्त की श्रद्धा का प्रकाशन के लिये व्याख्यान किया है, आत्मतत्त्वविवेक की भूमिका में उसका निराकरण भी हुआ है, उनके उद्धरण से क्या। इस प्रकार का दर्शन समन्वय गौड ब्रह्मानन्द जी के लेख से पैदा हुआ है तथा उसका विरोध भी चिरकाल से आता है। इतना ही कहना है।

यहाँ 'अचिन्त्यम् के स्थान में 'अनिन्द्यम्' पाठ कुसुमाञ्जलि मूल में हैं, उसका उल्लेख उसके गद्य भाग में भी हैं, बौद्धों के यहाँ सभी दुःख है इस भावना का उपदेश

होने से जगत् निन्द्य है, सर्वत्र विभु परमात्मा के दर्शन से आनन्दभावना के द्वारा जगत् अनिन्द्य है ऐसा अभिप्राय व्यक्त होता है, गौडब्रह्मानन्द जी अनिर्वचनीयता द्योतन के लिये अचिन्त्य पाठ को ठीक माने हैं, प्रायः महामुनि मधुसूदन सरस्वती महोदय का भी अद्वैतरत्न रक्षण ग्रन्थ में उदयनाचार्य के कुसुमाञ्जलि के कतिपय पद्यों में वेदान्त के अनुकूल कुछ परिवर्तन शैली के ऐसा मालूम पड़ता है ? दो वर्ष पहले प्रयाग के संगमनी पत्र में कुछ दिखाया हूँ।

यहाँ मेरा दर्शन समन्वय के मूल के अन्वेषण में तथा उसकी परम्परा के प्रदर्शन में प्रयास है, उसमें क्या युक्त है ? क्या अयुक्त है ? ऐसा विवेचन नहीं करना है, वस्तुतः दर्शनों का समन्वय नहीं संभव है ऐसा मैं समझता हूँ, हिन्दी और संस्कृत पत्र पत्रिकाओं में प्रकाशित भी किया हूँ।

गौड़ ब्रह्मानन्द जी के पहले प्राय सोलहवीं शताब्दी में ब्रह्मसूत्र विज्ञानामृत भाष्य में श्रीविज्ञान भिक्षु महोदय स्फुट दर्शन समन्वय कहें हैं, उसमें भी प्रायः भूमिकायें वेदान्त का प्राधान्य तथा अङ्गित्व ऐसा ही है, किन्तु उसका वैसा प्रचार नहीं है, माया और अनिर्वचनीयता आदि का खण्डन करके रामानुज दर्शन के अपृथक् सिद्ध सम्बन्ध के ऐसा ब्रह्म से अविभक्त ब्रह्माद्वैत का व्याख्यान करते हुए शाङ्कर अद्वैत वेदान्त से विलक्षण वेदान्त दर्शन को स्थापित करते हैं। शाङ्कर वेदान्त को प्रधान अङ्गी मानने वालों के दर्शन समन्वय में गौड़ ब्रह्मानन्द जी का पहले दिया गया लेख ही मूल मालूम पड़ता है।

सभी से प्राचीन दर्शनों का समन्वय नवमी शताब्दी में उदयनाचार्य जी का है, जो आत्मतत्त्वविवेक पुस्तक के अन्तिम भाग में है, सभी दर्शन श्रुति से निकले हैं, सभी की अपेक्षा न्याय का प्राधान्य जो पहले अप्रचलित है उसको दिखाने की इच्छा से वर्णन है, वही दर्शनसमन्वय प्राचीन है. जिसमें वेदान्त भी न्याय का अङ्ग हो जाता है। उसमें सात भूमि बनाई जाती है, जिसमें सातवी भूमि न्याय की आती है।

प्रथम भूमि

मुमुक्षुओं को आत्मा की उपासना के समय मुक्ति के प्रतिकूल और जो मुक्ति के अनुकूल न हों वैसे द्वारों को छोड़कर अनुकुल ही द्वारों में घूसना चाहिये ऐसा कहना

चाहने वाले आचार्य उदयन कर्ममीमांसक और चार्वाक की प्रथम भूमि है ऐसा कहते हुए इनके उद्गम और परिहार के उपनिषद् वाक्यों को सूचित करते हैं, जैसे कि आत्मा की उपासना के समय पहले बाहरी ही वस्तुयें मालूम पड़ती है, जिनको लेकर कर्म मीमांसा का उपसंहार और चार्वाक मत का उत्थान होता है, उसके प्रतिपादन के लिये पराञ्चि खानि इत्यादि श्रुति हैं, और उनके परिहार के लिये 'परं कर्मम्य' इत्यादि श्रुति हैं, ऐसा आत्मतत्त्वविवेक का मूल है, सभी चेतनों का बाहर देखना ही स्वभाव है, क्योंकि बाहरी ग्राम पशु स्वर्ग आदि ही परमपुरुषार्थ हैं, उसी से ही श्रुति का व्याख्यान करना चाहता हुआ भी पूर्व मीमांसा शास्त्र ग्राम पशु स्वर्ग आदि फल वाले कर्मकाण्ड भागों का ही व्याख्यान करता है, अध्यात्म प्रधान उपनिषदों को छोड़ देता है, कर्मकाण्ड का अङ्ग ज्ञानकाण्ड को करता है अथवा अर्थवाद मान लेता है। अतः कर्ममीमांसा का प्रधान विषय बाहरी वस्तुयें है अन्तरात्मा नही, वैसे चार्वाक भी मानता है कि इन्द्रियों से मालूम होने वाले बाहरी पदार्थ ही परमार्थ हैं आन्तरिक नहीं, प्रत्यक्ष ही प्रबल हैं अनुमान आदि नहीं वे प्रमाणाभास हैं, इसीलिये श्रुति भी कहतीं है कि स्वयंभू भगवान् बाह्य विषयों पर जाने वाली इन्द्रियों को बनाये, ये इन्द्रियाँ अन्तरात्मा को विषय नहीं करती, संसार में चार भूत सार हैं, उन्हीं से मदशक्ति के ऐसा चैतन्य का उद्भव होता है।

इनके परित्याग में दूसरी श्रुति कारण बनी, बहिर्मुख आत्मा को नही जानने वाले जन सन्तानों को पैदा करके सृष्टि को बढ़ाते हुए भरण पोषण के लिये धन को चाहते हैं, धन के लिये कर्म को करते हैं, कर्मों द्वारा पाप पुण्यों की परम्परा से भोग के लिये जन्म लेते हैं, और इस जन्म-मरण परम्परा में व्याकुल रहते हैं, दूसरे विज्ञ लोग आत्मज्ञान का सम्पादन करके मरने जीने के मार्ग को छोड़कर आत्मज्ञान से मोक्ष सुख को पाते हैं, और उस प्रकार आत्मज्ञान से परम मोक्ष पुरुषार्थ है, 'पराञ्चि खानि' आदि श्रुतियां ऐसा उपदेश करती हैं कि स्वभाव से इन्द्रियाँ बहिर्मुख हैं, उनको यत्न से मन के अधीन करना चाहिये, और मन का आत्मा से सम्बन्ध करना चाहिये।

दूसरी भूमि

अन्तर्दृष्टि होने पर ज्ञानरूप प्रकाश का परिचय होता है, अनादिकाल से अभ्यस्त ज्ञेय विषय भी मालूम पड़ते हैं, किन्तु इनका शीघ्र विवेक नहीं हो पाता, प्रकाश्य विषय

रूप ही प्रकाश मालूम होता है, इन प्रकाश्य और प्रकाश दोनों का विवेक नहीं ऐसी दूसरी भूमि है। उसी प्रकार मूल है—विषयाकार ज्ञान है, जिसको लेकर त्रैदण्डिक मत का उपसंहार और योगाचार के मत का उत्थान होता है, उसको बताने वाली 'यह सब आत्मा ही है' इत्यादि श्रुति है, उसका बाध करने के लिये 'गन्ध रस नहीं है' इत्यादि श्रुति है।

आत्मा या आत्मगुण ज्ञान श्रुति के आत्मशब्द से ले सकते हैं, यह सब जगत् आत्मरूप ही है ऐसा श्रुति का अर्थ है, आत्मा सभी का अन्तर्यामी होने से, जगत् का चेतन से उत्पाद होने से, सभी को आत्मा का शरीर होने से सभी आत्मस्वरूप है, ऐसा अनेक प्रकार से तात्पर्य का वर्णन होता है, उस पर त्रिदण्डिमतविभेदिनी पुस्तक में रामानुज मत का खण्डन है, उससे रामानुजमत त्रिदण्डिमत मालूम होता है, उसमें स्फुट रूप से प्रकाश्य प्रकाश का अभेद या जगत् का आत्मरूप होना नहीं मिलता, किन्तु शरीर आत्मा का अभेद और जगत् को चेतन का शरीर होना माना जाता है, उससे सभी जगत् आत्मा का शरीर होने से आत्मरूप है ऐसा संगत होता है।

इसी प्रकार नूतन भी विज्ञान भिक्षुमत त्रिदण्डिमत के ऐसा मालूम पड़ता है, प्रलय दशा में प्रकृति और जीव ईश्वर में अविभाग रूप से रहते हैं, इससे अद्वैत हानि नहीं होती ऐसा विज्ञानामृत भाष्य में है, उस प्रकार प्रकृति से पैदा हुआ भी सभी परमात्मा से भी पैदा होने से परमात्मारूप ही हैं ऐसा समन्वय होता है।

उस प्रकार अविकृत परिणामवादी शुद्धाद्वैत मत में भी परमात्मा से परिणत सभी जगत् परमात्मा रूप है ऐसा समन्वय हो जाता है।

अथवा माया को नहीं मानने वाले जगत् का उपादान परमात्मा को मानने वाले यादव आदि के मत में भी सभी आत्मा ही है, ऐसा व्याख्यान हो।

योगाचार तो बुद्धि को आत्मा मानते हैं, वह बुद्धि स्वयंप्रकाश है, बाह्य वस्तु नहीं हैं, बाहर मालूम होने वाले वस्तुओं के आकार बुद्धि में हैं। बुद्धि आत्मा रूप यह जगत् मालूम होता है, ज्ञान और विषयों का भेद नहीं है, ऐसा कहते हैं, उनके मत की स्थापना करने वाली यह श्रुति है।

इन सभी के खण्डन के लिये 'अगन्धरसम्' इत्यादि श्रुति है, गन्ध रस वाले पृथ्वी जल आदि भूतों का भेद आत्मा में बताती है, उस प्रकार शरीर शरीरीभाव

अथवा उपादान उपादेयभाव जिस किसी प्रकार भी आत्मा जगद्रूप नहीं है ऐसा श्रुति का अभिप्राय है, नञ् तत्पुरुष समास द्वारा व्याख्यान से गन्ध रस विषय हैं वे सभी विषयों के उपलक्षक हैं, आत्मा का विषयी ज्ञान में तात्पर्य वर्णन से विषय-विषयी प्रकाश्य-प्रकाश का परस्पर भेद बताया गया, इस भेद वर्णन से योगाचार आदि का मत श्रुतिविरुद्ध है ऐसा सिद्ध होता है, इस प्रकार 'यह सब आत्मा ही है' यह श्रुति ज्ञान द्वारा आत्मा से प्रकाश्य जगत् है, अथवा विभु होने से आत्मा से संयुक्त सभी हैं, इत्यादि रीति से न्यायमत में इस श्रुति का व्याख्यान समझना चाहिये।

तृतीय भूमि

'यह सब आत्मा ही है' इत्यादि श्रुति से विषयी प्रकाश की सत्ता सूचित होती है, 'अगन्धरसम्' इत्यादि श्रुति से विषयों का अभाव मालूम होता है, ज्ञानमात्र या आत्ममात्र सभी है, ज्ञान से भिन्न विषयों का निरूपण नहीं हो सकता, इस प्रकार तीसरी भूमि आती है, उस प्रकार मूल है कि 'यदि विषयों का अभाव है' जिससे वेदान्त के द्वारमात्र का उपसंहार है। शून्यवाद और नैरात्म्यवाद इससे उठता है, उसके प्रतिपादन के लिये 'यह सब असत् ही है' इत्यादि श्रुति है, उसके निषेध के लिए 'जो आत्मा के विद्रोही जन हैं ये घोर अन्धकारमय लोक में प्रवेश करते हैं' इत्यादि श्रुति है।

ज्ञान भिन्न अर्थ=विषयों का ज्ञानमात्र अथवा व्यवहारमात्र स्वरूप है, सत् से भिन्न मिथ्यात्व यह वेदान्त मत है, प्रकाशमात्र तीनों काल में अबाधित सत्य है, प्रकाश-भिन्न जड़ वस्तुओं का व्यवहार काल में बाध न होने से व्यावहारिक सत्ता है।

शून्यवादी तो—जैसे योगाचार के मत में ज्ञान भिन्न बाह्य वस्तुओं का निरूपण न होने से बाह्यार्थ का अभाव है, तो भी बाह्यार्थ का प्रकाश है, उसी प्रकार ज्ञानाकार वस्तुओं का भी निरूपण नहीं हो सकता, इस प्रकार ज्ञानरूप से तथा बाह्यरूप से असत् वस्तुओं का प्रकाश है, विषय के अवभास से विषयि ज्ञान की सिद्धि ज्ञान से विषय की सिद्धि-परस्पर अपेक्षा होने से विज्ञान भी असत् ही प्रकाश स्वभाव है, इस प्रकार विषय-विषयी दोनों की पारमार्थिक सत्ता नहीं है, ऐसा कहते हैं।

अनादि वासनाओं की परम्परा के कारण अविद्या संस्कार आदि की सन्तानें चलती हैं, और भी व्यवहारों को चलाती हैं, विज्ञान आदि का आधार कोई आत्मा

पदार्थ यहाँ नहीं माना जाता, इस प्रकार बौद्धों का नैरात्म्यवाद भी उठता है, आत्म भिन्नों की मिथ्यात्व दृष्टि से आत्मदृष्टि परिपुष्ट होती है, इसी अभिप्राय से विषयों का मिथ्यात्व माना जाता है, इसकी सूचना के लिये ही ग्रन्थकार वेदान्त मत का उपसंहार न कहकर द्वारपद का प्रयोग करते हैं, शुक्ति में नहीं रहने वाले रजत की जैसे प्रतीति और व्यवहार है, उसी प्रकार वस्तुतः ब्रह्म में नहीं रहने वाले जगत् की प्रतीति और व्यवहार है ऐसा वेदान्त मत से श्रुति का अर्थ है, शून्यवाद आदि के मत में तो हमेशा सभी असत् का भान होता है,श्रुति द्वारा प्रतिपादित पहले असत् है ऐसा अर्थ उनके मत को बताती ही है।

आत्मज्ञान ही परमपुरुषार्थ का साधन है ऐसी गाती हुई श्रुति आत्मा को असत् कहने वाले आत्मा को ठीक नहीं समझने वाले को आत्मघाती कहती हैं, सैकड़ों जन्म-मृत्यु की परम्परा रूप समुद्र के कारण कर्म आदि परम्परा में पड़ता है ऐसा बताती है, उस प्रकार जगत् सत् है या असत् है इसमें श्रुति का आग्रह नहीं है किन्तु आत्मा सत् है, आत्मज्ञान मोक्ष का साधन है इतना अवश्य उपदेश करती है, इसमें न्याय और वेदान्त का विवाद नहीं है, वेदान्त में जैसे आत्मभावना का आदर है वह न्यायसम्मत है, किन्तु शून्यवाद तथा नैरात्म्यवाद श्रुति और युक्ति के विरोधी हैं त्याज्य ही हैं, अनित्य यह जगत् पहले असत् ही था, पीछे कारण कलाप से पैदा होता है, वेदान्ती जैसे इदं सर्वं का आत्मभिन्न दृश्य में संकुचित अर्थ करते हैं वैसे नैयायिक स्थूल जगत् में तात्पर्य वर्णन करते हैं।

इतने से विषय-विषयी जड़-प्रकाश प्रकाश्य-प्रकाश आत्मा-अनात्मा की सत्ता सिद्ध हुई है दोनों की समान सत्ता है, किन्तु व्यवहार में दोनों का मिश्रित व्यवहार है, क्या आत्मा का स्वरूप है ? जड़ क्या है ? जड़ का कैसे समुद्भव है ? व्यवहार में दोनों का मिश्रण कैसे हो ?, इसके विवेक के लिये चौथी भूमि है।

चौथी भूमि

उस पर मूल— उसके बाद विवेक आता है, जिसको लेकर सांख्यमत का उपसंहार है, और शक्ति तत्त्व का समुत्थान होता है, उसके प्रतिपादन के लिये 'वह आत्मा प्रकृति से भिन्न हैं' इत्यादि श्रुति है, उसके निराकरण के लिये 'आत्मा से भिन्न सत् नहीं है' इत्यादि श्रुति है।

आत्मा शुद्ध-बुद्ध-मुक्त स्वभाव है, प्रकृति रूप जड़ के सम्बन्ध से भेद नहीं मालूम होने से कर्ता-भोक्ता आदि अनिष्टों की परम्परा सतत चलती है, वास्तव में आत्मा प्रपञ्चों से रहित स्वभाववाली है, सुषुप्ति-प्रलय और मुक्ति में जड़ का सम्बन्ध नहीं होने से शरीर-इन्द्रिय आदि का विराम से निष्प्रपञ्च आत्मा के स्वभाव का अनुभव से सांख्यमत का उपसंहार कहा गया है।

निष्प्रपञ्च आत्मा में कैसे अकस्मात् प्रपञ्च का उद्भव होता है; ऐसी चिन्ता होने पर शक्ति तत्त्व का समुत्थान है, सांख्यमत में जैसे परिणाम स्वभाव वाली विचित्र सृष्टि में प्रवीण प्रकृति शक्ति है, रामानुजमत में ईश्वर के अधीन होती हुई भी प्रायः वैसी ही प्रकृति है, वेदान्त में अनिर्वचनीय भी विलक्षण सृष्टि में निपुण माया प्रकृति है, प्रत्यभिज्ञा दर्शन में शिव में सभी प्रकार के परिवर्तनों को करने वाली शक्ति है।

इसी विवेक को 'प्रकृति से परे' इत्यादि श्रुति विधान करती है, न्यायनयमें विभिन्न व्युत्पत्ति के द्वारा परमाणु-मन अदृष्ट आदि प्रकृति शब्द से समझे जाते हैं, सांख्य आदि के मत में नित्य प्रकृतिः शक्ति आदि को 'दूसरे नहीं' इत्यादि श्रुति से विरुद्ध कहते हैं, इस प्रकार जैसे सांख्य और वेदान्त में निष्प्रपञ्च आत्मा मानी जाती है उसी प्रकार न्यायशास्त्र में भी है, विपरीत संशय और विपर्यय की विषयता के अभाव से जैसे सांख्य और वेदान्त में दूसरे से अप्रकाश्य आत्मा मानी जाती है वैसे ही न्यायमत में भी, अपने गुण से आत्मा प्रकाश करती है न कि दूसरे या दूसरों के गुण से, विषय का अवभास न होने पर भी ज्ञान पद से व्यवहार करने वाले सांख्य और वेदान्त आत्मा को ज्ञान स्वरूप मानते हैं, न्याय तो निर्विषय में ज्ञान पद का प्रयोग नहीं करता इससे वैसा नहीं कहता? इस प्रकार नाममात्र में विवाद कुछ करने वाला नहीं है, उन दोनों के मत में आत्मरूप ज्ञान निर्विषयक है न्याय में आत्मा निर्विषय है इस प्रकार वस्तुओं का साम्य है, सांख्य में बुद्धि के साथ पुरुष का विवेक न होने से आत्मा में प्रपञ्च भासता है उत्पन्न नहीं होता, न्याय मत में तो शरीर, इन्द्रियों से विवेक ज्ञान न होने से शरीर-इन्द्रियाँ अपना काम करती हैं उनसे सुख ज्ञान आदि प्रपञ्च आत्मा में पैदा होते हैं और विलीन होते हैं, इस प्रकार इतना फरक है, आत्मा के ज्ञान का उपयोगी होने से विवेक को न्याय मानता ही है।

इस प्रकार साम्य होंने पर भी सांख्य का सत्कार्यवाद न्यायसम्मत नहीं है; सभी कार्य सत् हैं, आविर्भाव से पहले और तिरोभाव से पीछे भी कार्य सूक्ष्म रूप से रहते हैं; यह सत्कार्यवाद का अर्थ है, उसको मानने पर आत्मा में पैदा होने वाले सुख दुःख आदि प्रपञ्च हमेशा आत्मा में रहेंगे उससे निष्प्रपञ्च आत्मा नहीं सिद्ध होगी, उससे उनके सत्कार्यवाद का 'दूसरा सत् नहीं' इत्यादि श्रुति निषेध की हैं। आत्म-ज्ञान ही पुरुषार्थ का साधन है यह श्रुतिसम्मत है, यद्यपि विवेक पहले उपयोगी है, तो भी विवेक के दोनों प्रतियोगियों का ज्ञान उपयोगी नहीं, इससे केवल आत्मज्ञान के अभ्यास के लिये मूल में पांचवी भूमि दीखाते हैं।

पांचवीं भूमि

मूल से केवल आत्मा प्रकाश है, जिसको लेकर अद्वैत मत का उपसंहार है, उसके प्रतिपादन के लिये 'एक हो जाता है नहीं देखता ऐसा कहते हैं' इत्यादि श्रुति है, उसके खण्डन के लिये 'अद्वैत नहीं द्वैत भी नहीं' इत्यादि श्रुति है।

विवेक और विवेक के प्रतियोगी को छोड़कर केवल आत्मा के ध्यान का सवि-कल्पक समाधि से अभ्यास करना चाहिये, वहां क्रमशः अभ्यास से समापत्ति सम्पत् से एकता हो जाती है। ध्येय ध्यान ध्याता इन तीनों की एकता भासती है, केवल ध्येय ही मालूम पड़ता है, वेदान्ती के मत में एक आत्मा की भावना पैदा होती है, न्यायमत में तो सभी निष्प्रपञ्च आत्माओं के साम्य से श्रुति द्वारा आत्मभावना सम्पन्न होती है, ऐसा श्रुति का अर्थ है।

एक आकार होने पर ऐक्य अद्वैत है, उसमें प्रतियोगि द्वैत भी है, इससे वह भी भावना शुद्ध आत्मा को विषय नहीं करती, वह मोक्ष का साधन नहीं है, इसलिये 'अद्वैत नहीं' इत्यादि श्रुति उसको त्याज्य कहती है, भेद ज्ञान के उपयोगी धर्मों का अभाव होने पर भी भेद नित्य होने से न्यायमत में अद्वैत नहीं है, और भी सविकल्पक समाधि में शब्द आदि भी विषय होते हैं, उनका कुछ उपयोग नहीं है, अत निर्विकल्पक भावना के लिये छठी भूमि का प्रस्ताव है।

छठी भूमि

मूल—सविकल्पक समाधि के अभ्यास से आत्मा से भिन्न के सभी संस्कारों का अभिभव होता है जिससे संस्कार स्मरण नहीं कर पाते, उससे विशेषण नहीं हो पाता,

तब शुद्ध आत्मा का निर्विकल्पक ज्ञान होता है, निर्विकल्पक समाधि हो जाती है, जिसको लेकर वेदान्त का अन्तिम प्रयास समाप्त हो जाता है, उसके प्रतिपादन के लिये 'मन के साथ वाणी नहीं पा सकती, उससे मन और वाणी निवृत्त हो जाते हैं' इत्यादि श्रुति है, उस अवस्था को नहीं छोड़नी चाहिये, क्योंकि मोक्ष रूप नगर के गोपुर के ऐसा है।

यह अर्थ है—सविकल्पक समाधि द्वारा केवल आत्मा की भावना से आत्मा से भिन्न विषयों के सभी संस्कारों का अभिभव होता है, कुछ करने लायक नहीं रहते, स्मृति को नहीं पैदा करते, निर्विकल्पक ज्ञान पैदा होता है ऐसा नहीं कहे हैं विकल्प नहीं होता ऐसा कहे हैं, इससे सूचित होता है कि निर्विकल्पक ज्ञान अतीन्द्रिय होता है प्रत्यक्ष नहीं है उससे विषय और विषयी के भाव का स्फुरण नहीं होता, ज्ञान ज्ञेय में किसी प्रकार भेद नहीं भासता वह शुद्ध आत्मा का स्फुरण है। उस प्रकार नाम जाति आदि विषयों का स्मरण न होने से केवल आत्मविषयक ही ज्ञान पैदा होता है। देश काल उपाधि जाति नाम आदि विषयों का अवच्छेदक रूप से या विशेषण रूप से ज्ञान का अभाव होने पर वह ज्ञान निर्विकल्पक होता है, इसीलिये कहा कि विकल्प नहीं होता, जैसे निर्विकल्पक समाधि में, निर्विकल्पक समाधि भी वृत्ति है जैसे यह ज्ञान है, वेदान्तियों का भी यही अन्तिम प्राप्य है। इसी से चरम वेदान्त का उपसंहार कहा गया, अखण्ड आकार वाली ब्रह्म आकार वाली प्रत्यक्ष वृत्ति होती है, जिसके विषय प्रत्यक्ष है ऐसे आत्मा सुख आदि का ज्ञान शब्द से पैदा होने पर वेदान्तिओं का प्रत्यक्ष ही होता है, अन्तिम प्राप्य यह है इससे अन्तिम वेदान्त है, और उससे कार्य और वासना के साथ-साथ अविद्या निवृत्त हो जाती है, ऐसा सिद्धान्त है, उस समय के निर्विकल्पक के विषय जाति गुण आदि सविकल्पक के विषय आत्मस्वरूप को वर्णन करने वाली वाणी नहीं होती क्योंकि वाणियों का अवच्छेदक या विशेषण धर्म को लगाकर ही बोध पैदा करने का स्वभाव है, यही 'यतो वाचो' इत्यादि श्रुति से कहा जाता है, यद्यपि वेदान्तियों के चित्त के ऐसा न्याय का नित्य मन रहता है, तो भी असंयत मन की अप्राप्ति कही गई है, 'मन से इसको पाना चाहिये' इत्यादि श्रुतियों का व्याख्यान वेदान्ती भी ऐसा ही कहते हैं, यह प्रक्रिया न्यायसम्मत है ऐसा 'उस अवस्था को नहीं छोड़ना चाहिये' इस कथन से सूचित होता है। मोक्ष जैसे नगर है वैसे निर्विकल्पक ज्ञान

मोक्ष का द्वार है, जिसके बाद न्याय वेदान्त दोनों मुक्ति मानते हैं। मोक्ष के व्यवधान रहित पूर्व में यह ज्ञान रहता है इसी से इसको द्वार कहा गया है।

सातवीं भूमि

और उसी प्रकार मूल—उस निर्विकल्पक ज्ञान की समाप्ति स्वयं हो जाती है, जिसको लेकर न्यायमत का उपसंहार है, उसके प्रतिपादन के लिये 'और जो कामना-रहित हैं या आत्मा ही जिसकी कामना है वे ब्रह्म होते हुए ही ब्रह्म को प्राप्त करते हैं, उनके प्राण कहीं निकल कर उपर नहीं जाते, आत्मा में ही लीन हो जाते हैं, इत्यादि श्रुति वचन हैं।

सम्पूर्ण विशेष गुणों का उच्छेद होने पर ही मुक्ति मानी जाती है, उसके अनुसार पूर्ववर्णित निर्विकल्पक ज्ञान का नाश आवश्यक हैं। उसी के लिये कहते है कि 'उसका निर्वाण स्वयं है' उस निर्विकल्पक ज्ञान का नाश स्वयं है, उसका नाशक आगे होने वाले विशेष गुण की खोज नहीं है, अन्यथा नाशक के नाशक की भी आपत्ति आ जाय। वेदान्त मत में पूर्वोक्त चरमवृत्ति अविद्या का नाशक है, अविद्या का नाश होने पर उसका कार्य होने से वृत्ति का भी स्वयं नाश है, नाश का कारण खोजना हो तो पहले रहे विशेष गुण का नाश अथवा मन के संयोग विशेष का नाश नाशक माना जाय। इस प्रकार नैयायिक सम्पूर्ण विशेष गुणों के नाश को मुक्ति मानते हैं, इसी से न्यायमत का उपसंहार कहा गया।

वेदान्त में ब्रह्म ही उपाधि लगने में जीव हो जाता है, उपाधि के नाश से जीव को ब्रह्म हो जाना या उपाधि से ब्रह्म को जीव होना ठीक संगत होता है, न्यायमत में जीव और ईश्वर का भेद है, भेद भी नित्य है, विशेष गुणों के नाश से भी जीव ईश्वर नहीं हो सकता, तो भी मिथ्या ज्ञान से रहित जीव परम समानता को पाता है इत्यादि दूसरी श्रुतिओं के अनुसार पहली श्रुति का तात्पर्य परमसाम्य में रखा जायेगा, उस प्रकार पहली श्रुति के ब्रह्म शब्द का ब्रह्म सदृश ऐसी व्याख्या करनी चाहिये। ईश्वर से भेद सिद्ध करने वाले विशेष गुण मुक्त जीव में नहीं रहते इतना ही तात्पर्य है, और तो प्राय न्याय वेदान्त का समान है।

ज्ञान है या नहीं ? यह तो सांख्य की तुलना में कहा ही गया है, विषय सम्बन्धी सुख नहीं है, इस विषय में न्याय वेदान्त दोनों का एकमत है, न्याय तो लोकव्यवहार

से सुख पद की शक्ति विषयसुख में ही मानता हुआ विषयसुख में ही सुख शब्द का स्वारसिक प्रयोग चाहता है, इससे मुक्त आत्मा को आनन्द नहीं कहता, वेदान्त तो विषयसुख से भिन्न आत्मा में भी आनन्द पद का प्रयोग करता है, दुःख या दु.ख सुख का अनुभव मुक्तात्मा में नहीं रहता ऐसे न्याय के कथन का वेदान्त विरोध नहीं करता। चेतन आत्मा मुक्त होने पर भी चेतन ही है, न्याय के उपर जड़ात्मवाद का आरोप परिहास दृष्टि से अन्याय ही है, वास्तविक नहीं है, न्यायपरिभाषा से वेदान्त की आत्मा में जड़त्व की आपत्ति होगी; इस प्रकार जड और चेतन की परिभाषा ही में भेद है वस्तु में नहीं ऐसा ध्यान देना चाहिये, इस प्रकार प्राचीन उदयनाचार्य की सरस्वती सभी आस्तिक दर्शनों का समन्वय करती हुई, सभी दार्शनिक विचार धाराओं का मूल स्रोत उपनिषद हैं यह भी प्रसिद्ध करती है, इस शताब्दी में भी भूतपूर्व राष्ट्रपति श्री राधाकृष्णन् महोदय से लिखित 'बौद्ध दर्शनानां मूलस्रोत उपनिषदः' ग्रन्थ पर अनेक विद्वान् सहमत नहीं हुए, यहां तो चार्वाक दर्शन का भी मूल उपनिषद् कहा गया, ऐसे अभिप्राय पर वे क्या सोचेंगे सो वे ही जाने, और भी संक्षेप से क्या सूचित करती है ? उसकी सूची देता हूं।

वैदिक दर्शन

यहाँ दर्शनों के मूलवाक्य तथा परिहार वाक्य का उद्धरण देकर भूमिआँ बनाई गई हैं, वैदिक न्याय दर्शन में भी वेदान्त के ऐसी उपनिषद् और गीता की योजना है, केवल तर्क बल से पदार्थों की व्यवस्था नहीं है यह भी सूचित होता है।

इस समय वेदान्त की प्रस्थानत्रयी तथा शारीरकभाष्य को देखकर लोग भ्रम में पड़ जाते हैं कि वेदान्त दर्शन ही उपनिषदों का व्याख्याता है दूसरे दर्शन नहीं, वास्तव में सभी आस्तिक दर्शन उपनिषद् और गीता का व्याख्यान करते है, अपनी सम्प्रदाय सरणि की समृद्धि न होने से तथा वेदान्त सम्प्रदाय सम्पत् से अभिभूत होने के कारण वे व्याख्यान प्रकाशित नहीं हुए, छिन्न भिन्न हुए, प्रायः विलुप्त हो गये, शारीरक भाष्य के पूर्वपक्षों को पढते हुए प्रतिभा वाले के मन में अवश्य आयेगा कि सांख्य दर्शन के अनुसार उपनिषद् व्याख्या ग्रन्थरूप में अथवा पठन-पाठन से अवश्य प्रसिद्ध थी।

सभी वैदिक दर्शन प्रधान हैं किसी के अङ्ग नहीं हैं

ऐसे अध्ययन से मेरे मन में ऐसा उत्साह हुआ कि सभी वैदिक दर्शन स्वयं प्रधान हैं, अपने सम्प्रदाय में दूसरे दर्शनों को पहली भूमिका में रखते हैं, और स्वयं अङ्गी होते हुए दूसरे दर्शनों को अपना अङ्ग करते हैं, विज्ञान भिक्षु तथा गौड ब्रह्मानन्द से किया गया वेदान्त का प्राधान्य वर्णन दिखाया ही गया, उन लोगों से उदयनाचार्य प्राचीन हैं यह निश्चित है, न्याय का सम्प्रदाय नहीं होने से बहुत समय तक आत्मतत्त्व विवेक पुस्तक को ही छीपे रहने से इस वर्णन का आज भी वैसा प्रचार नहीं है, इसी से मेरा यह प्रयास है ऐसे ही सांख्य योग पूर्व मीमांसा को लेकर भी भूमिका का वर्णन संभव है, इसमें असंभव की भावना पाठकों को छोड़ देना चाहिये।

इन वैदिक दर्शनों के भी भेद का कारण व्याख्याभेद है

दर्शनों के मूलवाक्य तथा परिहार वाक्य जैसे सूचित हैं, वहाँ मूल वाक्यों को प्रधान करके और दूसरे मूल वाक्यों के उपयोगी वाक्यों का संग्रह करके परित्यागवाक्यों का दूसरा अर्थ करके विरोध का परिहार करना चाहिये, ऐसी व्याख्याओं से दर्शनों में भेद हुआ, व्याख्या भेद में बुद्धि भेद कारण है ही इति।



सारस्वती सुषमा

सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयानुसन्धानपत्रिका

३० वर्षः]   मार्गशीर्षफाल्गुनपूर्णिमे, वि० सं० २०३२   [३-४ अङ्कौ

आत्मदर्शनम्

ईशः प्रसीदतु नु मानवतां ददातु स्वार्थादिदोषशमनं समतां दधातु ।
लोभप्रमादमदमर्दनमातनोतु धैर्यंक्षमाशमदमादिगणं करोतु ॥ १ ॥

न्यायाम्भोजनिमानना श्रुतिशिरो हस्ते दधाना नवा
प्राचीनाऽपि समन्वयामृतरसौ पीनस्तनौ बिभ्रती ।
नैरात्म्यस्य निरासिनी मतिमतां मोदाय सद्भासिनी
प्राचार्यस्य सरस्वती विजयते शास्त्रार्थहंसाश्रया ॥ २ ॥

अध्ययनप्रियस्य जिज्ञासाविष्टस्य आपाततः 'आत्मा वाऽरे द्रष्टव्यः, श्रोतव्यः, मन्तव्यः, निदिध्यासितव्यः' इत्यादय उपनिषदामात्मदर्शनवाचः समुपतिष्ठन्ते । 'अरे' इति सम्बोधनबलेन 'श्रोतव्यः' इत्यादिदर्शनोपायप्रदर्शनेन च व्युत्पन्नो ग्रन्थोऽस्यात्मदर्शने महतीमास्थामवदधाति, आत्मदर्शनमवश्यमधिकारिणः समीहितसाधनमिति निश्चिनुते च । ततः परमात्मानमात्मीयञ्च परिचेतुं चेष्टते, पश्यति चात्मनो विस्तारम् । यथा ब्रह्मसूत्रशारीरकभाष्ये—'पुत्रकलत्रादिषु विकलेषु सकलेषु वा अहमेव विकलः सकलो वेति श्रीशङ्करभगवतो वचः । यथाबुद्धि वाराणसेयः, उत्तरप्रदेशीयो भारतीयो वा अहमात्मानमात्मीयं वा अभिमनुते । अन्तर्दृष्टिः प्रयाससाध्या नोदेति, 'पराञ्चि खानि व्यतृणत् स्वयंभू'रित्यादिरीत्या स्वभावत इन्द्रियाणि बहिर्मुखानि बहिरर्थान् अवलोकयन्ति । तत्रैव च आसक्ता भवन्ति ।

यथा चार्वाकाः—अर्जितव्यम्, भोक्तव्यम्, शरीरं शरीरसम्बन्धीनि च यावन्ति रक्षणीयानि, अनरञ्जनीयानि च, 'आत्मा वै जायते पुत्रः' इत्यादि-

रीत्या पुत्रादिसन्ताना उत्तरजन्मानि गृहस्य कुटुम्बस्य समाजस्य राष्ट्रस्य च नीतय इह जन्मनि स्वसुखाय। परजन्मनि च सन्तानसमृद्धये सर्वथाऽनुष्ठेयाः, पारिवारिक-सामाजिक-राजकीय-दण्डभिया चानीतयोऽनाचरणीयाः। सांसारिकादरसन्मानादिप्राप्त्यर्थं दया, औदार्यञ्च यथाशक्यमादातुं प्रयतनीयम्, स्वकर्मकौशलाय मनसोऽवधानतादयोऽध्यात्मसम्पदोऽपि आत्मनि निधेयाः, उत्तमतामर्जयितुं धृतिक्षमादिमानवगुणा अप्यावश्यका एव। प्रत्यक्षं प्रत्यक्षमूलकञ्च सर्वं प्रमाणम्।

ये च प्रत्यक्षमेव चार्वाकस्य प्रमाणम्, नानुमानादीनि इति सङ्गिरन्ते, ते न अन्वेषणशीलाः, तत्त्वसङ्ग्रहकमलशीलटीकायां चार्वाकसाम्प्रदायिकस्यैकस्य नामग्राहमनुमानमपि प्रमाणमुपलभ्यते। विनाऽनुमानादिकं कथं व्यवहारो निर्वहेत्? कथं स्याद् दार्शनिको यो व्यवहारमपि न साधयेत्। तस्मान्न कश्चिद् विलक्षणो मानवश्चार्वाको नाम, किन्तु अस्मास्वेव शते पञ्चनवतिर्नवतिर्वा चार्वाकाः। न्यायभाष्ये 'अन्वीक्षा' शब्दनिर्वचनावसरे प्रत्यक्षागमाभ्यामीक्षितस्य अनु-ईक्षणम्-अन्वीक्षाम् अवोचत्। चार्वाकस्य कृते तु प्रत्यक्षेणेक्षितस्य अनु ईक्षणम् अन्वीक्षा। एतावानेव विशेषः, आगमप्रणयिनः प्रामाण्यसंशये साक्षात् परम्परया वा प्रत्यक्षागमौ मूले अन्विष्य निश्चिन्वन्ति। अनुमितिजनकव्याप्तिग्रहे प्रत्यक्षमूलकम्, आगममूलकञ्च तर्कमुपस्थापयेयुः। चार्वाकाश्च साक्षात् परम्परया वा प्रत्यक्षं मूलं प्रत्यक्षमूलकं तर्कं वोपस्थापयेयुः। तथा च दार्शनिकविचारप्रारम्भे प्रथमं बहिर्दृष्टौ चार्वाक उदेति।

कर्ममीमांसा

एवमेवान्तर्दृष्टिविहीना बहिरर्थदृष्टय आस्तिका वैदिकाः कर्मभ्यः कुशलं कामयमानाः स्वर्गं नरकञ्च श्रद्दधतो जीवस्य जन्मान्तरं लोकान्तरञ्च स्वीकुर्वन्तो ग्रामपशुप्रभृतिफलकान् यागान् विधातुं वेदस्य कर्मकाण्डभागानेव व्याचख्युः, ज्ञानकाण्डञ्च परितत्यजुः, कर्मकाण्डशेषतां वा निन्युः।

निवृत्तिमार्गस्योपक्रमः

बहिर्दृष्टौ बहवो दोषा अवाभासन्त, परदोषानेव पश्यन्ति, स्वदोषान् नानुसन्दधते। परमपराधिनं मन्यमाना भृशं कलहायन्ते, येन संहतिर्न भवति, पारिवारिकम्, ग्रामीणम्, जनपदीयम्, सामाजिकं वा सङ्घटनं न

जायते। आत्मदर्शने च मयि के के दोषाः, परो मामपेक्ष्य दोषेषु समानो न्यूनोऽधिको वेति विचिकित्सा जायते। समो मित्रं न्यूनदोषो महान् आदरणीयः, कश्चिदेवाधिकदोषभाक् शत्रुरुपेक्षणीयो वा भवेत्।

भोगेषु समानताकलहः

समे भोगलिप्सवो भोगेषु समानतामभिवाञ्छन्ति, विद्या वयोऽनुभवः, श्रमः, सहनशक्तिः, शीतोष्णसहिष्णुताप्रभृतयो गुणा परेषु कीदृशाः कियन्तश्च? ममापेक्षया अधिका न्यूनाः समा वा इत्यविचार्यैव समादरं समीहन्ते। ततः कलहोऽशान्तिश्च जागर्ति। आत्मात्मीयविवेकदृष्टौ तु भूयसा एते कलहा शाम्येयुः।

परस्य कीदृशेनाचारेण मम दुःखम्? तादृशेन ममाचारेण परस्यापि दुःखं स्यात्। यथाहं दुःखदायिनं द्वेष्मि, तथा परोऽपि दुःखदायिनं विद्विष्यात्। अतः परस्य क्लेशकरं कर्म न करणीयमिति, समाजतत्त्वबिन्दुः शुष्यति, समाजो नश्यति, स्वपरदोषगुणविवेचनहानादानादि विना कथं राष्ट्रं सङ्घटितं सुरक्षितं वा भवेत्?

यथाऽधुनोत्कोचादिभ्रष्टाचारस्य भूयान् कोलाहलः। सभायामुत्कोचविरोधं भाषन्ते, परं स्वयमाचरन्ति, न केचन वेतनेन तुष्यन्ति। अनुचितरीत्यापि उपरितम् आयं विदधति, बहुधनमर्जयन्तोऽपि रात्रिंदिवं धनार्जने व्यग्राः। गतस्य दशानामपि वर्षाणां स्वजीवनस्य क्रमिकानुसन्धानेऽसमर्थाः, क्षणभङ्गुरं तस्य जीवनं कल्पस्थायि प्रतिभाति, भोगं भोगसामग्रीञ्च नित्यां मनुते. चञ्चलामपि अचलां पश्यति।

अन्तर्दृष्टौ तु सद्विचाराः समीचीनतर्काश्चावभासेरन्। अनुचितलाभेषु अधिका हानिः स्फुरेत्, एकान्तभोगः शक्तिक्षयकरोऽङ्गीक्रियेत, शास्त्रश्रद्धाद्वारेण 'तेन त्यक्तेन भुञ्जीथा मा गृधः कस्यस्विद् धनम्' इति त्यागपूर्वको भोगः समाद्रियेत। धृतिः क्षमेत्यादिमानवगुणाः कायिकवाचिकमानसिकशक्तयो व्यक्तेः समाजस्य राष्ट्रस्य च हितकरा उत्पादनवृद्धिकरा इत्यादि सिध्येरन्। अत एव भगवती उपनिषद् आत्मदर्शने बलं ददाति। दृष्टैरुपायैर्न दुःखत्रयस्य एकान्तात्यन्ततो निवारणम्। वैदिककर्मानुष्ठानमपि अविशुद्धिक्षयातिशययोगि प्रायस्तथैवेति लौकिकैर्वैदिकैश्च एभिरुपायैरपरितुष्यन्तोऽध्ययनेऽन्वेषणे च प्रवृत्ताः—

कर्मभिर्मृत्युम् ऋषयो निषेदुः प्रजावन्तो द्रविणमीहमानाः ।
अथापरे मनीषिणः परं कर्मभ्योऽमृतत्वमानशुः ॥

इत्यादिश्रुतिषु आस्थां दधुः ।

द्वितीया भूमिः

ऋषयो द्रष्टारोऽपि बहिरेव नान्तरात्मानः प्रजासृष्टिः समेधयन्तस्तेषामुपयोगाय द्रव्यार्थं चेष्टमाना जराजन्ममरणपरम्परां निषेदुः । अथ तेष्वेव केचनापरे मननशीलाः कर्मफलेभ्योऽनित्येभ्यः परं नित्यममृतत्वं मोक्षसुखं प्रापुः । सत्यं बहिर्मुखानीन्द्रियाणि परं बहिर्वस्तुषु दोषदर्शनेन वैराग्यात् मनोऽधीनानीन्द्रियाणि कर्तव्यानि, मनश्च आत्मनि अवस्थापयेत् प्रत्यक्षायेति मार्गः प्राचीकरत् । अन्तर्दृष्टावपि काठिन्यं परिससार । अन्तःशरीराभ्यन्तरे आत्माऽऽत्मज्ञानं वा प्रकाशः, अर्थश्च बहिर्विदूरे प्रकाशमाप्नोति । कथमनयोर्विदूरस्थयोः सम्बन्धः, येन प्रकाश्यप्रकाशभाव आयात् । विदेशीयदर्शनेष्विदं समतया कतिपयदर्शनोत्थानस्य बीजं भवति । यद्यपि कतिपये तत्र बाह्यादाभ्यन्तरस्य समुत्थानम्, अपरे आन्तराद् बाह्यस्य सृष्टिरित्यपि वदन्ति, तथाप्यान्तर्बाह्ययोः सम्बन्धसमस्या महती दर्शिता ।

भारतीयदर्शनेषु दर्शनोत्थापकतया नेयं समस्योट्टङ्किता, परम् अद्वैतसिद्धौ ज्ञानविषययोः दर्शनान्तरीयान् कतिपयसम्बन्धान् खण्डयित्वा आध्यासिकसम्बन्धो निर्णीतः, तेन प्रतिभाति भारतीयदर्शनानामपि परस्परं सिद्धान्तभेदस्येयं समस्या मन्थरां चेष्टामगृह्णात् । अत्र तु आत्मनो विभुत्वाङ्गीकारेण सर्वत्र विषयसम्बन्धेन समाहिता भवति । जीवस्य अणुत्ववादिनोऽपि ज्ञानगुणस्य महिमानं व्यापिनमङ्गीकुर्वत एव । एवमपि सर्वत्र आत्मप्रकाशस्य प्रकाश्यस्य च सत्त्वाद् जले दुग्धमिव मिश्रणं सञ्जातं विविक्तस्वरूपं दुःखग्राह्यं सम्पन्नम् । तेन च वैदिकस्य वेदान्तमतस्य द्वारमुद्घाटितम्, विषया हि व्यवहारमन्तरा असत्प्रायाः । ज्ञानं विना नावतारो विषयाणां व्यवहारे । ज्ञानादतिरिक्ता विषया निरूप्यमाणा नावतिष्ठन्ते । तेन प्रकाशात्मनि ज्ञानेऽध्यस्ता विषया रज्जुभ्यः सर्प इव न ज्ञानाद्भिन्ना मिथ्या अवभासमानशरीरा इति । 'आत्मैवेदं सर्वम्' इत्यादयः श्रुतयोऽत्र मार्गदर्शिका जायन्ते । आत्मैव एकः सन् अन्ये च प्रतीयमानाः सर्वे आत्मनैव सन्त,, न आत्मसत्तातिरिक्तसत्ताशालिन इति तस्यार्थः ।

विशिष्टाद्वैतिनः 'समेषामात्मभूतस्य परमात्मनः शरीरमिदं सर्वम्' इत्यादिरीत्या शरीरशरीरिभावेन व्याचक्षत, अभेदव्यवहारस्य शरीरशरीरिणोऽव्याहतत्वात्। अविभागवादी विज्ञानभिक्षुर्विज्ञानामृतभाष्यरीत्या प्रलयदशायां प्रकृतिजीवौ ईश्वरेऽविभागेन वर्तेते इति वदन् आत्माविभक्तम्, आत्मरूपं वा जगत् सर्वमिति मन्येत। मायामनभ्युपगच्छन् परमात्मनो जगदुपादानत्वञ्च स्वीकुर्वन् यादवादिरपि सर्वमात्मरूपमिति स्वीकुर्यादेव। 'कुण्डलं सुवर्णम्' इत्यादिरिवाधिभौतिकजगद्रूपेण परिणतोऽपि परमात्मा अविकार्येवेति साधयन् शुद्धाद्वैती परमात्मस्वरूपं जगन्मनुत एव। जडचेतनयोः प्रकृतिपुरुषयोर्वा सर्वत्र व्यापनाद् मिश्रणे दुग्धं जलमितिवत् सर्वमिदमात्मा, एष सर्वत्र आत्मेति वा साङ्ख्यन्यायौ प्रायो व्याख्यास्यतः।

योगाचारः

अवैदिको योगाचारस्तु "आत्मैवेदं सर्वम्" इत्यादिश्रुतिवाक्यं स्वानुकूलं मेने, अनुससार व्याचख्यौ च। आन्तरा नानाविधानां विज्ञानादीनां क्षणिकानां सन्ततयः प्रवहन्ति। त एव विज्ञानादय आत्मा, तद्रूपमेव जगत्सर्वम्। आन्तरमेव बहिर्वदवभासते, विज्ञानमेव प्रकाशः न प्रकाशातिरिक्तं प्रकाश्यम्। बाह्याकारविशेषोऽपि अवभासमानान्तरस्यैव विज्ञानस्य, विशेषाकाराकारितानि विज्ञानानि प्राक्तनस्वकारणमहिम्ना जायन्ते। एवं पूर्वपूर्ववर्तिकारणापेक्षायां बीजाङ्कुरवदनादिरयं प्रवाहो विशेषाकाराणां विज्ञानानाम्।

तृतीया भूमिः

अतः परं विवेचयतां जिज्ञासूनां पुरतः 'अगन्धरसम्, अस्थूलम्, अनणु' प्रभृतयः श्रुतयो विवेचनीया अभवन्। ये च पूर्वोक्ताः प्रकाशातिरिक्तं प्रकाश्यमनङ्गीकुर्वाणास्ते तु प्रकाशातिरिक्तानां गन्धरसादीनां प्रकाशमानानामप्यभावं पारमार्थिकं निरूपयन्त्य इमाः श्रुतयस्तेषां मिथ्यात्वमभिप्रायन्तीति मेनिरे।

योगाचारस्तु प्रकाशमानानां गन्धरसादीनामभावमभिधत्ते। श्रुतिस्तन्नूनं बाह्यानामभावं वक्ति, प्रतीतयस्तु स्वकारणायातविशेषाकाराकारिता इति स्वमतेन योजयति। ये च वैदिका द्वैतवादिनः प्रकाश्यवस्तुनो मिथ्यात्वं ज्ञानाकारतां वा नाङ्गीकुर्वन्ति, तेषां कृतेऽपि इमाः श्रुतयोऽनुकूला द्वैतप्रतिपादिका भवन्ति। यथा साङ्ख्यस्य प्रकाशः पुरुषचैतन्यं प्रकाश्यप्रकृति-

प्राकृतिकवस्तुविषयेभ्यो भिन्नं गन्धरसादिज्ञानम्, एवं न्यायोऽपि आत्मानम्, आत्मगुणं ज्ञानञ्च भूतभौतिकविषयेभ्यो भिन्नम्, प्रकाशातिरिक्तसत्तावन्तश्च प्रकाश्या विषया इति च साधयति। विशिष्टाद्वैतोऽपि भिन्नसत्तां स्वीकृत्य दवाचित्कमभेदव्यवहारं शरीरशरीरिभावेन निर्वाहयति।

ततः परम् 'असदेवेदमग्र आसीत्' इत्यादौ विचारकाणां जिज्ञासूनां दृष्टिपातो जातः। वेदान्तिनः—असतां शशशृङ्गादीनां ज्ञानं न भवति। अतो दृश्यमानं जगद् असद्भिन्नं परमार्थदशायां बाधितत्वाच्च सद्भिन्नमनिर्वचनीयम्। व्यवहारदशायां सदेवावभासते। तेन तस्य पूर्वावस्थाऽपि सर्वथाऽसद्रूपा न सम्भवेत्। अतः 'कथमसतः सज्जायेत' इति श्रुतिरपि प्रतिवदति। तेन अनिर्वचनीयं नामरूपाभ्याम्, अव्याकृतं वा असच्छब्दार्थं व्याचक्षते।

योगाचारभूमिकायामेव वर्तमानाः कतिपयेऽनया असन्मूलविचारधारया शून्यवादे नैरात्म्यवादे च प्रवतेरुः। योगाचारभूमिकायां ज्ञानं विना व्यवहारमलभमाना बाह्या ज्ञाननिरूपणाधीननिरूप्यत्वात्, ज्ञानभिन्नत्वेनानिरूप्यत्वाच्च विषया असन्तोऽवभासन्ते यथा तथा विषयावभासं विना ज्ञानस्यापि अनिरूपणात्, ज्ञानानां निर्विषयत्वे मानाभावात्, विषयाकारनिरूपणाधीनाकारत्वाच्च, असन्ति एव विज्ञानान्यपि संवृत्तिसत्त्वाच्च बाह्यमिवाभ्यन्तरं व्यवहारसाधकं न सर्वथाऽबाध्यं परमार्थसत् किमपीति निश्चिक्युः।

यदा आन्तराणि ज्ञानसुखादीन्येव सन्तानीनि असन्ति, तदा तेषां गुणत्वकल्पनया तदाधारभूतः स्थिर आत्मेति नैयायिकानां कल्पना निरालम्बनेति नैरात्मवादं दृढं कुर्वन्। अन्ये वैदिका व्याख्यातारः कथमसतः सज्जायेतेत्यादिना श्रुतिरेवासन्मूलवादं निराकरोतीति नात्र आतस्थिरे। एष्वेव केचनाग्रे इदं दृश्यं स्थूलं जगद् असदप्रत्यक्षम् अस्थूलं सूक्ष्मं कारणात्मनैवासीत। सर्वथाऽभावं तु कथमसतः सज्जायेतेत्येव निषेधति। अतः सद्रूपं कारणमपि कल्पयन्ति। कारणमपि चैतन्यमात्रम् न ततो जडस्य जगत उत्पत्तेरनुपपत्तेः। तादृशमपि कारणं कार्यसजातीयं कार्याणां सूक्ष्मावस्थापन्नं परिणामिप्रधानं प्रकृत्यादिशब्दवाच्यमिति साङ्ख्ययोगी। नैयायिकास्त्विदं दृश्यं जगदसद् अविद्यमानम्, अस्य प्रागभाव इति यावत्। असतः कारणाद अभावात् सतां कार्याणामुत्पत्तेः श्रुत्यैव निषेधात्। सन्ति नित्यानि कारणानि द्रव्याणि सृष्टेः प्रागपि आसन्।

ततः परमाणुवाद उदतिष्ठत् । उत्पत्तेः प्राक् कार्यमसदिति असत्कार्यवादोऽपि तेषां सूचितः । परिणामित्वस्वीकारे कार्याणां सूक्ष्मरूपेण कारणेऽवस्थानापत्त्या मुक्तानामपि आत्मा न शुद्धो भवेत् । आत्मधर्माणां सुखादीनां सूक्ष्मरूपेणावस्थानापत्तेः । कार्यं विनाऽपि कारणानामवस्थानात् कार्यकारणयोरभेदासम्भवात् तयोर्भेदवादोऽपि तेषाम् । अन्यथा सुखदुःखादीनामात्मकार्याणामुत्पादविनाशाभ्यामात्मनः परिवर्तनापत्तेः । तथा च शुद्धात्मस्वरूपाणामवधारण एषां सिद्धान्तानां समुपयोगः । एवं गुणगुणिभेदवादस्यापि । अन्यथा गुणानां परिवर्तने गुणिन आत्मनोऽपि परिवर्तने तस्य विकारित्वं स्यात्, गुणगुणिभेदवादे त्वत्यन्तभिन्नानां गुणानां परिवर्तनेऽपि गुणिन आत्मानं किमपि न विकुरुते । सर्वदाऽऽत्मा निर्विकारस्तिष्ठति । गुणगुणिनोः कार्यकारणयोश्चाभेदवादादेव चेतनस्य पुरुषस्याकारणत्वं निर्गुणत्वञ्च साङ्ख्ययोगयोर्गले पतितम्, तथैव वेदान्तेऽपि ।

चेतनस्य कारणत्वमपि वेदान्तिनां न शुद्धस्य साङ्ख्यवद्विकारित्वापत्तेः, अपि तु मायासंवलितस्यैव । चेतनभिन्नस्य मिथ्यात्वदृष्ट्या च वेदान्ती मायाबलमादातुं प्रभवति । साङ्ख्यादयस्तु सर्वम् अनन्तञ्च सदिति वादिनो जगतो मिथ्यात्वमपसारयन्तः कथं मायास्पर्शं सहेरन् ? एवं वैदिका व्याख्याभेदेन श्रुतीः समनुगमयन्तः स्वस्वप्रक्रियाभेदैरात्मानञ्च विकारात् परिवर्तनाच्च रक्षन्तः स्वस्वदर्शने पूर्णं मुक्तिमार्गं निर्मलं कुर्वन्ति । एवञ्चोपनिषदो व्याख्याभेदेन वैदिकदर्शनानां परस्परं भेदः समागतः, बुद्धीनां भेदाच्च व्याख्याभेदः । समेषां वैदिकदर्शनानामुपनिषदां गीतायाश्च तत्तद्दर्शनानुसारं पाठनपद्धतौ पुस्तकरूपेण वा व्याख्यानं चिरं प्रचलितमासीत् । तदधुना विच्छिन्नम्, साम्प्रदायिकसम्पदा वेदान्तस्यैवेदानीमुपलभ्यते । ब्रह्मसूत्राणामपि नैकानि द्वैतपराणि व्याख्यानानि सम्प्रदायसम्पदैव विराजन्ते । शारीरकभाष्ये उपनिषन्मूलकसाङ्ख्यानुसारिपूर्वपक्षं पठतां विदुषां बलाद् मनसि आयास्यति यत् साङ्ख्यस्योपनिषद् व्याख्यानं पुस्तकरूपेण पाठनपद्धतौ वाऽवश्यं रूढमासीत् ।

आधुनिको भारतीयदर्शनोपरि आक्षेपः

अधुना आङ्लभाषाद्वारा भारतीयशिक्षितानां विश्वस्य विद्याभिविद्भिश्च भूयान् सम्पर्कः । अधिविशति च भारते विदेशीयशैलीशिक्षितानां विदुषां परिषद दर्शनपरिषद् वा । विदेशीयानि च दर्शनानि समाजवादसाम्यवादप्रभृतिनीति समर्थनविमर्दनोद्देशेनाविर्भूतानि, तथैव व्याख्यायन्ते,

प्रचलन्ति च। भारतीयानि च दर्शनानि मोक्षोद्देशेन प्रवृत्तानि, उद्योगमार्गकण्टकभूतानि, ऐहिकपरिस्थितावनुपयुक्तानि, वैयक्तिकफलसाधनान्यपि अनुदाराणि समाजस्य राष्ट्रस्य वा अकिञ्चित्कराणि—इत्यादिः।

अत्र विषयेऽन्यत्रालिखम्। इदानीं तु संक्षिप्ततरं किञ्चिदुक्त्वा त्यक्ष्यामि। ओदनार्थी तण्डुलानां कृते व्रीहिमुत्पादयति। तत्र पशूनां कृते पुलालम्, अग्निसंधुक्षणाय तुषाश्च भवन्ति। तथैव मुमुक्षवः शरीरयात्रानिर्वाहाय तत्त्वज्ञानस्याभिव्यक्तये संरक्षणाय च यद्यत्समीहन्ते सम्पादयन्ति च तत्तत्सर्वम् ऐहिकसमृद्धये समाजस्य राष्ट्रस्य च हितायैव भवति, न किञ्चिदनिष्टं जनयति। यथा शिक्षितः सभ्यः समृद्धः सुखीसमाजः तदनुकूलं स्वतन्त्रं सक्षमं सद्भिर्मानवैर्नागरिकैः संरक्षितं राष्ट्रं शिक्षासाधनसामग्री, भिक्षासौविध्यम्—इत्यादिकं समेषां भोगार्थिनामप्यपेक्षितम्। दर्शनाधिकारिषु चत्वारो गुणा अपेक्ष्यन्ते—

(१) इहामुत्र फलभोगविरागः– ऐहिकेभ्यः पारलौकिकेभ्यश्च भोगेभ्यो विरागो मुमुक्षूणामपेक्षितः, न भोगार्थिनाम्, किन्तु प्रागुपवर्णितत्यागपूर्वकः समानो भोग ऐहिकसुखार्थिनां चार्वाकाणामप्यावश्यकः। भोगलम्पटास्तु शरीरेन्द्रियाण्यपि रक्षितुमसमर्था जीवनविहीनाः कथं सुखार्थिनां सफलेयुः ? एकान्तभोगः सर्वविनाशकर इति न शास्त्रस्यैवाज्ञा, अपि तु कार्यकारणशैलीसमायातो लौकिकः पदार्थः।

(२) नित्यानित्यवस्तुविवेकः—मोक्षार्थिनाम्, भोगार्थिनामपि क्षुद्रलाभमहर्घलाभयोः, आशुविनाशिचिरस्थायिनोश्च विवेको नोपेक्षणीयः।

(३) शमदमादिसाधनसम्पत्—यथा मुमुक्षूणाम्, तथा बुभुक्षूणामपि। आन्तरस्य मनसो बाह्येन्द्रियाणाञ्च शमनं विषयप्रवणतां लक्ष्यगोचरताञ्च विना के भवन्ति कवयो विद्वांसो मलयोद्धारो विज्ञानस्य आविष्कारका उन्नायका वा ? तितिक्षां विना पारिवारिकं जीवनमपि दुर्लभम्, क्व समाजस्य राष्ट्रस्य वा स्थानम् ? "न तितिक्षा सममस्ति साधनम्" इति लौकिकं नीतिवचनं न मोक्षशास्त्रम्। धृतिक्षमादमोऽस्तेयमित्यादिमानवधर्मान् विना यदि मानवाः; पशवश्च के ? केषां समाजो राष्ट्रं वा ? "नैनं छिन्दन्ति शस्त्राणि" इत्यादिगीतावचांसि नित्यनिर्विकारशुद्धात्मवर्णनपराणि शत्रुसैन्यानां शिरांसि शाकमूलकादिवत् कर्तयितुम्, अर्जुनस्य अकर्मण्यताविषादं विनाशयितुं चोपक्रान्तानि। जीवनधर्मणस्तु, युद्धे सर्वस्वं नश्यति। अमरणधर्मणस्तु किं हीयते युद्धेन ? येन न प्रवर्तेत ? जीवनसंरक्षणमात्रतत्परा हि

भीताः 'श्रमकर्मभ्यो विदूरे' स्थिता जगद्भारभूताः किं करिष्यन्ति समाजस्य राष्ट्रस्य वा ? अविभ्यतः करतले प्राणान् धृत्वा परिस्थितिभ्यो युध्यन्तो वीराः 'परानपि' रक्षन्ति स्वयञ्च सुरक्षिता जायन्ते। अस्त्वेतावदेवाग्रे विवेचनीयम्।

एवं मननशीलाः श्रुतिपरिशीलिनः "अन्धं तमः प्रविशन्ति ये के चात्महनो जनाः"—श्रुतौ आस्थां चक्रुः। आत्मोपासनाञ्च मुक्तौ प्रधानं कारणमिति निरणैषुश्च। ततश्च शुद्धात्मोपासनापरायणा वैदिका दृढा जाताः, अवैदिकाश्च तत एव श्रुतिभ्यो विरज्य आत्मबहिर्मुखाः "सर्वं दुःखं सर्वं क्षणिकम्" इति भावनापरा वैराग्यमेव मोक्षोपायमगत्या गणयाम्बभूवुः।

एतावता नास्तिकानामपि दर्शनानामुत्थानमुपनिषद्वाक्येभ्यो ब्रुवाणो नाहं विद्वेषणीयो विदुषाम्। उदयनाचार्यन्यायवचसा दर्शनानां भूमिका वर्णने प्रवृत्तत्वात्। स च चिरन्तनः। आधुनिकोऽपि महाविद्वान भूतपूर्वराष्ट्रपतिः श्रीराधाकृष्णन्महोदयो बौद्धदर्शनानामुदगम उपनिषद्भ्य इति लिखति। आर्हतानां गणधरवादे समागतानां सिद्धान्ते वेदविरोधं दर्शयतां महावीरस्वामी वेदमन्त्राणां समन्वयं करोतीत्यायाति।

चतुर्थी भूमिका

एवम् आत्मोपासनायां दृढा वैदिकाः 'प्रकृतेः परस्तात्' इत्यादिश्रुतिसहायेन विवेकाय प्रस्तुताः। तत्र साङ्ख्याः 'सदेव सोम्येदमग्र आसीत्' सच्छब्दार्थं जडं चेतनमुभयरूपं वेति व्यचिन्तयन्। 'सच्च त्यच्चेत्यादि' श्रुत्यनुसारं जडचेतनात्मकजगतः समुद्भवः सतोऽभिप्रेयते ? भारतीयविदुषां परम्पराऽपि प्रतिभाति जडचेतनात्मके सच्छब्दार्थे। यथा कुमारसम्भवे श्रीकालिदासः—

त्वामामनन्ति प्रकृतिं पुरुषार्थप्रवर्तिनीम्।
तद्दर्शिनमुदासीनं त्वामेव पुरुषं विदुः॥
नमस्त्रिमूर्तये तुभ्यं प्राक् सृष्टेः केवलात्मने।
गुणत्रयविभागाय पश्चाद् भेदमुपेयुषे॥

वैदिका द्वैतिनो भेदनित्यत्ववादिनो भेदस्योत्पादविनाशौ नाङ्गीकुर्युः। जडचेतनौ सृष्टेः प्रागपि भिन्नावेव। परं भेदावभासो न भवति। विवेकार्थं सृष्टिरित्यपि सिद्धान्तः। अव्यक्तस्य प्रधानस्य व्यक्तावस्थायां स्थूलस्य

प्रकाश्यप्रकाशात्मना परिणामविकारविरहितत्वात्मना वा विवेको जायते। संसारदशायां प्रकृतिपरिणामस्य बुद्धेः प्रकाशचेतनस्य च पुरुषस्य "तदा द्रष्टुः स्वरूपेऽवस्थानम्" इत्यादियोगप्रक्रियाभिश्च विवेको जायते। सच्छब्देन केवलस्य चेतनस्य ग्रहणे ततश्च सृष्टिस्वीकारे तस्य कारणत्वपरिणामित्वादिप्रसक्त्या पश्चात्तनं विवेकगृहीतं शुद्धस्वरूपं विरुध्यते। अतोऽभिव्यक्तेः प्रागपि पुरुष-चेतनसन्निधानमात्रेण विविधपरिणामशालिनी प्रकृतिश्चेतनालिङ्गिता सच्छब्दार्थः।

वेदान्ते तु अघटितघटनापटीयस्या विविधशक्तिशालिन्या शक्तिरूपया मायया संवलितं चेतनं सच्छब्दार्थः, सृष्टिदशायां स्थूलतां गतायां मायायां ब्रह्मणश्च व्यावहारिकं रूपमपि 'अस्ति' 'भाति' 'प्रियं रूपम्' इत्यादिना विविच्यते। शक्तिशक्तिमतोश्चाभेदाच्छक्तेरतिरिक्तसत्ताया अस्वीकाराम्न सदनेकत्वापत्तिः, साङ्ख्ये तु सदनेकमिष्यत एव।

न्यायनयेऽपि नानासत्, नित्यानि द्रव्याणि परमात्मा जीवात्मनः, अदृष्टानि च सृष्टेः प्राग्वर्तन्ते। कार्यकारणयोरभेदस्य यथा लौकिको व्यवहारो भाक्तः, तथा वैदिकोऽपि। जगतः सत एव कारणात् समुद्भवः, न त्वभावाद् इत्येवास्याः श्रुतेः प्रतिपादनम्।

प्रकृतिभ्यो नित्यद्रव्येभ्यश्च विवेकः परमात्मनो जीवात्मनश्च। कस्यामपि अवस्थायामसतो विधेयतया निषेधतया च व्यवहारज्ञानविषयत्वं नास्तीत्यादिसिद्धान्तोऽपि निस्सरति। अनेकेषामपि सतां सत्त्वेनैकवचन-व्यवहारयोग्यता जागर्ति। सन्तु नाम अनेके परं शुद्धात्मोपासना मुक्ति-विधायिनीत्येवापेक्ष्यते।

शक्तिसत्त्वसमुत्थानञ्च

कार्यस्य जगतो वैचित्र्यं नानाविधनानाकारणकलापाद् न्यायनये समुपपद्यते, वेदान्ते विविधस्वभावया मायया, साङ्ख्ये त्रिगुणात्मकप्रकृत्या सिद्ध्यति। एवमेव अन्यान्यपि दर्शनानि जातानि, यत्र एकस्मात् सतो जगत्सृष्टिः, वैचित्र्यञ्च एकस्मिन् मूलकारणे विचित्रशक्तिस्वीकारादुप-पाद्यते। यथा शैवदर्शनेषु एकः शिवो मूलकारणम्, तस्य निर्विकारत्वं जगद् वैचित्र्यञ्च विलक्षणशक्तिस्वीकारादुपपाद्यते, शक्तिशक्तिमतोरभेदाच्च एकवचनश्रुतिः।

ततः 'नान्यत् सत्' इत्यादिश्रुतिं विवेचयन्ति । नैयायिकाः परिणामस्य सत्कार्यवादस्य च निषेधे श्रुतिमिमामभिसिञ्चन्ति । परिणामस्य सत्कार्यवाद आधारः । उत्पत्तेः प्राङ् नाशाच्चानन्तरं कारणात्मना सूक्ष्मरूपेण कार्यस्य सत्ता तयोर्जीवातुः । तेन च सर्वदा येन केनापि रूपेण ज्ञानसुखादीनामात्मनि विद्यमानतया प्रबुद्धस्यात्मनः स्वरूपं न सिध्येत् । व्यक्तस्वरूपात् कार्यादन्यद् भिन्नं तिरोहितमनभिव्यक्तञ्च न सत्, किन्त्वभावः । तथा च कार्यविनाशानन्तरं कार्यध्वंसः, उत्पत्तेः पूर्वञ्च कार्यप्रागभाव उपादानकारणे नात्यन्ताभावः, विरोधात् । विपरीतसंशयविपर्ययविषयतायाः अभावेन परेषामिव न्यायस्य आत्माऽपि पराप्रकाश्यः, आत्मविषयकज्ञानं प्रति आत्मा कारणम्, न परः । विषयोऽपि स्वगुणज्ञानस्य, न परस्य परगुणस्य वा । 'अविदिते प्रमाणाभावात्' इत्यादिसिद्धान्तलक्षणजागदीशीरीत्या घटादिजडवर्गेभ्यो ज्ञानादीनां वैलक्षण्योक्त्या विलक्षणमवेद्यत्वाघटितं ज्ञानादेः स्वप्रकाशत्वमन्येषामिव नैयायिकानामप्यन्यत्र निर्दिष्टम् । निर्विषयेऽपि ज्ञानपदं प्रयुञ्जानौ साङ्ख्यवेदान्तौ ज्ञानरूपमात्मानं मन्येते, न्यायस्तु निर्विषये ज्ञानपदं न प्रयुङ्क्ते, न वक्ति च ज्ञानमात्मानमिति । नाममात्रे विचारोऽकिञ्चित्करः । तयोर्मते आत्मरूपं ज्ञानं निर्विषयं न्याये आत्मा निर्विषयः ।

बुद्ध्यादिभिरविवेकग्रहात् पुरुषे प्रपञ्चोऽवभासते नोत्पद्यत इति साङ्ख्यमतम् । न्याये शरीरेन्द्रियादिभिरविवेकग्रह आत्मीयतया शरीरादयः सव्यापारा भवन्ति, तेनात्मनि सुखादिप्रपञ्चः समुत्पद्यते । तेषां निर्व्यापारत्वे सुषुप्तौ समाधिविशेषे च शुद्ध आत्माऽवतिष्ठते विवेकग्रहे च मुक्तात्मनि तेषां सर्वथा निर्व्यापारत्वे न प्रपञ्चः । तथा च साङ्ख्यस्य बुद्ध्यादिभिरविवेकवशादात्मनः सप्रपञ्चता । न्यायस्य शरीरेन्द्रियाणां संयोगकृता तेषां व्यापारप्रयुक्ता सप्रपञ्चता, स्वभावत उभयेषामात्मा शुद्धो निष्प्रपञ्च इति ।

मुमुक्षूणां शुद्धात्मज्ञानाभ्यास एव फलप्रदः । विवेके तु प्रतियोग्यनुयोगिनोरुभयोर्ग्रहो नोपयोगीति केवलात्मज्ञानाभ्यासार्था ।

पञ्चमी भूमिका

'सर्वथाऽबाध्यतया सन् पराप्रकाश्यतया चित्, मानभूवं भूयांसमिति प्रमात्मनीक्ष्यते' इत्यादिरीत्या परमप्रेमास्पदतया आनन्दश्च समेषामात्मा तेन नेयं विभेदकरी प्रक्रिया दर्शनात्मनाम् । शब्दात् "तत्त्वमसि, दशमस्त्वमसि" इत्यादिवाक्यात् प्रत्यक्षात्मकं ज्ञानं वेदान्तप्रक्रिययेत्यपि न विशेषकरम् । न्यायनये शब्दाज्जातं परोक्षज्ञानं ज्ञानलक्षणासन्निकर्षविधयाऽपरोक्षं मानसं सम्पादयति । तेन

तत्रापि बलवत्तरबाधविरहे शब्दादपरोक्षभ्रमस्य बाधो जायते। शाब्दज्ञानवशाल्लौकिकं प्रत्यक्षम् इत्यादिकमन्यत्र प्रपञ्चितम्। सविकल्पकसमाधिविधया शुद्धात्मज्ञानमभ्यस्यतः समापत्तिसम्पदे "न पश्यतीत्याहुरेकीभवति" इत्यादिश्रुतयः समुत्साहयन्ति। ध्यातृध्यानध्येयानां क्रमशो भेदस्फूर्तौ शिथिलायां भेदावभासाभावः समापत्तिसम्पत्।

षष्ठी भूमिका

"नाद्वैतं नापि च द्वैतम्" इत्यादिश्रुतयः सविकल्पकसमाधिसम्पन्नं निर्विकल्पकसमाधाववतारयति।

सविकल्पकसमाधावद्वैतभावनयाऽपि प्रतियोगितया द्वैतमवगाह्येत, अतस्तस्य परित्यागोऽभिहितः। द्वैतोपासनायां शुद्धो न विषयः स्यादतस्तस्यापि परित्यागः। शब्दादयोऽपि विषयाः स्युः सविकल्पकेऽतस्तस्य हानम्। निर्विकल्पकसमाधावात्मातिरिक्तविषयाणां विरोधात् तद्विषयकवासनानां स्मृत्यजनकत्वाद्यकार्यकारितया विषयान्तराणामस्फूर्तेर्निर्विकल्पकं सम्पद्यते। विशेष्यविशेषणभावानापन्नं ज्ञानं निर्विकल्पकम्। नाम-जाति-देश-कालप्रभृतिविशेषणानां ज्ञानाभावात् केवलैकरूपस्फूर्तिर्भवति। योगे निर्विकल्पकसमाधिरपि चित्तस्यैका विलक्षणा वृत्तिरुपदिष्टा तथा न्यायनये निर्विकल्पकं ज्ञानम्। वेदान्तिभिरपि अखण्डाकारा साक्षात्कारात्मिका ब्रह्मविषयिणी चरमा चेतसो वृत्तिर्जायते। तया च सकार्यवासनाऽविद्या निवर्तत इति प्रतिपाद्यते। एषा वृत्तिरेव यथाकथमपि सम्पाद्या, न कर्तव्यमवशिष्यते।

अत एव उदयनाचार्यो वेदान्तमतोपसंहारमिमामवस्थां लिखति। नैयायिकानामपीयमादेयेति सूचयितुम् 'सा च अवस्था न हेया, मोक्षनगरगोपुरायमाणत्वात्'। तथा च षष्ठीभूमिर्न्यायवेदान्तयोः समाना। अन्यवस्तुविषये सत्यत्वमिथ्यात्वकृतभेदसत्त्वेऽपि शुद्धात्मनिर्विकल्पकभावनायामैकमत्यम्। अन्येषामपि साङ्ख्ययोगादीनामनुकूलमेव। तदानीन्तनशुद्धात्मवस्तुनो निषेधमुखेन परिचायिका श्रुतिः—"यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह" इत्यादिः। जाति-गुण-क्रियाप्रभृतिधर्मपुरस्कारेण बोधजनिका वाचोयं विधर्मकम् आत्मानं न प्राप्नुवन्ति, न गोचरयन्ति। अत एव ततो निवर्तन्ते। मनोऽपि साकारं गृह्णाति, न निराकारस्य मनसा ग्रहणम्। इदञ्च असंयतमनःपरम, मनसेदमाप्तव्यमित्यादिश्रुत्यन्तरेण संयतमनसा ग्रहणमिष्यत एव। एवाऽपि व्याख्या समाना।

सप्तमी भूमिका

अतः परं सप्तमी भूमिका मुक्तिरेव। निर्विकल्पकज्ञानस्य मोक्षनगरद्वारस्य प्रारब्धादिप्रतिबन्धककर्मक्षये निर्वाणमेव मोक्षः। अत्रैव न्यायमतोपसंहारं लिखति आचार्यः। तदानीन्तनात्मस्वरूपस्य निरूपिका श्रुतिः—"अथ यो निष्काम आत्मकाम आप्तकामः स ब्रह्मैव सन् ब्रह्माप्येति, न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति, तत्रैव समवलीयन्ते" इत्यादिः।

तस्य निर्विकल्पकज्ञानस्य विनाशः स्वयमेव भवति, न तु तन्नाशकत्वेन तदुत्तरवर्तिविशेषगुणस्य अन्वेषणम्, अन्यथा तन्नाशकस्याप्यन्वेषणापत्तेः। वेदान्तमतेऽपि पूर्वोक्तचरमवृत्तेरविद्यानाशकतया अविद्यानाशे तत्कार्यतया वृत्तेरपि स्वयं नाशः। कारणान्वेषणे तु पूर्ववर्तिगुणनाशस्यैव नाशकत्वकल्पना, निःशेषविशेषगुणविनाशं मुक्तिं रोचयन्ते न्यायविदः, तेन न्यायमतस्योपसंहारः सप्तमी भुमिकोच्यते।

वेदान्तनये ब्रह्मण एवोपाधिवशाज्जीवता, उपाध्यपाये च जीवस्य ब्रह्मता ब्रह्मणि लीनता वा साधु सङ्गच्छते। न्यायविदां तु जीवस्येश्वरभिन्नतया विशेषगुणविनाशेऽपि नेश्वरत्वम्, भेदस्याविनाशात्। तथापि निरञ्जनः परमं साम्यमुपैतीति श्रुत्यन्तरात् परमसमतायामेव श्रुतेस्तात्पर्याद् ब्रह्मता ब्रह्मसाम्यमेवेति रीत्या व्याख्या कार्या। ईश्वराद्विभाजका विशेषगुणा मुक्तजीवे न सन्तीत्येव तात्पर्यम्। अन्यत् प्रायो न्यायवेदान्तयोः समानम्। मुक्तावस्थायां शुद्धात्मातिरिक्तमात्मनि न किञ्चिद् विद्यत इति साङ्ख्यन्यायवेदान्तानां समानम्। सांङ्ख्यवेदान्तयोरात्मरूपज्ञानसत्त्वेऽपि न तेन ज्ञानेन कश्चिद्विषयाऽवभासः। सविषयकत्वमन्तरा ज्ञानानङ्गीकाराद् न नैयायिकानां मुक्तौ ज्ञानमिति प्रोक्तप्रायम्। लौकिकवैषयिकसुखभिन्नं लौकिकं परमात्मनिष्ठं किमपि सुखं न्याये नास्ति, परमप्रेमास्पदम् आत्मा आनन्दो वर्तते, परमप्रेमा तदानीं न वर्तते। परमप्रेमास्पदत्वभिन्नमात्मन आनन्दत्वं किमपि वेदान्तनयेऽपि नास्ति।

दुःखं दुःखानुभवो वा सामग्रीविरहाद् मुक्तात्मनि न सम्भवत इति समेषां समानम्। ज्ञानात्यन्ताभावानधिकरणमात्मा चेतनः सर्वदैव न्यायस्य, ज्ञानध्वंसप्रागभावाधिकरण आत्मनि कदाचिदपि ज्ञानात्यन्ताभावो न वर्तते। कुत्रचिद् जडप्रवादो न वस्तुतः, किन्तु परिहासकथया, न्यायपरिभाषयाऽन्यात्मनामेव जडत्वात्। अतः परिभाषायामेव भेदः, न वस्तुनीति ध्येयम्।

इमे संक्षेपतोऽत्र सूचिता विषयाः

(१) आत्मदर्शनोपदेशः स्वस्वरूपपरिचयं तत्र सावधानताञ्च निरूपयन् इहामुत्रोपयोगी नीतिशास्त्रीयं कार्यं करोति ।

(२) दार्शनिकविषया न केवलं मोक्षोपयोगिनः; अपि तु ऐहिकीं सन्मानवतां कर्मनिष्ठाञ्च परिपोषयन्ति ।

(३) भारतीयनास्तिकदर्शनान्यपि उपनिषद्वाक्यव्याख्याविशेषादुत्थितानि ।

(४) उपनिषदां श्रीमद्भगवद्गीतायाश्च व्याख्यासमन्वयविशेषाभ्यां वैदिकदर्शनानां परस्परं भेदः । तौ च व्याख्यासमन्वयविशेषौ विच्छिन्नौ साम्प्रदायिकसम्पदा च वेदान्तस्यैव तौ सुरक्षितौ पोषितौ च ।

(५) विज्ञानभिक्षुणा गौडब्रह्मानन्देन च वेदान्तस्य प्राधान्यमङ्गित्वञ्च वर्णितम् । अत्र च निबन्धे श्रीमदुदयानाचार्यवर्णिता न्यायस्य सप्तमी भूमिका यथा दर्शिता, तथा दर्शनमननशीलो व्युत्पन्नो विद्वान् अन्यदपि वैदिकं दर्शनं प्रधानमङ्गि च विधातुं प्रभवति । तेन च वैदिकदर्शनानां परस्परं गौणप्रधानभावोऽङ्गाङ्गिभावो वा वस्तुतो न युज्यते । सर्वाणि स्वप्रक्रियया प्रधानानि स्वतन्त्राणि परिपूर्णानि च ।

(६) न्यायदर्शनमपि उपनिषदनुसारं प्रचलति, न केवलेन तर्कबलेन ।

(७) दर्शनानां काचिद् उपनिषद्व्याख्या प्रणाली अपि लक्षिता । स्वानुकूलस्फुटार्थकवाक्यानि प्रधानीकृत्य तदनुसारमेवान्यानि वाक्यानि योजनीयानि । तत एव च सिद्धान्तभेदः ।

गुरोः पादपीठे सरोजायिते मे मनो भृङ्गभावं वहल्लेखदायि,
रसो वा भवेन्नीरसो दोषलेशान्न दोषज्ञता तस्य दोषाभिधा किम् ।



आत्मदर्शन

अध्ययनशील जिज्ञासुओं के उपनिषदों के अध्ययन के समय आसानी से 'आत्मा वाऽरे द्रष्टव्यः' इत्यादि अरे आत्मा का दर्शन करना चाहिये, श्रवण-मनन और निदिध्यासन करना चाहिये, इत्यादि उपनिषदों की आत्मदर्शन की वाणी उपस्थित होती हैं, अरे इस सम्बोधन से तथा श्रवण आदि को दर्शन का उपाय बताने से और तव्य आदि विधि प्रत्ययों से व्युत्पन्न पाठक आत्मदर्शन में उपनिषदों की विशेष आस्था को समझ जाता है, एवं आत्मा का दर्शन अधिकारी मनुष्य के इष्ट को सिद्ध करने वाला है ऐसा निश्चय कर लेता है, यहाँ दर्शन प्रत्यच्च है, प्रत्यच्च का उपाय पहला श्रवण है वार २ पुरे सन्दर्भ को ठीक समझ कर इस वाक्य का आत्मदर्शन में तात्पर्य है ऐसे निश्चय को श्रवण कहते हैं, आत्मदर्शन के विपरीत विरोधी जो जो भावना पैदा हो उनका युक्तियों से निवारण का नाम मनन है, इसके बाद जो आत्मा का स्वरूप उपनिषदों से निर्णीत हो उसका सावधान मन से निरन्तर चिरकाल तक चिन्तन निदिध्यासन है, तब आत्मा का प्रत्यक्ष होता है।

उसके बाद पाठक आत्मा आत्मीयों के परिचय की चेष्टा करता है, विस्तृत आत्मा को देखता है, आत्मीय परिवार·ग्रामीण जनपदीय राष्ट्र आदि तक पहुँचता है उनको आत्मा या आत्मीय समझता है, ब्रह्मसूत्र शारीरक भाष्य में श्रीशङ्कराचार्य जी अनुभव लिखते हैं कि पुत्र-कलत्र आदि परिवार की विकलता में अपने को विकल मानता है, और सम्पत्ति में अपने को सम्पन्न मानता है, अपनी बुद्धि के अनुसार काशीवासी-उत्तर प्रदेशीय, और भारतीय आदि का अभिमान करता है,

'पराञ्चि खानि' इत्यादि श्रुतियों में लिखा गया है कि इन्द्रियों की स्वाभाविक सृष्टि बहिर्मुख है; इसलिये अन्तरात्मा को नहीं देखती, अन्तर्दृष्टि विशेष प्रयास से होती है, जब तक अन्तर्दृष्टि नहीं होती तब तक बाहरी वस्तुओं में आत्मा का अभिमान बढ़ता है, उस समय भी यह आत्म दर्शन नैतिकता लाता है, शक्ति तथा समझ के अनुसार पारिवारिक संगठन आदि करता है; जिससे सामाजिकता राष्ट्रियता आदि आती है, जहाँ-जहाँ उसका आत्म अभिमान पहुँचता है वहाँ वहाँ वह अपनी आर्थिक, बौद्धिक और

शारीरिक शक्ति का विनियोग करता है, जिससे वार्ताशास्त्र का आचरण कर पाता है; यदि आर्थिक शक्ति का इन सबों में थोड़ा २ सन्तुलन कर पाता है तो उसकी लौकिक परिस्थिति ठीक चलती है, अर्थ विनियोग में निपुण हो सकता है। जैसे कि चार्वाक दार्शनिक—अर्जन करो, भोग करो, शरीर और शरीर के सम्बन्धी जितने हैं उनकी रक्षा करो, उनको प्रसन्न करो, पुत्र आत्मा ही रूप पैदा होता है, इत्यादि शास्त्रों के अनुसार पुत्र आदि सन्तान ही दूसरा जन्म है, घर कुटुम्ब समाज और राष्ट्र आदि की नीतियों के अनुसार आचरण इस जन्म में अपने भी सुख का साधन है मरने पर भी सन्तानों की समृद्धि के लिये है अतः आवश्यक है, परिवार समाज और राज्य के दण्ड के भय से नीति विरुद्ध आचरण नहीं करना चाहिये, इस लोक में आदर सम्मान आदि सुख के लिये दया उदारता आदि गुणों को भी अपनाने का प्रयास करना चाहिये। अपने कामों को ठीक तरह करने के लिए मानसिक सावधानी आदि अध्यात्म सम्पत्ति यथा शक्ति अपनाना चाहिये, अच्छा मानव बनने के लिए धृति-क्षमा आदि दशलक्षण धर्म भी आवश्यक है, प्रत्यक्ष और अप्रत्यक्ष जिसमें साक्षात् या परम्परा से सहायक हों ऐसे और भी प्रमाण प्रमाण हैं।

जो लोग चार्वाक मत में प्रत्यक्ष ही प्रमाण है अनुमान नहीं ऐसा कहते हैं वे लोग अच्छे अन्वेषक नहीं हैं, तत्त्वसंग्रह की कमलशील की टीका में एक चार्वाक साम्प्रदायिक का नाम लेकर अनुमान भी प्रमाण है ऐसा कहा गया है, अनुमान आदि के विना व्यवहार का निर्वाह कैसे होगा ?। वह दार्शनिक कैसा होगा जो व्यवहार साधन न कर सकता ?। इसलिए चार्वाक कोई विलक्षण मनुष्य नहीं हैं किन्तु हमी लोगों में सैकड़े ९५ या ९० चार्वाक हैं।

न्यायभाष्य में अन्वीक्षा शब्द के व्याख्यान के समय लिखा गया है कि प्रत्यक्ष और आगम से प्रमाणित वस्तु का पीछे अनुमान से प्रमाणित करना अन्वीक्षा है, चार्वाक के अनुसार प्रत्यक्ष से प्रमाणित का पीछे अनुमान से प्रमाणित करना अन्वीक्षा है; इतना ही फरक है, आगम प्रेमी लोग किसी ज्ञान में प्रामाण्य का संशय होने पर साक्षात् या परम्परा से प्रत्यक्ष या आगम मूल का अन्वेषण करते हैं, अनुमिति के लिये व्याप्ति का संशय होने पर प्रत्यक्षमूलक या आगममूलक तर्क का अन्वेषण करते हैं, चार्वाक ऐसी

परिस्थिति में साक्षात् या परम्परा से प्रत्यक्ष मूल का अन्वेषण करता है। इस प्रकार बहिर्मुख दृष्टि रहते दार्शनिक विचार के प्रारम्भ में पहले चार्वाक दर्शन उठता है।

कर्ममीमांसा

इसी प्रकार अन्तर्मुख दृष्टि से रहित बाहरी अर्थ की दृष्टि रखने वाले आस्तिक वैदिक भी कर्म ही से कुशल चाहने वाले स्वर्ग और नरकों के विश्वासी जीवों का दूसरा जन्म और दूसरा लोक मानते हुए ग्राम-पशु-पैसा आदि फल वाले यज्ञों के विधान के लिये वेद के कर्मकाण्ड भाग का ही व्याख्यान किये, ज्ञानकाण्ड को छोड़ दिये, अथवा ज्ञानकाण्ड को कर्मकाण्ड का अङ्ग मानकर संतोष किये।

निवृत्ति मार्ग का उपक्रम

बहिर्मुख दृष्टि में बहुत दोष प्रगट हुए, दूसरों के ही दोषों को देखते हैं, अपने दोषों का अनुसन्धान नहीं करते, दूसरे को अपराधी मानते हुए बहुत झगड़ते हैं, जिससे संगठन नहीं हो पाता, परिवार ग्राम जनपद-समाज आदि का संगठन नहीं होता, अन्तर्मुख दृष्टि से आत्म दर्शन में तो मेरे में कौन-कौन दोष हैं, दूसरा मेरी अपेक्षा दोषों में समान कम अथवा अधिक है? इत्यादि विचार उठते हैं. बराबर दोष वाला मित्र है, कम दोष वाला हमसे बड़ा हुआ आदरणीय है, कहीं अधिक दोष हो तो शत्रु हो सकता है, अथवा छोड़ो उपेक्षा करो, इत्यादि भावना जागती हैं,

आत्मदर्शन के विना भोग में समानता का कलह होता है, सभी भोग के लालची हैं, भोग में समानता चाहते हैं, विद्या अवस्था अनुभव श्रम सहनशक्ति सर्दी गर्मी का सहन आदि गुण दूसरे में कैसे और कितने हैं? मेरी अपेक्षा अधिक कम-या समान हैं? इत्यादि नहीं ही सोचते हुए समान आदर चाहते हैं, उससे झगड़े और अशान्ति होती है, आप और अपने की विवेक दृष्टि होने पर तो अधिकतर ये कलह शान्त हो जाय।

दूसरे के कैसे आचरण से मुझे दुःख होता है? वैसे मेरे आचरण से भी दूसरे को दुःख होगा, जैसे मैं दुःख देने वाले से द्वेष करता हूँ वैसे दूसरा भी दुःखदायी हमसे द्वेष करेगा, अतः दूसरे को क्लेश करने वाले कर्म को नहीं करना चाहिये, इत्यादि विचार सम्पत्ति के विना समाज तत्त्व बिन्दु सुख जाता है, समाज नष्ट हो जाता है,

अपने और दूसरों के गुण तथा दोषों का विवेचन एवं दोषों का परित्याग तथा गुणों का ग्रहण के विना राष्ट्र कैसे संगठित और सुरक्षित हो सके ? जैसे इस समय घूसखोरी आदि भ्रष्टाचार का बड़ा कोलाहल है, सभा में भाषण के समय घूसखोरी की निन्दा करते हैं तथा स्वयं वैसी घूसखोरी करते हैं, कोई भी वेतन मात्र से सन्तुष्ट नहीं है, सभी अनुचितरीति से भी उपर की कमाई करते हैं, बहुत धन कमाते हुए भी उससे भी अधिक कमाने के लिये रात दिन व्यग्र हैं, आत्मदृष्टि के विना धन दृष्टि से कमाई में इतने व्यग्र हैं कि अपने अतीत दश वर्षों के भी क्रमिक परिस्थितियों के अनुसन्धान में समर्थ नहीं दीख पड़ते, क्षण भङ्गुर उनका जीवन कल्पस्थायी मालूम पड़ता है, भोग और भोग सामग्री को नित्य समझते हैं, चंचल लक्ष्मी अचल दीख पड़ती है अन्तर्मुख दृष्टि से आत्मा के अवलोकन से अच्छे विचार और अभङ्गुर तर्क सूझते हैं ? अनुचित लाभों में अधिक हानि प्रकट होने लगती है, केवल भोग शक्तियों का विनाशकारी माना जाता है, शास्त्र श्रद्धा से 'त्याग के साथ भोग करो किसी के धन को न चाहो' इत्यादि उपनिषद् के अनुसार त्याग पूर्वक भोग का समादर होता है। धृति क्षमा दम अस्तेय आदि मानव गुण शरीर वचन और मन की शक्ति हैं, व्यक्ति समाज तथा राष्ट्र के हितकर हैं, उत्पाद बढ़ाने वाले हैं, इत्यादि सिद्ध होने लगे, इसीलिये भगवती उपनिषद् आत्म-दर्शन पर बल देती है, दृष्ट उपायों से तीनों दुःखों का अवश्य तथा सर्वथा निवारण नहीं हो पाता, वैदिक कर्मों का अनुष्ठान भी अविशुद्धि विनाशी और विषम फल वाले हैं, प्रायः लौकिक उपायों के ऐसे ही फल हैं, इसी कारण वैदिक ऋषि लोगों का अनुभव खोजा जाता है, आगे पढ़ने से मिलता है कि कर्मकाण्ड भाग में आसक्त ऋषि लोग सन्तान वाले द्रव्य चाहते हुए कर्म द्वारा जन्म-मरण परम्परा को ही पाये। और दूसरे मनन करने वाले कर्मकाण्ड से उपर ज्ञानकाण्ड को अपना कर अमरपना को पाये, इत्यादि श्रुतियों में अन्तर्मुख दृष्टि वाले श्रद्धा रखते हैं।

दूसरी भूमि

देखने वाले ऋषि बहिर्मुख दृष्टि वाले अन्तरात्मा को नहीं देखते हुए प्रजाओं की सृष्टि बढ़ाते हुए उनके उपयोग के लिये धन की चेष्टा करते हुए बुढ़ापा, पैदा होना

और मरना आदि की परम्परा में पड़ गये, और उन्हीं में कोई-कोई बुद्धिमान् लोग अनित्य कर्मफलों से भिन्न नित्य मोक्ष सुख को पाये।

ठीक ही इन्द्रिया बहिर्मुख हैं, किन्तु बाहरी वस्तुओं में दोष दर्शन के द्वारा वैराग्य की सहायता से और इन्द्रियों को मन के अधीन और मन को प्रत्यक्ष के लिये आत्मा के तरफ लगाने का मार्ग प्रकट हुआ।

अन्तर्दृष्टि में भी, कठिनता आई, शरीर के अन्दर आत्मा या आत्मा का ज्ञान प्रकाश है, और विषय बाहर दूर तक प्रकाश पाते हैं, इन दूर रहने वाले दोनों का सम्बन्ध कैसे हो जिससे एक प्रकाश और दूसरा प्राकाश्य हो सके, विदेशीय दर्शनों में यह समस्या अनेक दर्शनों के उत्थान का कारण बनती है, यद्यपि उनमें कुछ दर्शन बाहर से आन्तर की सृष्टि कुछ आन्तर से बाहर की सृष्टि बताते हैं, तो भी आन्तर और बाहरी के सम्बन्ध की समस्या बड़ी दोखाई गई है, भारतीय दर्शनों में इस समस्या को दर्शन सृष्टि का कारण नहीं कहा गया है, लेकिन अद्वैत सिद्धि में दूसरे दर्शनों के ज्ञान और विषयों के सम्बन्धों का खण्डन करके आध्यासिक सम्बन्ध निर्णीत किया गया है, उससे प्रगट होता है भारतीय दर्शनों के परस्पर भेद में इस समस्या का अवश्य कुछ स्थान है। यहां तो आत्मा को विभु मानकर विषयों के सम्बन्ध का समाधान होता है, आत्मा को अणु मानने वाले भी ज्ञान गुण का प्रभाव व्यापी मानते ही हैं;

इस प्रकार भी सभी जगह आत्म प्रकाश और प्रकाश्य विषयों के रहने से पानी में दूध के ऐसा मिश्रण हो गया, दोनों में भेद करना बहुत कठिन हो गया, उससे वैदिक वेदान्त मत का द्वार खुला, विषय व्यवहार समय अवश्य उपयोगी होते हैं किन्तु जब उनका व्यवहार नहीं होता तब भी हैं इसमें कोई युक्ति नहीं, अतः प्रायः असत् हैं, व्यवहार में भी विषयों का उपयोग ज्ञान द्वारा ही है, ज्ञान से भिन्न विषयों का निरूपण नहीं हो सकता, इसलिये रस्सीं में सांप के ऐसा प्रकाश स्वरूप ज्ञान में विषय अध्यस्त हैं, ज्ञान से भिन्न मिथ्या है, उनका शरीर भी प्रकाश रूप शरीर ही है, 'यह सब आत्मा ही है' इत्यादि श्रुतियाँ इसमें रास्ता दीखाती हैं, आत्मा हीं एक सत् है, और दूसरे मालूम होने वाले सत् आत्मा ही से सत् है, आत्म सत्ता से भिन्न कोई सत्ता उनमें नहीं है, ऐसा श्रुति का अर्थ होता है। विशिष्टाद्वैती लोग इस श्रुति की व्याख्या

करेंगे कि सभी की आत्मा परमात्मा है, सभी वस्तु परमात्मा का शरीर है, शरीर और शरीरी में अभेद का व्यवहार निर्विरोध होता है।

विज्ञानामृत भाष्य की रीति से अविभागवादी विज्ञानभिक्षु प्रलय दशा में प्रकृति और जीव ईश्वर से अविभक्त रहते हैं, ऐसा कहते हुए आत्मा से अविभक्त अथवा आत्म रूप यह सब जगत् है ऐसा इस श्रुति का व्याख्यान करेंगे, माया को नहीं मानने वाले तथा परमात्मा को जगत् का उपादान कहने वाले यादव आदि भी सभी आत्मरूप हैं यही श्रुति का अर्थ मानेंगे। सुवर्ण कुण्डल के ऐसा आधिभौतिक जगद् रूप से परिणामी भी परमात्मा अविकारी ही है, ऐसा सिद्ध करने वाले शुद्धाद्वैती परमात्मारूप जगत् को मानते ही हैं।

जड़ और चेतन अथवा प्रकृति और पुरुष सर्वत्र व्यापी हैं दूध और जल के ऐसा मिले जुले हैं, यह सब आत्मा है, या इन सबों में आत्मा है, इत्यादिरीति से सांख्य और न्याय व्याख्या करेंगे।

योगाचार

अवैदिक योगाचार तो इस श्रुति को अपने अनुकूल माने और व्याख्या किये, शरीर के भीतर अनेक प्रकार के क्षणिक विज्ञान आदि के सन्तान चलते हैं, वे ही विज्ञान आदि आत्मा हैं, तद्रूप ही यह सब जगत् है, भीतर ही का बाहर के ऐसा मालूम पड़ता हैं, विज्ञान ही प्रकाश है प्रकाश से भिन्न प्रकाश्य नहीं है, बाहरी आकार विशेष भी प्रकाश रूप भीतरी विज्ञान का ही विशेष आकार वाले विज्ञान पूर्व पूर्व कारणों के प्रभाव से पैदा होते जाते हैं, विशेष आकार वाले इन विज्ञानों का प्रवाह भी बीज अङ्कुर के ऐसा अनादि है।

तीसरी भूमि

इसके बाद जड़ चेतनों के विवेक करने वाले जिज्ञासुओं के सामने 'अगन्धरस-अस्थूल अनणु' इत्यादि श्रुतियों का विचार आया, जो पहले कहे गये दार्शनिक प्रकाश से अतिरिक्त प्रकाश्य विषयों को नहीं मानने वाले हैं, वे प्रकाशमान गन्धादि का वास्तविक अभाव श्रुति बताती है, अतः विषयों का मिथ्यात्व श्रुतिप्रतिपादित मानें।

योगाचार तो प्रकाशमान गन्धरस आदि का अभाव मानते हैं, श्रुति निश्चय ही बाह्यों का अभाव कहती है, व्यवहार की उपयोगी प्रतीति तो अपने कारणों के अधीन चलने वाले विशेषाकार विज्ञानों से ही सिद्ध है, इत्यादि रीति से अपने मत में श्रुति समन्वय करते हैं।

और जो वैदिक द्वैतवादी दार्शनिक हैं प्रकाश्य विषयों को मिथ्या नहीं मानते, ज्ञान का आकार भी नहीं मानते, उनके लिये भी ये श्रुतिआं द्वैत को बताने वाली अनुकूल हैं, जैसे सांख्य में प्रकाश पुरुष चैतन्य प्रकाश्य प्रकृति और प्राकृतिक वस्तु भिन्न हैं, गन्धरस आदि का ज्ञान गन्धरस आदि विषयों से भिन्न हैं ऐसा श्रुति का अभिप्राय मानते हैं।

ऐसे न्याय भी—आत्मा और आत्मा का गुण ज्ञानभूत भौतिक विषयों से भिन्न है प्रकाश्य विषय प्रकाश सत्ता से अतिरिक्त सत्ता वाले हैं, ऐसा सिद्ध करता है। विशिष्टाद्वैत भी—ज्ञान और विषयों का परस्पर भेद मानकर भी श्रुतियों के कहीं के अद्वैतवाद को शरीर शरीरी भाव से निर्वाह करता है।

इसके बाद 'यह सब पहले असत् ही था' इत्यादि श्रुतियों पर विचार शील जिज्ञासुओं की दृष्टि पड़ी। वेदान्ती व्याख्यान करते हैं—असत् शशश्रृङ्ग आदि का ज्ञान नहीं होता, अतः दृश्यमान जगत् असत् से भिन्न हैं, परमार्थ दशा में बाधित होने से सत् से भी भिन्न अनिर्वचनीय है, व्यवहार दशा में सत् ही मालूम पड़ता है इससे इसकी पूर्वाऽवस्था भी सर्वथा असत् नहीं है, इससे 'कैसे असत् से सत् पैदा हो' इत्यादि श्रुति उसका प्रतिपादन करती है। इससे यह जगत् अनिर्वचनीय है या नाम रूप से अव्याकृत है।

योगाचार की भूमिका में हीं रहते हुए कुछ विचारक असत् ही मूल कारण है ऐसी विचार धारा से शून्यवाद और नैरात्म्यवाद में उतरे, जैसे योगाचार की भूमिका में ज्ञान के विना व्यवहार में नहीं आने वाले बाहरी विषय ज्ञान के निरूपण के अधीन निरूपण होने से ज्ञान भिन्न रूप से निरूपित न होने से असत् बाह्य विषय भी मालूम होते हैं, वैसे विषयों के प्रकाश के विना ज्ञान का भी निरूपण नहीं हो सकता, विषय के विना ज्ञान भी नहीं हो सकता, विषयों के आकार के निरूपण के अधीन ही ज्ञान

के आकार का निरूपण संभव है, अतः विज्ञान भी असत् हैं, संवृत्ति सत् होने से जैसे बाहरी विषय व्यवहार साधक हैं वैसे ही असत् ही विज्ञान आदि भीतरी व्यवहार के साधक हैं, सर्वथा अबाधित परमार्थ सत् कुछ नहीं है ऐसा निश्चय किये।

जब भीतरी ज्ञान सुख आदि के सन्तान ही असत् है तब उनको गुण मानकर आधारभूत स्थिर आत्मा की नैयायिक कल्पना निराधार है ऐसे नैरात्म्य वाद को दृढ़ किये।

दूसरे वैदिक व्याख्याता 'असत् से सत् कैसे पैदा हो' इत्यादि श्रुति ही असत्कारण वाद का निराकरण करती है इससे असद् वाद में आस्था नहीं रखे, इन्हीं में कोई 'यह दृश्य स्थूल जगत् पहले असत् = अप्रत्यक्ष अस्थूल सूक्ष्म कारण रूप था' ऐसा व्याख्यान किये सर्वथा अभाव का तो 'असत् से सत् कैसे हो' इत्यादि श्रुति ही निषेध करती है, इससे सत् कारण की भी कल्पना करते हैं, कारण भी केवल चैतन्य नहीं उससे जड़ जगत् की उत्पत्ति नहीं हो सकती, वैसा भी कारण कार्य सजातीय कार्यों की सूक्ष्म अवस्था वाला परिणामी है, प्रधान प्रकृति आदि शब्द से जिसका व्यवहार होता है, ऐसा सांख्य योग कहते हैं।

नैयायिक तो 'यह दृश्य जगत् सृष्टि के पहले असत् अविद्यमान थे, पहले अभाव अर्थात् प्रागभाव था, 'असत् अभाव से सत् कार्य की उत्पत्ति श्रुति से ही निषिद्ध होने से सत् नित्य द्रव्य कारण सृष्टि के पहले भी थे इस अर्थ में पहली श्रुति का तात्पर्य निर्णीत होता है, उससे परमाणुवाद उठता है, 'उत्पत्ति के पूर्व असत् है' इस श्रुति से उनका असत् कार्य वाद भी सूचित होता है, परिणामी कारण मानने पर कार्यों से सूक्ष्म रूप से स्थिति माननी पड़ेगी, आत्मा के धर्म सुख आदि सूक्ष्मरूप से आत्मा में हमेशा रहने लगेंगे, उससे मुक्तों की भी आत्मा शुद्ध सिद्ध नहीं होगी, सृष्टि के पहले कार्यों के बिना भी कारण की सत्ता श्रुति बताती है; इससे कार्य और कारणों में अभेद संभव नहीं हुआ, इससे उनका भेदवाद भी सूचित होता है, नहीं तो सुख दुःख आदि आत्मकार्यों के उत्पाद विनाश से आत्मा के परिवर्तन की आपत्ति होगी, इस प्रकार इन न्याय सिद्धान्तों का शुद्ध आत्मस्वरूप निर्धारण में उपयोग है। ऐसा ही गुण और गुणी का भेदवाद भी है, नहीं तो गुणों का परिवर्तन होने पर गुणी आत्मा का भी परिवर्तन की आपत्ति उससे विकारित्व का भी प्रसङ्ग हो जाय, गुण गुणि भेदवाद में

तो अत्यन्त भिन्न गुणों के परिवर्तन से भी गुण भिन्न आत्मा का कुछ भी नहीं बिगड़ता, हमेशा आत्मा निर्विकार रहता है, गुणगुणी और कार्यकारण के अभेदवाद से ही पुरुष कारण नहीं है, निर्गुण है इत्यादि सांख्य और योग के गले पड़े। वैसा ही प्रायः वेदान्त में भी है, वेदान्तियों का चेतन कारणतावाद भी शुद्ध चेतन का नहीं है, क्योंकि चेतन का विकार हो जायेगा, जैसा सांख्य को भय है, किन्तु मायायुक्त ही ब्रह्म कारण है, वेदान्ती चेतन भिन्न को मिथ्या मान कर माया बल को ले सकते हैं, सांख्य आदि तो सभी को अनन्त सत् हैं ऐसा कहते हैं, जगत् से मिथ्यात्व को हटाते हैं तो कैसे माया का स्पर्श सह सकें, इस प्रकार वैदिक दर्शन विविध व्याख्यानों से श्रुतियों का समन्वय करते हैं, अपनी अपनी विशेष प्रक्रियाओं द्वारा आत्मा को विकार से और परिवर्तनों से बचाते हैं, और परिपूर्ण मुक्ति मार्ग को निष्कण्टक करते हैं।

इस प्रकार उपनिषदों की व्याख्या के भेद से वैदिक दर्शनों का परस्पर भेद हुआ, बुद्धि और उसकी वृत्ति के भेद से व्याख्या में भेद होता ही है, उपनिषद् और गीता का उन उन दर्शनों के अनुसार व्याख्यान चिरकाल तक प्रसिद्ध था, चाहे वह पुस्तकरूप में हो या अध्ययन अध्यापन पद्धति में रूप हो, वह सम्प्रदाय इस समय टूट गया, सम्प्रदाय सम्पत्ति से वेदान्त ही का मिलता है, ब्रह्मसूत्रों का भी द्वैतपरक अनेक व्याख्यान सम्प्रदाय सम्पत्ति से ही विराजमान हैं, शारीरक भाष्य में उपनिषद् के अनुसार सांख्य के पूर्वपक्ष को पढ़ने वाले विद्वानों के मनमें अवश्य आ जाता है कि सांख्य के अनुसार उपनिषदों का व्याख्यान किसी रूप में अवश्य रूढ था।

भारतीय दर्शनों के उपर इस समय का आक्षेप

इस समय विदेशीय भाषाओं द्वारा भारतीय शिक्षितों का विश्व के साथ उनकी विद्या तथा विद्वानों के साथ बहुत सम्पर्क है। विदेशीय शैली से शिक्षित विद्वानों की दर्शन परिषद् का भारत में अधिवेशन होता है; और विदेशीय दर्शन समाजवाद साम्यवाद आदि नीतिओं के समर्थन या खण्डन के उद्देश्य से प्रकट हुए है, वैसे ही उनके व्याख्यान भी हैं, वैसे ही उनका प्रचार भी है, भारतीय दर्शन मोक्ष के उद्देश से प्रवृत्त हैं, उद्योग मार्ग के कण्टक बने हैं, इस लौकिक परिस्थिति में उपयोगी नहीं हैं, यद्यपि व्यक्तिगत फल को सिद्ध करते हैं तो भी उदार नहीं हुए, समाज या राष्ट्र का कुछ नहीं करते, इत्यादि।

इस विषय में दूसरी जगह लिखा हूँ, इस समय तो बहुत थोड़ा कुछ कह कर छोड़ता हूँ, भात खाने के लिये चावल की अपेक्षा से धान पैदा किया जाता है, उससे चावल तो होता ही है, पशुओं के लिये पुलाल, आग में झोकने के लिये भूसा आदि भी होते हैं, उसी प्रकार मुमुक्षु लोग शरीरयात्रा निर्वाह के लिये तत्त्वज्ञान को प्रकट होने के लिये और तत्त्वज्ञान की रक्षा के लिये जो जो चाहते हैं तथा करते हैं वह सब इस लोक की उन्नति के लिये तथा समाज और राष्ट्र का हितकर होता है, कुछ अनिष्ट नहीं पैदा करता, शिक्षित सभ्य समृद्ध और सुखी समाज उसके अनुकूल स्वतन्त्र समर्थ तथा अच्छे मनुष्य अच्छे नागरिकों से संरक्षित राष्ट्र और शिक्षा साधन सामग्री तथा भिक्षा की सुविधा आदि जैसे मुमुक्षुओं के लिये अपेक्षित है वैसे बुभुक्षुओं के लिये भी।

दर्शन पढ़ने वालों के लिये चार गुण अपेक्षित हैं

(१) इस लोक और परलोक के भोग से वैराग्य मुमुक्षु के लिये अपेक्षित है बुभुक्षु के लिये नहीं, किन्तु पहले कहा हुआ त्यागपूर्वक भोग या संयत भोग इस लोक के सुखार्थी चार्वाक के लिये भी आवश्यक है, भोगलम्पट तो शरीर इन्द्रियों के संरक्षण में भी असमर्थ मृतप्राय सुख की अभिलाषा को भी कैसे सफल कर सकते हैं ? सर्वथा भोग सभी का विनाशकारी है यह शास्त्र हीं की आज्ञानहीं है बल्कि कार्यकारण की मर्यादा से सिद्ध लौकिक वस्तु है।

(२) नित्य अनित्य वस्तुओं का विवेक मोक्षार्थी तथा भोगार्थी दोनों को अपेक्षित है, छोटा लाभ तथा बड़ा लाभ एवं क्षणिक लाभ और स्थिर लाभ इनका विवेक भोगार्थीयों को भी उपेक्षणीय नहीं है।

(३) शम दम तितिक्षा आदि सम्पत्तियाँ भोगार्थी मोक्षार्थी दोनों के लिये अपेक्षित हैं, भीतरी मन और बाहरी इन्द्रियों की शान्ति के द्वारा इनको लक्ष्य के तरफ लीन किये विना कौन कवि विद्वान् बीर योद्धा विज्ञान में नये आविष्कार करने वाले अथवा उन्नति करने वाले होते हैं, सहनशक्ति तितिक्षा के विना परिवार में जीना भी कठिन है समाज और राष्ट्र का तो क्या कहना है ? 'तितिक्षा के बराबर कोई साधन नहीं' यह लौकिकनीति वचन है मोक्षशास्त्र नहीं है। धैर्य, क्षमा, इन्द्रियों का दमन, चोरी नहीं करना आदि मानव धर्मों के विना यदि मनुष्य हैं तो पशु कौन है, यह समाज या राष्ट्र किनका

है ? 'इस आत्मा को ये शस्त्र काटते नहीं, आग जलाती नहीं' इत्यादि गीता के वचन ठीक ही नित्य निर्विकार शुद्ध आत्मा को बताते हैं किन्तु शत्रु सैन्यों के शिरों को साग मूलि के ऐसा काटने के लिये और अर्जुन के अकर्मण्य विषाद को नष्ट करने के लिये आये हैं, जिनका जीवन धर्म है उनका युद्ध में सर्वस्व नष्ट होता है, जो अमरणधर्मा है उसका युद्ध से क्या नष्ट होता है ? जो वह न प्रवृत्त हो ?, जीवन की रक्षामात्र में लगे हुए डरपोक हैं, श्रमकार्यों से दूर रहते हैं, संसार एक बोझ हैं, समाज या राष्ट्र का क्या करेंगे ?, जो डरते नहीं हथेली पर प्राणों को रखकर परिस्थितियों से भीड़ते हैं वे वीर हैं, दूसरों की भी रक्षा करते हैं, स्वयं भी सुरक्षित होते हैं, अब इस पर इतना ही रहे आगे सोचे ।

इस प्रकार उपनिषदों के अध्येता मननशील विद्वान् 'अनात्मा को आत्मा समझने वाले अज्ञानी मनुष्य गाढ़ अन्धकारमय लोक में प्रविष्ट हुए' इत्यादि श्रुतिओं पर आस्था किये । आत्मा की उपासना मोक्ष का प्रधान कारण है ऐसा निश्चय किये, और उससे वैदिक लोग शुद्ध आत्मा की उपासना में दृढ़ हो गये, अवैदिक उसीसे श्रुति विरक्त होकर आत्मा से मन को मोड़कर सभी दुःख हैं, सभी क्षणिक हैं, इत्यादि भावनाओं द्वारा अगत्या वैराग्य को ही मोक्ष का उपाय मान बैठे ।

इतने से नास्तिक दर्शनों का भी उत्थान उपनिषद् वाक्यों से हैं ऐसा कह सकते हुए मुझे विद्वानों के द्वेष का पात्र नहीं होना चाहिये, क्योंकि मैं उदयनाचार्य के न्याय-वचन से दर्शनों की भूमिका के वर्णन में लगा हूँ, वह न्यायवचन बहुत पुराना है, आधुनिक भी बड़े विद्वान् भूतपूर्व राष्ट्रपति श्रीराधाकृष्णन् महोदय बौद्ध दर्शनों का उत्थान उपनिषदों से है, ऐसा लिखते हैं, जैनों के गणधरवाद में आया है कि महावीर स्वामी के सामने आये हुए सिद्धान्तों में वेद विरोध दर्शाने वालों के लिये जैन सिद्धान्तों में वेद-मन्त्रों का समन्वय महावीर स्वामी ने किया ।

॥ चौथी भूमि ॥

इसी प्रकार आत्मा की उपासना में दृढ़ वैदिक 'प्रकृति से भिन्न' इत्यादि श्रुतियों की सहायता से विवेक के लिये प्रस्तुत हुए, उस पर सांख्यदर्शन—'हे सौम्य यह संसार पहले सद्रूप ही था' इत्यादि श्रुति में सत् शब्द से जड या चेतन अथवा दोनों लेना

है ? ऐसा सोचे, 'वही सत् और त्यत् हुआ' इत्यादि श्रुतियों के अनुसार जड़ चेतन रूप जगत् का सत् से उद्भव है ऐसा तात्पर्य निकाला गया, भारतीय विद्वानों की परम्परा भी मालूम पड़ती है कि सत् से जड़ चेतन दोनों लेते हैं, जैसे कि कुमारसंभव में कालीदास—पुरुष के प्रयोजन के अनुसार प्रवृत्त होने वाली तुम्हीं को प्रकृति कहते हैं। प्रकृति से विवेक दर्शन के बाद उदासीन तुम्हीं को पुरुष समझते हैं। इसमें एक ही को पुरुष और प्रकृति दोनों कहा गया है। यहाँ सत् शब्द से जो लिया गया है वही गुणों के भेद से ब्रह्मा-विष्णु और महेश हैं ऐसा आगे के श्लोक में वहीं कहा गया है—

सृष्टि के पहले केवल एक स्वरूप पीछे गुणों के भेद के लिये भिन्न रूप हुए तीन मूर्ति आप को नमस्कार है।

वैदिक द्वैतदर्शन भेद को नित्य कहते हैं, भेद का उत्पाद और विनाश नहीं मानते, जड़ और चेतन सृष्टि के पहले भी भिन्न ही हैं, किन्तु उनका भेद मालूम नहीं होता, विवेक के लिये सृष्टि है यह भी सिद्धान्त है, अव्यक्त प्रधान की व्यक्त अवस्था में स्थूलता होती है, एक प्रकार दूसरा प्रकाश, एक परिणामी और विकारी, दूसरा कूटस्थ परिणाम विकार का साक्षी इस प्रकार जड़ और चेतन का विवेक होता है, संसार दशा में प्रकृति परिणाम बुद्धि और प्रकाश चेतन पुरुष का 'उस समय द्रष्टा पुरुष की अपने स्वरूप में स्थिति है' इत्यादि योग प्रक्रियाओं से विवेक होता है। सत् सब्द से केवल चेतन का ग्रहण करें, उससे सृष्टि मानने पर कारण तथा परिणामी हो जायेगा तब पीछे विवेक से गृहीत शुद्ध स्वरूप विरुद्ध पड़ेगा, इसलिये अभिव्यक्ति के पहले भी पुरुष चेतन के साथ मात्र से अनेक प्रकारों से परिणाम स्वभाव वाली चेतन से आलिङ्गित प्रकृति मूल कारण श्रुति के सत् शब्द का अर्थ है, वेदान्त में तो अघटित घटनाओं में पटु अनेक शक्ति वाली शक्ति रूप माया से युक्त ब्रह्म सत् शब्द का अर्थ है, सृष्टि दशा में स्थूलता आने पर माया और ब्रह्म के व्यवहार सिद्ध रूप का विवेक होता है, जैसे कि सत् चित् आनन्द ब्रह्मरूप है, नाम और रूप माया का है, शक्ति और शक्तिमान् का अभेद होता है, शक्ति की भिन्न सत्ता नहीं मानने से अनेक सत् की आपत्ति नहीं होती, सांख्य में तो अनेक सत् इष्ट ही है।

न्याय में भी अनन्त सत् हैं, नित्य द्रव्य-परमात्मा-जीवात्मा और धर्माधर्म सृष्टि के पहले भी रहते हैं, कार्य और कारण का लौकिक अभेद व्यवहार जैसे भाक्त है

वैसे वैदिक भी, सत् कारण से ही जगत् का उद्भव है असत् अभाव से नहीं, इतना ही श्रुति बताती है, जीवात्मा का प्रकृति नित्य द्रव्यों से और परमात्मा से भी भेद है, किसी भी अवस्था में तुच्छ शशशृङ्ग आदि का व्यवहार या ज्ञान विधेय रूप से अथवा निषेध्य रूप से नहीं होता ऐसा सिद्धान्त भी निकलता है, अनेक हैं तो भी सभी सत् हैं इससे एकवचन व्यवहार की योग्यता भी है, अनेक सत् रहें किन्तु शुद्ध आत्मा की उपासना मुक्ति देने वाली है, इससे उसकी अपेक्षा है।

और शक्तितत्त्व का समुत्थान

अनेक प्रकार के अनेक कारण समुदाय से कार्य जगत् का वैचित्र्य न्यायमत में ठीक ही बैठता है वेदान्त विविध स्वभाव वाली माया से सांख्य में त्रिगुण प्रकृति से जगत् का वैचित्र्य सिद्ध होता है, इसी प्रकार दूसरे अनेक दर्शन हुए जिस में एक ही सत् से जगत् की सृष्टि मानी गई है, एक ही मूल कारण में विचित्र शक्ति स्वीकार करके जगत् के वैचित्र्य का उपपादन किया जाता है, जैसे शैवदर्शनों में एक ही शिव मूल कारण हैं, सर्वथा निर्विकार हैं, जगत् के वैचित्र्य के लिये शिव में विलक्षण शक्तिमानी जाती है, शक्ति और शक्तिमान् में अभेद होने से श्रुति का एकवचन उपपन्न होता है।

उसके बाद 'दूसरे सत् नहीं' इत्यादि श्रुतियों का विवेचन शुरू हुआ, नैयायिक लोग परिणाम और सत्कार्य वाद के निषेध में इस श्रुति का अभिषेक करते हैं, परिणाम का सत्कार्यवाद आधार है। उत्पत्ति के पहले और नाश के बाद सूक्ष्म रूप से कारण-रूप से कार्य की सत्ता दोनों का जीवन है, वैसा मानने पर जिस किसी रूप से ज्ञान सुख आदि आत्मा में सर्वदा विद्यमान रहेंगे तो आत्मा का शुद्ध रूप नहीं सिद्ध होगा। व्यक्त स्वरूप कार्य से भिन्न तिरोहित अथवा अनभिव्यक्त सत् नहीं किन्तु अभाव है। उस प्रकार कार्य विनाश के बाद कार्य ध्वंस उत्पत्ति के पूर्व कार्य प्रागभाव है, उपादान कारण में अत्यन्ताभाव नहीं रहता। ध्वंस-प्रागभाव से उसका विरोध है। आत्मा वेदान्तियों की रीति से विपरीत भ्रम या संशय का पात्र नहीं है। अतः पर से प्रकाश्य नहीं है। आत्मा के ज्ञान के प्रति आत्मा कारण है दूसरा नहीं इससे पर प्रकाश्य नहीं है। विषय भी अपने गुण ज्ञान का है न कि दूसरे का या दूसरे के गुण का, 'अज्ञात में

प्रमाण नहीं' इत्यादि सिद्धान्त लक्षण जागदीशी रीति से घट आदि जड़ वर्ग से ज्ञान आदि की विलक्षणता स्पष्ट कही गई है। दूसरे दार्शनिकों के अनुसार न्याय का भी स्वप्रकाशत्व निरूपण दूसरी जगह किया गया है। जिसमें अवेद्यत्व का निवेश नहीं है। सांख्य और वेदान्त निर्विषय में भी ज्ञानशब्द का प्रयोग करते हैं इससे आत्मा को ज्ञान कहते हैं। न्याय निर्विषयक को ज्ञान नहीं मानता इससे आत्मा को ज्ञान नहीं कहता। इस प्रकार नाममात्र के विभेद से विशेष विचार व्यर्थ है, उन दोनों के मत में आत्मरूप ज्ञान निर्विषयक है न्याय में आत्मा निर्विषयक है।

सांख्यमत में बुद्धि आदि के साथ विवेक ज्ञान न होने से पुरुष में प्रपञ्च भासता है पैदा नहीं होता, न्याय में शरीर इन्द्रिय आदि के साथ दृढ विवेक ज्ञान न होने से आत्मरूप से अथवा आत्मीयरूप से शरीर इन्द्रियादि व्यापार करते हैं इससे आत्मा में ज्ञान सुख आदि प्रपञ्च पैदा होते हैं, जब वे निर्व्यापार रहते हैं, तब तथा सुषुप्ति और विशेष समाधि में शुद्ध आत्मा रहता है, विवेक ज्ञान दृढ़ हो जाने पर मुक्तात्मा के शरीर इन्द्रियादि की सर्वथा निर्व्यापार होने से प्रपञ्च नहीं होता। इस प्रकार सांख्यमत में बुद्धि आदि के साथ अविवेकवश आत्मा सप्रपञ्च है, न्याय में शरीर इन्द्रियों के संयोग-वश उनके व्यापारों से आत्मा सप्रपञ्च होता है, स्वरूप से दोनों दर्शनों में स्वभाव से आत्मा शुद्ध निष्प्रपञ्च है।

मुमुक्षुओं का शुद्ध आत्मा के ज्ञान का अभ्यास ही फल देने वाला है, विवेक करने में प्रतियोगी अनुयोगी दोनों का ज्ञान होगा, वह उपयोगी नहीं है, अतः शुद्ध आत्मा के ज्ञान के अभ्यास के लिये—

पांचवीं भूमि

सर्वथा बाध्य न होने से सत् दूसरे से प्रकाशित न होने के कारण चित् मैं होउ नहीं किन्तु होऊं ऐसा परम प्रेम आत्मा में दीख पड़ता है' इत्यादिरीति से परम-प्रेम का पात्र होने से आनन्द सभी की आत्मा है, इसीलिये सच्चिदानन्द की प्रक्रिया दर्शनों का भेद करने वाली नहीं है; 'वह तुम हो' 'तुम दशवाँ हो' इत्यादि शब्द से वेदान्तप्रक्रिया के अनुसार प्रत्यक्ष ज्ञान होता है यह भी फरक नहीं लाता, न्याय में पहले शब्द से अप्रत्यक्ष ज्ञान हो किन्तु वही ज्ञानलक्षणा सन्निकर्ष होकर प्रत्यक्ष ज्ञान

पैदा कर देता है। उससे भी बलवान् बाध न रहने पर शब्द से प्रत्यक्ष भ्रम का बाध हो सकता है, शाब्दज्ञान होने पर आत्मा का लौकिक प्रत्यक्ष भी हो जायेगा, इत्यादि दूसरी जगह कुछ विस्तार से दिखाया गया है। सविकल्पक समाधि की रीति से समापत्ति सम्पत्ति के लिये 'नहीं देखता है ऐसा कहते हैं एक हो जाता है' इत्यादि श्रुतियाँ समुत्साहित करती हैं, ध्याता-ध्यान ध्येय तीनों के भेद की स्फूर्ति क्रमशः शिथिल हो जाने पर भेद का अवभास न होना समापत्ति सम्पत् है।

छठी भूमि

'अद्वैत भी नहीं द्वैत भी नहीं' श्रुतियाँ सविकल्पक समाधि से सम्पन्न को निर्विकल्पक समाधि में उतारती हैं।

सविकल्पक समाधि में अद्वैत भावना करने पर भी प्रतियोगि रूप से द्वैत भान हो ही जायेगा इससे उसका परित्याग कहा गया है, द्वैत की उपासना में भी शुद्ध आत्मा विषय नहीं बन सकता इससे उसका भी परित्याग है। सविकल्पक में शब्द आदि भी विषय हो जाते हैं इससे उसका परित्याग है।

निर्विकल्पक समाधि में आत्मा से अतिरिक्त विषय नहीं रहते, वासनायें स्मरण आदि कार्यों के समर्थ नहीं रहती कुछ नहीं कर पाती इसी से दूसरे विषयों की स्फूर्ति नहीं होती निर्विकल्पक सम्पन्न होता है, जिसमें विशेष्यविशेषणभाव नहीं होता वह ज्ञान निर्विकल्पक होता है, वेदान्ती भी कहते हैं कि अखण्डाकार प्रत्यक्ष ब्रह्म विषयक अन्तिम चित्त की वृत्ति होती है, उससे अपने कार्य और वासनाओं के साथ अविद्या की निवृत्ति होती है, नाम जाति देश काल आदि विशेषणों का ज्ञान न होने से केवल एकस्वरूप स्फूर्ति होती है, योग में निर्विकल्पक समाधि को चित्त की विशेष वृत्ति कहा गया है, न्याय दर्शन में निर्विकल्पक ज्ञान कहा जाता है। वेदान्त में इस निर्विकल्पक वृत्ति को जिस किसी प्रकार सम्पन्न करना अवश्य अपेक्षित माना गया है, उसके बाद कुछ कर्तव्य नहीं रहता, इसी से उदयनाचार्य जी इस अवस्था को वेदान्तमत का उपसंहार लिखते हैं, न्यायमार्ग के मुमुक्षुओं के लिये यह आवश्यक है इसको सूचित करने के लिये लिखते हैं कि इस अवस्था को नहीं छोड़ना चाहिये यह अवस्था मोक्ष नगर का मुख्य द्वार है। इस प्रकार छठी भूमि न्याय और वेदान्त की समान है, दूसरे सिद्धान्त सत्य मिथ्या

आदि में भेद रहने पर शुद्ध आत्मा की निर्विकल्पक भावना में एकमत है, दूसरे सांख्य योग आदि दर्शनों के लिये भी अनुकूल है, उस समय की शुद्ध आत्मा का निषेध द्वारा परिचय कराने वाली श्रुति 'जिससे मन के साथ वाणी विना प्राप्त किये लौट आती हैं', इत्यादि है, जाति गुण क्रिया आदि धर्मों को निमित्त बनाकर बोध कराने वाली वाणी विना धर्म वाले ब्रह्म को विषयी नहीं कर पाती इसी से उससे निवृत्त हो जाती है। मन भी साकार वस्तु का ग्रहण करता है, निराकार का मन से ग्रहण नहीं होता, यह वर्णन असंयत मन को लेकर है, 'मन से ही इसको प्राप्त करना चाहिये' इत्यादि दूसरी श्रुतियों के अनुसार संयत मन से ग्रहण माना जाता है, यह भी व्याख्यान वेदान्त के समान है।

सातवीं भूमि

इसके बाद सातवीं भूमि मोक्ष ही है, प्रतिबन्धक प्रारब्ध आदि कर्मों का नाश होने पर मोक्ष नगर के गोपुर निर्विकल्पक ज्ञान का विनाश हो मोक्ष है। यहीं पर न्यायमत का उपसंहार को आचार्य लिखते हैं, उस समय के आत्मस्वरूप का प्रदर्शन करने वाली श्रुति 'इसके बाद जो कामना रहित है शुद्ध आत्मा की ही जिसकी कामना है, जिसने कामना का फल पा लिया है, वह ब्रह्म होता हुआ ही ब्रह्म को भी प्राप्त करता है, अथवा ब्रह्म में लीन हो जाता है, वे प्रायः दूसरे लोक में नहीं जाते यहीं लीन हो जाते हैं' इत्यादि है।

उस निर्विकल्पक ज्ञान का नाश स्वयं हो जाता है, उसके नाश के लिये उसके उत्तर होने वाले विशेष गुण की खोज नहीं करना है, नहीं तो उसके नाश के लिये भी दूसरे की खोज करना पड़ जाय। वेदान्तमत में भी वह अन्तिम वृत्ति अविद्या का नाशक है, अविद्या का नाश होने पर उसका कार्य होने से उस वृत्ति का भी स्वयं नाश हो जाता है। न्यायमत में कारण का अन्वेषण भी करें तो अगत्या पहले रहने वाले विशेष गुण के नाश को ही नाशक मान लेंगे। सम्पूर्ण विशेष गुणों के विनाशको नैयायिक लोग मुक्ति पसन्द करते हैं, इससे न्यायमत का उपसंहार सातवीं भूमिका कही जाती है।

वेदान्तमत में ब्रह्म ही उपाधिवश जीव है, उपाधि का नाश होने पर जीव का ब्रह्म होना या ब्रह्म में लीन होना ठीक संगत होता है, नैयायिकों का जीव ईश्वर से

भिन्न है, विशेष गुणों का नाश होने पर भी भेद का विनाश नहीं होने से जीव ईश्वर नहीं होता, तो भी 'अज्ञानरहित निरञ्जन परम साम्य को पाता है' इत्यादि दूसरी श्रुतियों के अनुसार पहली श्रुति का भी तात्पर्य ब्रह्मसाम्य में ही मान कर उसकी व्याख्या करनो चाहिये। ईश्वर से भेद करने वाले विशेष गुण मुक्त जीव में नहीं हैं इतना ही तात्पर्य है। दूसरा प्रायः न्याय वेदान्त का समान है।

मुक्ति अवस्था में शुद्ध आत्मा में उससे भिन्न कोई कुछ नहीं रहता है, यह सांख्य न्याय वेदान्त तीनों की समानता है, सांख्य और वेदान्त में आत्मस्वरूप ज्ञान रहने पर भी उस ज्ञान से कुछ विषय नहीं भासता, विषय की स्फूर्ति के विना ज्ञान नहीं मानने से नैयायिकों की मुक्ति में ज्ञान नहीं है ऐसा प्रायः पहले कहा गया है। लौकिक विषय सुख से भिन्न विलक्षण कोई अलौकिक सुख आत्मा या परमात्मा में न्यायमत से नहीं है, परप्रेम की पात्रतारूप आनन्द आत्मा है, किन्तु मोक्ष में परम प्रेम नहीं है, परमप्रेम का पात्र होना ही आत्म आनन्द वेदान्त में भी है उससे भिन्न कोई नहीं मालूम पड़ता, दुःख या दुःख का अनुभव सामग्री न होने से मुक्तात्मा में नहीं है यह सभी का समान है। न्यायमत में ज्ञान का अत्यन्ताभाव जिसमें न रहे उसको चेतन कहा जाता है, नैयायिकों की आत्मा ऐसा हमेशा है, ध्वंस और प्रागभाव के अधिकरण में अत्यन्ताभाव नहीं रहता इसलिये आत्मा में कभी भी ज्ञान का अत्यन्ताभाव नहीं रहता, कहीं-कहीं जड़ का प्रवाद वास्तविक नहीं किन्तु परिहास कथा से है, न्याय की परिभाषा से दूसरों की आत्मा जड़ है, इसलिये परिभाषा में भेद है वस्तु में नहीं ऐसा ध्यान रखना चाहिये।

इसमें सूचित विषयों की संक्षिप्त सूची

(१) आत्मदर्शन उपदेश अपने स्वरूप का परिचय कराता है तथा उसमें सावधानी लाता हुआ इस लोक और परलोक में काम देता है और नीतिशास्त्र का काम देता है।

(२) दर्शन के विषय केवल मोक्ष के ही उपयोगी नहीं हैं बल्कि इस लोक में मानव धर्मों को तथा कर्तव्य निष्ठा को परिपुष्ट करते हैं।

(३) भारतीय नास्तिक दर्शन भी उपनिषदों के कीन्हीं वाक्यों के व्याख्यान-विशेष से उठे हैं।

(४) उपनिषद् और श्रीमद्भगवद्गीता की व्याख्या तथा समन्वय भेद से वैदिकदर्शनों का परस्पर भेद है, और दर्शनों की वह व्याख्या और समन्वय नष्ट हो गये, सम्प्रदाय सम्पत्ति से वेदान्त ही के वे सुरक्षित और संपोषित हैं।

(५) विज्ञान भिक्षु और गौड ब्रह्मानन्द जी वेदान्त की प्रधानता और अङ्गिता वर्णन किये हैं, और इस निबन्ध में श्रीमान् उदयनाचार्य जी से वर्णित जैसे न्याय की सातवीं भूमि है, वैसे दर्शनों का मननशील व्युत्पन्न विद्वान् दूसरे वैदिकदर्शन को भी प्रधान तथा अङ्गी कर सकता है, इससे वैदिक दर्शनों का वास्तविक परस्पर गौण प्रधान भाव अथवा अङ्गाङ्गिभाव ठीक नहीं है, किन्तु सभी अपनी अपनी प्रक्रिया के अनुसार प्रधान स्वतन्त्र और परिपूर्ण है।

(६) न्यायदर्शन भी केवल तर्क वल से नहीं चलता बल्कि उपनिषद् के अनुसार चलता है।

(७) उपनिषदों की कोई व्याख्या की प्रणाली भी इसमें मालूम पड़ती है; अपने अनुकूल स्फुट अर्थ वाले वाक्यों को प्रधान बनाकर उसके अनुसार ही दूसरे वाक्यों को लगाना चाहिये, उसी से सिद्धान्तभेद होता है। इति।



परिष्कारभाषा

विघ्न बाघ गजमुख हरी मुषरणदिय भवभार।
परिष्कार शिशुजन सुगम करहु सुखद संभार॥

न्यायदर्शन का प्रमाण विचार असाधारण है इसलिये सभी दार्शनिकों का इसका अध्ययन आवश्यकीय तथा परिचय अनिवार्य हुआ; भारतीय दर्शनों में परस्पर विरोध खण्डन मण्डन चलता है, इसलिये न्यायदर्शन पहले ही अवैदिक विरोधी दर्शनों का लक्ष्य बना, इस तरह परस्पर खण्डन मण्डन वैदिक अवैदिक बाह्य सत्यवादियों का कुछ दिन चला, इसके बाद जगन्मिथ्यात्ववादी एक प्रतिवादी न्यायदर्शन का पैदा हुआ,

उसका प्रचार होने लगा, वैदिक उत्तरमीमांसा भी उसकी सहयोगिनी बन गई, इस तरह प्रतिवादी का विशेष बल बढ़ गया। सत्यवादी दार्शनिक प्रतिवादी से न्याय को यह सुविधा मिलती थी कि न्याय की प्रमाणादिव्यवस्था को दूषित करने पर नैयायिक प्रतिवादियों से पूछ सकता था कि आप के मत में कैसी व्यवस्था होगी ? इस पर प्रतिवादी को जो बल पड़ता था क्योंकि उनको केवल खण्डन नहीं करना था बल्कि अपने मत में व्यवस्था भी बनानी पड़ती थी। मिथ्यात्ववादी प्रतिवादी तो जबरदस्त निकला, वह कहता था कि—मेरा काम व्यवस्थावादियों के मत में केवल दोष देना है, इसी से मेरा मत सिद्ध है, मेरे लिये दूषण भूषण हैं, मेरे मत में कोई व्यवस्था ही नहीं सब मिथ्या है। इन प्रतिवादियों ने प्रमाता को मिथ्या बता कर प्रमाण ही को उड़ा दिया, न्याय के प्रमाणों के सामान्य विशेष लक्षण कार्यकारणभाव प्रमेय व्यवस्थाओं को मिथ्या बताने लगे, अनुमानास्त्र परिष्कृत न होने से वैदिक संसार दुर्बल हो गया, वेदान्त दर्शन साङ्ख्यदर्शन को उपनिषद् व्याख्या की लड़ाई में घसीट डाला, साङ्ख्यदर्शन साम्प्रदायिक बल नहीं पाया था, वेदान्त के पास साम्प्रदायिक सेना थी, पूर्वमीमांसा कुछ देर तक बोली, लेकिन वेदान्त और बौद्ध दोनों सम्प्रदायों से दबाई गई, प्रमाणशस्त्र के विना क्या करें, पर बैठ कर वैदिक अवान्तर विनियोगादि व्यवस्थाओं में लग गई, इस तरह की कठिनाई में गृह कलह स्वाभाविक था, वेदान्तदर्शन को प्रच्छन्न बौद्ध कह कर वैदिक जाति से बहिष्कृत करने की ध्वनि दक्षिण भारत से उठी।

इसी अवस्था में कुछ नैयायिकों ने विरोधियों के आक्षेपों का तथा न्यायदर्शन के लक्षण तथा प्रमाणादि व्यवस्थाओं का अच्छा गम्भीर अध्ययन किया, उनको मालूम पड़ा की—दूसरे शास्त्र की आवश्यकता नहीं, समयानुसार मानसिक पदार्थों का विश्लेषण आगे बढ़ा है, न्यायदर्शन के शब्दों से वे सूचित होते हैं किन्तु सबको व्याख्यान के विना मालूम नहीं पड़ते, इन्हीं शब्दों के व्याख्यान तथा पदार्थों के सूक्ष्म विश्लेषण से प्रतिवादीयों के आक्षेप समाहित हो जायेंगे। इस अभिप्राय से जो विचार हुआ उसका नाम नव्यन्याय हुआ, उसकी क्रमशः उन्नति होने लगी, आवश्यकता के अनुसार प्रमाणों पर उसमें भी विशेष कर अनुमान पर विशेष उन्नति स्वाभाविक थी, प्रमाणों का विवेचन मानसिक विश्लेषण पर विशेष आश्रित है, मनोविज्ञान की उन्नति हुई, उसके अनुसार नामकरण सम्बन्धयोजन कार्यकारण भाव विश्लेषण अधिक हुए, क्रमशः

नूतन शब्दों की योजना से संस्कृत भाषा का स्वरूप एक नूतन भाषा जैसा हो गया जिसको परिष्कार कहते हैं; इसकी क्रमशः थोड़ी २ उन्नति १६३० ई० तक जारी थी।

इसका वेदान्त ने अच्छा आदर किया, इसके अनुसार निबन्ध लिखे गये; पूर्वमीमांसा में भी प्रगति हुई, सांख्ययोग में भी प्रभाव पड़ा, लेकिन दुर्भाग्यवश अभीतक नव्य निबन्ध कोई अच्छा नहीं तैयार हुआ, दर्शनों के अतिरिक्त व्याकरण, साहित्य; और धर्मशास्त्र में भी यह घुस गया, उसमें भी सूक्ष्मविवेचन पैदा किया है, इस तरह जिन शास्त्रों में इसका प्रवेश हो पाया है उसको नव्यशास्त्र बना दिया है, बौद्धदर्शन तो साम्प्रदायिक कलहों से बहुत वर्ष पहले देश से बहिष्कृत हो चुका था, इसलिये उसमें इसका प्रवेश नहीं हुआ, कुछ वर्षों से भारत में प्रचार होने लगा है तो भी इस समय परिष्कार का बलवान् ह्रास आ गया है इससे वह लाभ नहीं उठा सकता, इसलिये बौद्धदर्शन अधूरा मालूम होता है, पुराणों के ऐसा दर्शन की कसौटी पर उसके निबन्ध नहीं चढ़ते, माध्यमिक कारिकायें स्थूल खण्डन मालूम पड़ती है। जैनदर्शन में भी परिष्कार का स्थान दो शताब्दी से हो गया है। इसलिये यह ठीक माना जाता है कि इसके परिज्ञान के विना प्राचीन लेखों द्वारा भारतीय दर्शनों का सूक्ष्म ज्ञान नहीं हो सकता, इसकी परीक्षा शुद्ध बुद्धि से जो कोई करना चाहे तो अभी कर सकता है, संस्कृत भाषा के ह्रास के साथ परिष्कार का इतना बलवान् ह्रास जारी है कि दश वर्षों के बाद इसको समझने वाला कोई नहीं रहेगा। शब्दों द्वारा उपदेश से मत प्रचार करते हुए बुद्ध का 'शब्द प्रमाण नहीं' वचन साभिप्राय इसी युग में हुआ है, लोक व्यवहार निपुण चार्वाक का प्रत्यक्षातिरिक्त प्रमाण नहीं यह सिद्धान्त अभी व्याख्यात हुआ है, ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या, सर्वं ब्रह्ममयं जगत् इत्यादि विरोधाभास वेदान्त सिद्धान्त इसी भाषा से समन्वय व्याख्यान को पाये हैं, पहले नहीं, इसमें प्राचीन लेख प्रमाण हैं, इस युग में 'ईश्वर नहीं है' इत्यादि वाक्य वदतो व्याघात अयोग्य माने जाते हैं, विचारावतार के लिये अन्य वाक्य बनाये जाते हैं।

इस तरह भी वह इतना कठिन नहीं है, सात पत्रे की तर्कसंग्रह किताब को अच्छी तरह अभ्यास करने वाले संस्कृतज्ञ जिज्ञासु को सुबुद्ध मनोविज्ञानी अध्यापक छ मास में परिष्कार का अच्छा परिचय करा सकता है, इसको हिन्दी माध्यम से पाठकों को सरल रीति से कुछ परिचय कराने के लिये मैं उद्यत हुआ हूं।

घट सामान्याभाव

परिष्कार का एक छोटा सा नमूना दिखाने के लिये घटसामान्याभाव को लेता हूँ, इसमें घट-सामान्य-अभाव ये तीन शब्द हैं, इनका अर्थ तथा अर्थों का जगत् में सम्बन्ध पहले समझाना होगा, क्योंकि परिष्कार एक तरह की भाषा है, वस्तु को बनाता नहीं किन्तु वस्तु के स्वरूप को समझाने के लिये कोशिश करता है, वस्तु का स्वरूप तथा सम्बन्ध दर्शन भेद से कुछ भिन्न हुआ करते हैं, यहाँ न्यायदर्शन के ऐसा मानकर बताया जायेगा।

अभाव

न्यायदर्शन में साधारण रीति से ४ अभाव बताये गये हैं, १ प्रागभाव=प्राक्+अभाव, उत्पत्ति के पहले वस्तु का अभाव, होगा, होने वाला है, इत्यादि शब्दों से व्यवहृत होता है, वस्तुओं के समवायिकारण=उपादान कारण में रहता है। २ प्रध्वंसाभाव=नाश स्वरूप अभाव, नष्ट हो गया, ध्वस्त हो गया, इत्यादि शब्दों से बोला जाता है, यह भी प्रायः उपादान देश में रहता है, कभी २ देशकाल में भी रहना पड़ता है, ये दोनों सामयिक अनित्य हैं, इनके विशेष परिचय के लिये सम्बन्ध और धर्म को लगाने की जरूरत नहीं पड़ती, ये व्यक्ति के साथ सम्बन्ध रखते हैं सामान्य के साथ नहीं, किसी देशविशेष में किसी घट के रहते हुए भी घटान्तर का प्रागभाव अथवा ध्वंस रह सकता है, घटसामान्याभाव तो किसी भी घट के रहते हुए नहीं रहता। ३ भेद अथवा अन्योन्याभाव शब्द से प्रसिद्ध है, यह इससे जुदा-भिन्न-इत्यादि शब्दों से व्यवहृत होता है, यह नित्य है, सामान्य से सम्बन्ध रखता है, लेकिन इसका सम्बन्ध नियत है उसको बोलने की जरूरत नहीं, इसको भी सामान्याभाव से नहीं लेना है। ४ अत्यन्ताभाव अथवा त्रैकालिक संसर्गावच्छिन्नाभाव से व्यवहृत होता है, किसी घट के रहने पर घट-सामान्याभाव नहीं रहता इसी स्वारस्य से प्रथम नाम में अत्यन्त पद दिया गया है, प्रागभाव में पूर्वकाल का तथा प्रध्वंसाभाव में उत्तरकाल का सम्बन्ध प्रतीत होता है, घट नहीं है इत्यादि अत्यन्ताभाव के व्यवहार में कोई काल का सम्बन्ध नहीं मालूम पड़ता, घट पीछे होगा, या पहले था इत्यादि कुछ नहीं मालूम होता, हो सकता है लेकिन घट नहीं है इस व्यवहार से नही मालूम पड़ता, काल सामान्य के स्वारस्य से द्वितीय नाम में त्रैकालिक संसर्गावच्छिन्न जोड़ा हुआ है।

सम्बन्ध

घट अवयवी द्रव्य है इसलिये अपने अवयव द्रव्यों के साथ सम्बन्ध समवाय है, अवयवातिरिक्त भूतलादि द्रव्यों के साथ संयोग सम्बन्ध है, घट विषय है घटज्ञान विषयि है, घट विषयितासम्बन्ध से विषयि ज्ञान में रहता है, विषयिता सामान्य है प्रकारिता विशेष्यता, संसर्गिता प्रभृति उसके विशेष हैं, ज्ञान विषय घट में विषयता सम्बन्ध से रहता है विषयता का विशेष प्रकारता-विशेष्यता-संसर्गता, अवच्छेदकता वगैरह, एक समय में रहने वाले दो अनित्य वस्तुओं का समवयस्क के ऐसा कालिक सम्बन्ध होता है, वस्तुओं का काल में कालिक।विशेषणता भी सम्बन्ध कहा जाता है, एक देश में रहने वाली दो वस्तुओं का सहवास के ऐसा दैशिक सम्बन्ध कहा जाता है, कहीं दैशिक विशेषणता भी आती है, अपने अवयव में घट संयोग सम्बन्ध से कभी नहीं रहता इसलिए संयोग से घट नहीं ऐसा अभाव घटावयव में हमेशा रहेगा, समवाय से घट नहीं यह अभाव कभी २ घट-नहीं रहने पर रहेगा, इसी तरह भूतल में घट नहीं इस व्यवहार से संयोग से घट नहीं ऐसा अभाव समझा जायेगा, तथा अवयवों में समवाय सम्बन्ध से घट नहीं समझना चाहिये ।

घटात्यन्ताभाव होते हुए भी घटसामान्याभाव पद से नहीं ग्राह्य होने वाले अभाव नीचे लिखे तरीके से हैं, १ तद्व्यक्त्यभाव, तद्व्यक्ति घटविशेष है, किसी घट के रहते हुए रहता है । २ पीतघटाभाव भी वैसा ही विशेषाभाव है । ३ घट के रहने पर भी पट के न रहने से रहने वाला घटपटोभयाभाव, । ४ घट पृथ्वी है पृथ्वी का अभाव भी घटात्यन्ताभाव है, पटरूप पृथ्वी के रहने पर घटसामान्याभाव रहता है और पृथ्वी सामान्याभाव नहीं रहता इसलिये घटसामान्याभाव से वह भिन्न है, ५ इसी तरह घट द्रव्य है तो द्रव्याभाव, ६ घटभाव है तो संयोग से घटभाव का अभाव, ७ घट प्रमेय होने से संयोग से प्रमेय का अभाव भी घटाभाव है और घटसामान्याभाव से ग्राह्य नहीं है । ८ सम्बन्ध भेद से अभावभेद-भूतल में घटाभाव लेते समय समवाय सम्बन्ध लेना, तथा अवयवों में संयोग सम्बन्ध से अभाव लेना । इस तरह घट में कितने सामान्य विशेष धर्म हैं इसको भी समझना घटसामान्यभाव के परिष्कार में आवश्यक हैं ।

घट सामान्याभाव एक है वह अनेकों धर्मों और सम्बन्धों की अपेक्षा करता है, पूर्वोक्त आठों अभावों से भेद रखता है; इसका परस्पर सम्बन्ध कतिपय पद घटित एक

वाक्य से प्रतिपादन होना आवश्यक है, ऐसा शब्दसन्दर्भ अन्य भाषाओं में नहीं मिलता इसलिये परिष्कार भाषा की आवश्यकता है।

घट का अभाव, जिसका अभाव वह प्रतियोगी कहा जाता है, इसलिये घट है प्रतियोगी जिसका ऐसा घटप्रतियोगिक अभाव यह भी घटाभाव का नामान्तर है। अभाव और प्रतियोगी परस्पर सम्बन्ध रखते हैं, वह भी सम्बन्ध विरोधमूलक है, क्योंकि अभाव और प्रतियोगी एक समय एक देश में नहीं रहते, उस सम्बन्ध का नाम प्रतियोगिता है, वह भी प्रतियोगी में आश्रित या निष्ठ होती है, उसका अभाव के साथ कोई सम्बन्ध अवश्य मालूम पड़ता है, जो (का) वगैरह विभक्तियों से नहीं द्योतित हो पाता, क्योंकि अभाव का प्रतियोगी होता है न कि प्रतियोगि का। अभाव के साथ निरूप्यनिरूपक भाव सम्बन्ध होता है, **अभाव निरूपित प्रतियोगिता** तथा **प्रतियोगिता निरूपक अभाव** ऐसा बोला जाता है, इससे '**घटनिष्ठ प्रतियोगिता निरूपक अभाव** यह **घटसामान्याभाव** का नामान्तर हुआ, इतने से कोई अर्थ में फरक नहीं आया, पूर्वोक्त आठों अभावों की प्रतियोगिता घट में है इसलिये अभी किसी की व्यावृत्ति नहीं हुई, केवल इतना ही हुआ को प्रतियोगिता का प्रवेश हो जाने से और विशेषणों को लगाने की योग्यता आ गई। यदि **सकल घटनिष्ठ प्रतियोगिता निरूपक अभाव** कहा जाय तो प्रथम और द्वितीय अभाव की व्यावृत्ति हो जायेगी, तद्व्यक्त्यभाव की प्रतियोगिता एक घट व्यक्ति में रहती है सकल घट में नहीं रहती, इसी तरह पीत घटाभाव की प्रतियोगिता पीतघट में है नीलघट में नहीं है, और ३ से ७ तक के अभावों की प्रतियोगिता सकल घट में रहती हुई घट से अतिरिक्त में भी रहती है, इसलिये इनका वारण नहीं होगा, ८ वें अभाव का वारण तो केवल प्रतियोगिता में सम्बन्ध लगाने से होगा उसको अन्त में बताया जायेगा। यदि घटमात्रनिष्ठ प्रतियोगितानिरूपक अभाव कहें तो ३ से ७ तक के अभावों का वारण होगा, ३ अभाव की प्रतियोगिता घटातिरिक्त पट में भी है, इसी तरह चतुर्थादि अभावों का सकल पृथ्वी द्रव्यभाव प्रमेय हैं। 'घट नहीं है' इस घटसामान्याभाव की प्रतियोगिता केवल घट में ही है, इसी तरह १—२ अभावों की प्रतियोगिता केवल घट में है इसलिये इन दोनों अभावों का वारण नहीं होगा, घटेतर में नहीं रहने वाली घटमात्र निष्ठ का अर्थ है। यदि दोनों विशेषण दिये जाय 'घटेतरावृत्ति सकलघटवृत्ति प्रतियोगिता निरूपक अभाव' ऐसा लक्षण किया

जाय तो सातों अभावों का वारण हो जाय, १–२ की प्रतियोगिता सकलघटवृत्ति नहीं है, निष्ठ और वृत्ति का एक ही अर्थ समझना चाहिये, ३ से ७ तक के अभावों की प्रतियोगिता घटेतर में वृत्ति है, किन्तु ८ वां अभाव का वारण नहीं होगा, उसकी प्रतियोगिता घटेतरावृत्ति तथा सकलघटवृत्ति है। उसके लिये सम्बन्ध का निवेश बताता हूँ।

भूतल में 'घट नहीं है' इससे भूतल में घट का संयोग नहीं है ऐसा मालूम होता है, अर्थात् संयोग सम्बन्ध से घट नहीं है, समवाय सम्बन्ध से घट तो कभी भी भूतल में नहीं रहता, कालिक सम्बन्ध से घट तो भूतल में घट नहीं दीखने पर भी रहता है। अभाव के अधिकरण में प्रतियोगी जिस सम्बन्ध से नहीं रहता बताना हो वह प्रतियोगितावच्छेदक सम्बन्ध कहा जाता है, भूतल में घटाभाव का व्यवहार करना हो तो प्रतियोगितावच्छेदक संयोग सम्बन्ध होगा, इसी तरह घटावयव कपालादि में व्यवहार करना हो तो समवाय सम्बन्ध प्रतियोगितावच्छेदक होता है, जो जिसका अवच्छेदक होता है उससे वह अवच्छिन्न होता है, इस तरह भूतल में घटाभाव संयोगसम्बन्धावच्छिन्न प्रतियोगिता निरूपक अभाव, कपालादि में समवाय सम्बन्धावच्छिन्न प्रतियोगिता निरूपक अभाव ऐसा व्यवहार किया जायगा, तब 'घटेतरावृत्ति सकलघटवृत्ति संयोग सम्बन्धावच्छिन्न प्रतियोगिता निरूपक अभाव ऐसा लक्षण करने से आठों अभावों का वारण हो जायेगा, निरूपक सम्बन्ध अर्थ में बहुव्रीहि समास करके उसका सूचक क प्रत्यय लगाकर 'घटेतरावृत्ति सकलघटवृत्ति संयोगसम्बन्धावच्छिन्न प्रतियोगिताक अभाव' ऐसा भी बोला जाता है।

यहाँ अभाव का मतलब अत्यन्ताभाव है ऐसा पहले कह दिया गया है, तथा उसका कुछ परिचय भी कराया गया है, अत्यन्ताभाव से खपुष्प इत्यादि अप्रसिद्ध वस्तुओं का अभाव नहीं समझना चाहिये, वैसे वस्तुओं का अभाव भी नहीं माना जाता, क्योंकि जो वस्तु अप्रसिद्ध है, मालूम नहीं किया जाता उसका अभाव भी नहीं समझा जा सकता, खपुष्पाभाव का मतलब है—ख = आकाश में पुष्प का अभाव।

लेकिन अभाव के लक्षण में इस तरह सकल इतरावृत्ति या मात्र का निवेश अच्छा नहीं माना जाता, क्योंकि एकघटसामान्याभाव के निर्वचन के लिये इतना प्रपञ्च करना पड़ता है, अभाव की कुक्षि में दूसरे अभावों का प्रवेश तो अभाव

निर्वचन को ही असाध्य बना देगा, सकल के अर्थ में व्यापकत्व का प्रवेश है, व्यापकत्व के लक्षण में अभाव घुसा हुआ है, घटेतर के अर्थ में भी अभाव का प्रवेश है, अतः दूसरा लक्षण करना चाहिये। घटेतर में नहीं रहने वाली और सकल घट में रहने वाली घटसामान्याभाव की प्रतियोगिता है, उस प्रतियोगिता का मापक परिचायक या अवच्छेक वैसा ही घटत्व ही धर्म है, घटत्वावच्छिन्न प्रतियोगिता होगी, इस तरह 'घटत्वावच्छिन्न संयोगसम्बन्धावच्छिन्न प्रतियोगितानिरूपक अभाव भूतलवृत्ति घटसामान्याभाव का लक्षण हुआ, इससे २—३ को छोड़कर सभी अभावों का वारण हो जायेगा, १ का तद्व्यक्तित्व ४ का पृथ्वीत्व ५ का द्रव्यत्व, ६ का भावत्व, ७ का प्रमेयत्व प्रतियोगितावच्छेदक है, तथा ये घटत्व से भिन्न हैं, इसलिये इनकी प्रतियोगिता घटत्वावच्छिन्न नहीं है, आठवें की प्रतियोगिता संयोगसम्बन्धावच्छिन्न नहीं है। २ का प्रतियोगितावच्छेदक पीतत्व घटत्व दो है, तीसरे का प्रतियोगितावच्छेदक घटत्व पटत्व उभयत्व तीन हैं, इसलिये ये दोनों अभाव घटत्वावच्छिन्नप्रतियोगिता निरूपक हैं अतः इनका वारण नहीं हुआ।

इसी तरह घटत्व प्रतियोगितावच्छेदक है तो अवच्छेकता घटत्व में है, प्रतियोगिता के साथ अवच्छेदकता का निरूप्यनिरूपकभाव सम्बन्ध है, तब 'घटत्वनिष्ठावच्छेदकतानिरूपित संयोगसम्बन्धावच्छिन्नप्रतियोगिता निरूपक अभाव' भी कहा जाता है, पहले ही के ऐसा इसका अर्थ है, वैसा ही वारण तथा संग्रह भी समझना होगा। केवल इतना ही हुआ कि अवच्छेकता में कोई विशेषण लगाया जा सकता है, घटत्वमात्रनिष्ठावच्छेकतानिरूपितप्रतियोगितानिरूपक अभाव' ऐसा लक्षण बना। अवच्छेदकता और प्रतियोगिता के वीच निरूपित शब्द निरूप्य निरूपकभाव सम्बन्ध का द्योतक है, सभी नित्यसाकाङ्क्ष वस्तुओं के सम्बन्ध का द्योतक यह निरूप्य निरूपक भाव सम्बन्ध है, पुत्र है तो किसका ? पिता है तो किसका ? इस तरह अपेक्षा वाले पदार्थ नित्यसाकाङ्क्ष कहे जाते हैं, इससे भी सूक्ष्मता के लिये निरूप्य निरूपक सम्बन्ध आता है, वास्तविक में इसका अनुवादक शब्द नहीं, जैसे कि प्रतियोगिता का अवच्छेदक कहा जाता है, अवच्छेदक में अवच्छेदकता है (का) विभक्ति अवच्छेदक के साथ सम्बन्ध बताती है अवच्छेदकता के साथ नहीं, उससे भी कुछ सूक्ष्म अवच्छेदकता का है, उसको विभक्ति बता नहीं पाती किन्तु उसके समीप तक पहुँचाती है।

केवल मात्र शब्द का प्रयोग इसमें अधिक है, उसका निम्नलिखित अर्थ हो गया, घटत्वनिष्ठावच्छेदकता से निरूपित और घटत्वनिष्ठावच्छेदकताभिन्न जो अवच्छेदकता उससे अनिरूपित जो प्रतियोगिता उसका निरूपक अभाव इत्यादि पूर्ववत्, इससे सातों अभावों का वारण हो गया, १ और ४ से ७ तक के अभावों की प्रतियोगिता का अवच्छेदक घटत्व नहीं है किन्तु १ तद्व्यक्तित्व, पृथ्वीत्व, द्रव्यत्व, भावत्व, प्रमेयत्व हैं, इसलिये उनकी प्रतियोगिता घटत्वनिष्ठावच्छेदकता निरूपित नहीं है। दूसरे अभाव की प्रतियोगितावच्छेदकता घटत्व पीतत्व दो में हैं, घटत्वनिष्ठावच्छेदकताभिन्न जो पीतत्वनिष्ठा अवच्छेदकता उससे अनिरूपित प्रतियोगिता नहीं है, तीसरे अभाव की प्रतियोगितावच्छेदकता घटत्व पटत्व उभयत्व तीन में है, घटत्वनिष्ठावच्छेदकता भिन्न जो पटत्व उभयत्वनिष्ठावच्छेदकता उससे अनिरूपित प्रतियोगिता नहीं है इसलिये इन दोनों का वारण हुआ, आठवें का पूर्ववत् समझना चाहिये।

लेकिन इसमें भी नञ् = अभाव का प्रवेश होने से यह भी अच्छा नहीं माना गया, तब **पर्याप्तिसम्बन्ध** का निवेश किया जाता है, घटत्वनिष्ठावच्छेदकता की जगह घटत्वपर्याप्तावच्छेदकता बोला जाता है, घटत्व में पर्याप्ति सम्बन्ध से = परिपूर्णता रूप से रहने वाली अवच्छेदकता उसका अर्थ है, जैसे एक एक मिलकर दो होते हैं अर्थात् दो एक से भिन्न नहीं है, तब द्वित्व भी साधारण समवाय सम्बन्ध से एक में रहेगा, लेकिन एक दो है ऐसी प्रमा नहीं मानी जाती, बल्कि एक दो नहीं ऐसी ही मानी जाती है, अतः मानना पड़ेगा कि द्वित्व प्रत्येक में नहीं रहता किन्तु दो में ही रहता है, उसी सम्बन्ध को पर्याप्ति कहा जाता है, पर्याप्तिसम्बन्ध से रहने वाला पर्याप्त कहा जाता है, उसी तरह पीतघटाभाव की प्रतियोगितावच्छेदकता पीतत्व घटत्व दो में पर्याप्ति सम्बन्ध से है, प्रत्येक में स्वरूप सम्बन्ध से है, इसलिये घटत्व पर्याप्त अवच्छेकता उसकी नही मिली इसलिये उसमें लक्षण नहीं जाता, इसी तरह घटपटोभयाभाव की प्रतियोगितावच्छेदकता घटत्व पटत्व उभयत्व तीन में पर्याप्ति सम्बन्ध से है घटत्व में नहीं, इसलिये वहाँ भी घटत्व पर्याप्तावच्छेदकता नहीं मिली, और पाँचों अभावों की प्रतियोगितावच्छेदकता घटत्व में रहती ही नहीं इसलिये उनका वारण हो गया, इस तरह 'घटत्वपर्याप्तावच्छेदकतानिरूपितसंयोगसम्बन्धावच्छिन्नप्रतियोगितानिरूपकअभाव' ऐसा भूतलवृत्ति घटसामान्याभाव का लक्षण हुआ, जिससे पूर्वोक्त आठों अभावों का

वारण हो गया। घटाभाव का प्रतियोगितावच्छेदक घटत्व केवल है इसलिये प्रतियोगितावच्छेदकता घटत्वपर्याप्त है, इसलिये घटसामान्याभाव में लक्षण समन्वय हो गया।

प्रतियोगितावच्छेदक घटत्व बनाया गया है इससे प्रतियोगी में घटत्व विशेषण है ऐसा मालूम हुआ, घटत्व समवाय सम्बन्ध से केवल घट में रहता है, कालिक सम्बन्ध से पटादि में भी रहता है, विषयिता सम्बन्ध से घटत्वज्ञान में है, यदि घट ही प्रतियोगी अभिप्रेत है पट या ज्ञान नहीं तब घटत्वपर्याप्तावच्छेदकता समवायसम्बन्धावच्छिन्न बोली जायेगी। प्रतियोगी में प्रतियोगितावच्छेदक जिस सम्बन्ध से विशेषण हो वह प्रतियोगितावच्छेदकतावच्छेदक सम्बन्ध कहा जाता है, अवच्छेदकतातत्सम्बन्धावच्छिन्ना कही जाती है। इसलिए 'समवायसम्बन्धावच्छिन्न घटत्वपर्याप्तावच्छेदकता निरूपित संयोग सम्बन्धावच्छिन्न प्रतियोगितानिरूपक अभाव' ऐसा भूतल वृत्ति घटसामान्याभाव का लक्षण हुआ।

इसमें भी आगे पर्याप्ति का निवेश प्रकार, सम्बन्धांश में इतरवारक, व्यधिकरण धर्म और सम्बन्ध को लेकर अभावों के वारणप्रकार छोड़ दिये गये हैं। इति।

पञ्चापस्थ 'विश्वसंस्कृतं' पत्रस्य १९६७ ईशाब्द चतुर्थाङ्कतः

जड-प्रकाशयोराध्यासिकः सम्बन्धः

जड-प्रकाशाऽऽत्मकं सर्वं जगत्; जड-प्रकाशयोश्च स्वाभाविकोऽनादिः परस्पराऽध्यासः। अयम् एव शारीरक-भाष्यारम्भे श्रीशङ्कराचार्य-भगवता विषय विषयिणोरध्यास इत्यनेन वर्णितः। परस्पराध्यास-मूलक एव विषय-विषयिणोरभेद-व्यवहारः। अत एव 'कोदृशं ज्ञानम्,' 'को ज्ञातः' इति प्रश्नयोः समानम् एव प्रतिवचनं 'घटः' इति। प्रथमः प्रश्नो ज्ञानाऽऽकारस्य द्वितीयश्च विषयाऽऽकारस्य, परं विविच्य पृथग् दर्शयितुम् अशक्यत्वात् तदुत्तरम् एकाऽऽकारम् एव। एतादृशाऽध्यास-परवशा एव योगाऽऽचारा विषय-विषयिणोरभेदम् अभिमन्यन्ते, तदुपयोगिनं सहोपलम्भ-नियमं च

व्याचक्षते। परस्परं प्रथमं पृथग् दर्शयितुम् अशक्यत्वम् एव नील-तद्-धियो-रभेदे सह-भावे वा कारणम्।

विज्ञानवादि-मतेऽध्यासः

विज्ञानवादि-मते ज्ञाने भासमानो विषयाऽऽकारो ज्ञानस्यैव, न विज्ञान-व्यतिरिक्तो विषयो विषयाऽऽकारो वाऽस्ति। स च विज्ञानाऽऽकार एव घटः पट इत्यादिविज्ञान-वैलक्षण्य-संपादकः। ततो दृढोऽस्य विषय-विषयि-तादात्म्याऽध्यासः। ये हि विज्ञान-व्यतिरिक्त-वस्तुवादिनोऽन्ये दार्शनिका 'विषया बाह्या आन्तरं च ज्ञानम्' इति मन्वते, परं पृथग् विविच्य दर्शयितुम् अशक्नुवन्तोऽभेदम् एव व्यवहरन्ति, तेषां न तादृशो दृढोऽध्यासः। योगाचाराश्च न वहिर्विषयाः सन्ति, किन्त्वान्तरा विज्ञानाऽऽकारा एव इति मन्वते। अतो योगाचाराणां तादात्म्याऽध्यासो दृढतरः। यद्यपि बौद्धानां मते सांख्यानां बुद्धिरिव चित्ततत्त्वम् अस्ति, अत्रैव वासनात्मना विषया वर्तन्ते, विज्ञानात्मना च प्रकाशन्ते इति क्वाचित्क-लेखेन प्रतिभाति; तथापि न तस्य भूयान् समादरः। किन्तु विज्ञान-विशेषादिकम् एव चित्तादि-शब्देन व्यपदिश्यते। स्व-प्रकाशं विज्ञानम् एव स्वात्म-विषय-प्रकाश-स्वरूपम् इत्येव प्रसिद्धः सिद्धान्तः, उत्तर-विज्ञानं प्रति कारणी-भूतं पूर्व-विज्ञानम् एव मन इति केचन अभिधर्माऽनुयायिनोऽनुमन्यन्ते।

न्याय-नये शुक्तौ अन्यत्र प्रसिद्धस्य रजतस्य यथाऽध्यासो न तथा विज्ञान-वादे। किन्तु स्व-स्व-कारणाऽधीनं पूर्व-विज्ञानादिकम् एव कारणं तत्तदाकाराऽऽकारित-तदुत्तर-विज्ञानं जनयति, न तु शुक्तिरिव स्थिरं विज्ञानं येन तत्र विषयस्याऽध्यासः स्यात्। आरोप्यमाणस्य रजतादेः सत्ता यथा न्याय-नयेऽपेक्षिता, न तथा विज्ञानवादे वेदान्ते च। उभय-मते विषय-वासनैवाऽपेक्षिता। वेदान्ते नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त-स्वभावं विज्ञानम् अध्यासस्याऽधिष्ठानम्; विज्ञान-वादे तु तादृशं क्षणिकं विज्ञानम् इति विशेषः।

ननु परत्र पूर्व-दृष्टस्याऽध्यासो भवति। विज्ञान-तदाकारयोः कदाचिद् अपि पृथग् अनुपलम्भात् परत्वस्याऽसंभवात् कथम् अध्यासः? यथा विज्ञानं सत् तथा तदभिन्न आकारोऽपि सन्, तद् उभयोः सत्त्वाद् इति चेद्? न, वेदान्त-दिशा अन्य-दिशा वाऽध्यासस्य जागरूकत्वात्, असङ्गे निष्कलङ्के प्रकाश-स्वभावे विज्ञाने कस्यचिद् वस्तुत आकारस्याऽसंभवात्। सर्व-लोक-शास्त्र-सिद्धस्य प्रकाश-प्रकाशक-प्रकाश्यानां विभेदस्य सर्वथाऽपलपितुम् अशक्यत्वाच्च।

किञ्च, निरुपप्लवा चित्-सन्ततिर्मोक्ष इति विज्ञान-सद्-वादिनोऽभ्युपगमः। उपप्लवश्च विषयाऽऽकाराऽऽकारितत्वम् एव। चित्-सन्ततेर्विराम इति तु शून्य-वादस्यैव शोभेत, तद् अपि न सर्वथा। यदि विज्ञानस्य ज्ञानाऽऽकारता स्वभावस्तदा न कदापि निराकारता संभवति, स्वभाव-प्रच्युतेः प्रसङ्गात्। मुक्तौ साकाराणि विज्ञानानि विरतानि, तदानीं प्रवृत्तानां विज्ञानानां नाऽऽकारः स्वभाव इति चेद्? आयातं वेदान्त-विज्ञानस्येव बौद्ध-विज्ञानस्याऽपि निराकार-स्वभावतया। कादाचित्क आकाराऽवभाससत्त्व अध्यासम् आश्रयते। वेदान्ते समेषाम् अधिष्ठानतया उपादानं विज्ञानं ब्रह्मैव। उत्पद्यमानम् अध्यस्तम् एवोत्पद्यते, अन्यत्र तस्य सत्त्वाऽनिरूपणात्। विज्ञानवादे विज्ञानात्मक एव आकारः, विज्ञानम् एव प्रकाशः, अन्यत्र विज्ञानाद् आकारस्य सत्ता नास्ति। अत आकार उत्पद्यमान एव प्रकाशते। वेदान्तस्य दृष्टि-सृष्टि-वादे च बहुधा साम्यम्, एक-द्वि-त्रि-क्षण-वैलक्षण्यस्य स्फुटं दुष्प्रदर्शस्याऽकिञ्चित्करत्वात्।

विदेशीय-दर्शनेऽध्यासः

विदेशीय-बर्कलेजार्जस्य दर्शनम् अपि विज्ञानवादम् अनुहरति, समेषां ज्ञातैकसत्त्वं च ब्रूते। अज्ञेयस्य वस्तुत्वम् एव न स मनुते। ज्ञातैकसत्त्वं विवेचने प्रकाशमानत्वं सत्त्वं फलति, तच्च प्रकाशरूप-विज्ञानात्मत्वम् एव वस्तूनां संभवति। अत एव सर्वं मानसम् इति तन्मतम्। यथा बौद्धं तथा मानसम्; बौद्धं विज्ञानात्मकं मानसम् अपि विज्ञानात्मकम्। प्राचां विदेशीयानाम् अध्यात्मं मनोमात्रं गतिः। अष्टादश-शताब्द्यनन्तरं तु भारतीय-दर्शन-सम्पर्क-वशात् कतिपयेऽभिनवा नित्य-चैतन्यात्मन्यपि विश्वास-भाजः संजाताः। जार्ज-महोदयस्य विचार-सरणिम् तावद् इयम्— यदि बाह्यं वस्तु वस्तुतो भवेत्, तदा आन्तरेण प्रकाशात्मना विज्ञानेन सम्बन्धाऽभावाद् न तत् प्रकाशेत। अतो वस्त्वपि बहिरवलोक्यमानं न वस्तुतो बहिः, किन्त्वान्तरं स्वप्रकाश-विज्ञानात्मकम् इति। इयञ्च सरणिर्विज्ञानवादियोगाचार-दर्शने शाङ्कराऽद्वैत-दर्शने च प्रधानताम् आश्रयते। भाषाया उपपादनशैल्याश्च भेदेऽपि दृष्टिरेकैव। विज्ञान-मात्रस्य प्रकाशत्वाद् विज्ञानात्मतां विना वस्तूनां बाह्याऽऽकारो न प्रकाशेतेति विज्ञानात्मैवाऽऽकार इतीत्थं विज्ञानवादिनोऽपि ब्रुवते। अद्वैतिनाम् तु— एकम् एव स्वप्रकाशं ब्रह्म, अन्यच्च सर्वं जडात्मकं पर-प्रकाशम्। जडं वस्तु प्रकाश-चैतन्य-सम्बन्धम् अन्तरा न प्रकाशताम् इत्यनुपपत्त्या नित्य-

प्रकाशाऽऽत्मनि ब्रह्म-चैतन्ये सर्वम् अध्यस्तम् इति वदन्ति। इदं-पदेन शुक्ति निर्दिश्य 'इदं रजतम्' इति भ्रम-स्थले इदमर्थेन सह यथा रजतस्य सम्बन्धस् तथा नित्य-चेतन-ब्रह्मणा जगतः सम्बन्धः, इदमर्थाऽतिरिक्तं रजतं नाऽस्ति, भासते च यथा, तथा ब्रह्मणि संसार इति वेदान्त-मतम्। इत्थम् एव च अद्वैतसिद्धौ दृग्-दृश्य-सम्बन्ध-भङ्ग-प्रसङ्गे सम्बन्धा विकल्प्य विस्तरेण खण्डिताः। वैयाकरणसिद्धान्त-लघुमञ्जूषायां नागोजीभट्ट-महोदयस्य 'बाह्यैरर्थैर्बाह्यस्य शब्दस्य सम्बन्धो न संभवतीति बौद्धः शक्तः शब्दोऽङ्गीकार्यं' इति सिद्धान्तः। यद्यप्यसौ बाह्यम् अपि शब्दम् अर्थं च मनुते परं प्रकाश व्यवस्थायै बौद्ध-शब्दार्थ-स्वीकृतिम् अपेक्षते। एवं च जार्जमत-युक्तयो भारतीय-दर्शनेषु प्रसिद्धतरा इत्यायाति।

जार्ज-मते वस्तूनां मानसत्वे प्रति-व्यक्ति मनसो भेदेन वस्तुनि संवादो न स्यात्। एकम् एव वस्तु बहवो जनाः पश्यन्तो व्यवहारे प्रतीति-संवादं विदधति—यत् त्वया दृष्टं तन्मयाऽपीति। मनसि स्थितानां सुख-दुःखादीनामन्यैः शब्दाद्युपायान्तराऽपरिज्ञेयानां न संजायते संवादः। एतादृशं काठिन्यं क्षणिक-विज्ञानात्म-वस्तुवादे, अद्वैतिनां दृष्टिसृष्टि-वादे च समापतति। परं ते प्रकाराऽन्तरेण समाधातुं यतन्ते। किन्तु जार्ज-महोदयस्तु तदर्थं व्यापकमीश्वर-मानसमप्यङ्गीकरोति। सामान्य-विषयाः संवाद-शीला ईश्वर-मानसमधितिष्ठन्ति, ईश्वर-मानसमाकाशवद् विभु। व्यक्ति-मानसं तदभिन्नम् एव घटाऽऽकाशवत्; ईश्वर-मानस-वस्तुना यस्य यस्य मानसस्य सम्बन्धस्तेषु मानसेषु परस्परं संवादः सिध्यतीति।

तथाऽप्यत्र काठिन्यम् अवतिष्ठत इति प्रतिभाति। व्यापक-मानसेन सह समेषां जीव-मानसानाम् अभेदात् सर्वे जीवाः सर्वं जानीयुः। न च जानन्ति। यदि व्यापक-मानसे अवच्छेद-भेदोऽङ्गीक्रियेत—यदवच्छेदेन यस्य मानसस्याऽभेद-सम्बन्धस्तदवच्छेदेनैव वस्तु प्रकाशते, यथा घटाऽऽकाशो न पटाऽऽकाशं सम्बध्नातीति; तर्ह्येक-वस्तुना नाना-मानसानां सम्बन्धाऽभावात् संवादो दुर्घटः। तस्माद् ईश्वर-मानसं वृथा। विज्ञान-वाद इव विज्ञानाऽन्तरत्वेन संवादो वाऽपलपनीयः, ईश्वर-मानसस्य वा विभु-ब्रह्मण्यध्यास-तात्पर्यं पर्यवसानीयम्। अथवा विशेष-विज्ञा दार्शनिकाः प्रकारान्तरेण समादधताम्। अहं त्वाङ्गल-भाषाऽनभिज्ञतया नाऽधिकं तद्-दर्शन-विषये वक्तुम् अर्हामि। प्रकाशात्मना प्रकाश्यस्य वस्तुनस्तादात्म्यं सम्बन्ध एतन्मते इति कृत्वोदाहरामि। प्रकाश-प्रकाश्ययोर्लोके भेदः प्रसिद्ध इत्याध्यासिकं तत् तादात्म्यम् इति च ब्रवीमि।

शार्मण्य-देशीय-लीब्नीज-दर्शनेऽपि प्राय इत्थम् एव व्यवस्थानम् । सर्वं चेतनम्, मूल-कारणानि परमाणवोऽपि चेतनाः । तेभ्यश्चेतनस्य स्थूल-जगतः सृष्टिः, पृथिवी-पाषाणादयोऽपि मूक-चेतनाः, मूक-चेतनेभ्योऽपि वनस्पत्यादि-क्रमेण जीव-चैतन्यं वाचालं स्थूलं जायते । परमोत्कृष्टं चैतन्यम् ईश्वर-चैतन्यम्, चेतन-भिन्नस्य जडस्य स्वीकारे चैतन्य-सम्बन्धो दुर्घटः, चैतन्य-सम्बन्धं विना ज्ञानात्मक-प्रकाशो न भवतीति धियैव सर्वेषां चैतन्य-स्वीकार-परस्याऽस्य दर्शनस्योद्भवः । मूक-वाचाल-चैतन्ययोर्भेदेऽपि साजात्यम् अस्त्येवेति मूक-चैतन्यानाम् अपि प्रकाशः । अन्ततोऽत्राऽपि मते प्रकाश-प्रकाश्ययोस्तादात्म्यम्, जड-प्रकाशयोश्च तादात्म्यम् इति फलति । तद् अप्यध्यासे पर्यवस्यति ।

प्रत्यभिज्ञा-दर्शनेऽध्यासः

प्रत्यभिज्ञा-दर्शने लीब्नीज-महोदयाऽभिमतः कश्चिद् अंश आयाति । शिवाद् एव समेषां सृष्टिरिति चेतनात् सृष्टिः । सर्वस्य शिवात्मतया सर्वं चेतनम् इति च । शिव-सदाशिव महेश्वराद्यवस्थायां जड-चेतनयोरेकी-करणात् प्रकाश-चेतनयोरध्यास-विलास इति प्रकृते भवत्युदाहरणम् ।

शिवस्य विमर्श-शक्त्या अहम् इति स्फुरणे जड-चेतनयोरेकं स्फुरणम्, तद् एव च सदाशिवाऽवस्थायाम् 'अहमिदम्' इति स्फुरण-रूपं बिभर्ति । अत्र च इदमंशो विषयोऽहमंशश्चित्-परो न विभेदं भजते, चैतन्यस्यैव प्राधान्यम्, चैतन्याऽऽच्छादित एव विषयः स्फुरति । अहम् इति स्फुरणेऽपि विषयांऽशो वर्तते, परम् आलङ्कारिकाणाम् अध्यवसानम् इव पृथङ् न स्फुरति, 'अहमिदम्' इत्यत्र आरोप इवोभयं स्फुरति ।

ईश्वराऽवस्थायाम् इदम् इदम् इति विषय-प्रधानो विमर्शः, परम् अहमंशेन चिदात्मना विभेद-रहित एवाऽयम् इदमंशो विषयः, शुद्ध-विद्याया अध्वनि विभेद-रहितं चिदात्मत्वम् एव समेषां स्फुरति । ततोऽग्रिमाऽध्वनि तु द्वैत-प्रपञ्च-प्रवर्तिका माया भगवती अवतरन्ती किं किं न करोति, सर्वेषां चिदात्मत्वं परिभूय जडसाम्राज्यं वितनोतीत्यादि-प्रक्रिया तेषाम् ।

यद्यपि प्रत्यभिज्ञा-दर्शने शिवाद् एव प्रपञ्चस्योद्भूतत्वात् समेषां क्रियात्मत्वं चिदात्मत्वं च वास्तवम् एव, नाऽऽध्यात्मिकम्; किन्तु वेदान्त-प्रक्रियया विवेचने आध्यासिकम् एव । निष्क्रियस्य निष्कलङ्कस्य शिवस्य न क्रियात्मकं स्वतः स्फुरणम्, अहम् इति स्फुरणस्य वेदान्त-मते आध्यासिक-

त्वात्, भामती-कृता पूतीकुष्माण्डीकृतत्वाच्च। विमर्श-शक्ति-वशात् तथा स्फुरणम् इति चेद्, भवतु नाम तथा, परं स्वाभाविकत्वाऽभावेन स्वाऽधिकरणे शिवे स्वतस्तदभावस्य सत्त्वेन मिथ्यात्वस्य दुर्वारत्वात्। प्रत्यभिज्ञानुसारिणो न तथा मन्यन्त इति चेत्, शुक्तौ रजतम् अध्यवस्यन्तोऽपि शुक्तिसाक्षात्कारात् प्राग् रजतम् आध्यासिकम् इति न मन्यन्ते, अधिष्ठानसाक्षात्कारात् प्राग् आध्यासिकत्व-ग्रहस्याऽशक्यत्वात्, तथा च मायाऽवतारात् प्राक् प्रत्यभिज्ञादर्शने युष्मदस्मत्प्रत्यय-गोचरयोर्विषय-विषयिणोः स्फुटोऽध्यासः, मायाऽवताराऽनन्तरं तु दर्शनान्तर-रीत्या सम्बन्धाऽध्यास आयास्यतीत्यग्रे स्फुटताम् एष्यति।

सांख्य-मतेऽध्यासः

सांख्य-मतेऽपि वेदान्त-दर्शनम् इव विषय-विषयिणोरध्यासो वर्णयितुं शक्यते, ब्रह्मेव सांख्य-पुरुषोऽसङ्गः। न तत्र स्वतो विषयाणां सम्बन्धः संभवति सङ्गस्य परिणामस्य वा आपत्तेः। सम्बन्धम् अन्तरा च जडस्य विषयस्य प्रकाशो न भवेत्। वस्तुतः सम्बन्धोऽनुपपद्यमानः स्वस्य आध्यासिकताम् आदायैव विश्राम्यति। बुद्धि-द्वारा सम्बन्ध इति चेद, वेदान्तेऽपि माया-द्वारक एवाऽध्यासः, मायाधिष्ठाने ब्रह्मणि वस्तुन्युत्पद्यन्ते। सांख्य-पुरुषस्य तु न वस्तूत्पाद उपयोग इति चेत्, सांख्येऽपि प्रकृतेर्बुद्धेर्वा परिणामे पुरुष-सन्निध्यस्य चैतन्यावेशस्य वाऽवश्यम् अपेक्षणात्। अलं विस्तरेण। वृत्यात्मिका बुद्धिविषयाऽऽकारा जायते तत्र पुरुषस्याऽऽभास-स्तदाकार एव, अत एव तदानीं पुरुष-बुद्ध्योर्विवेको न भवति, 'वृत्तिसारूप्यम् इतरत्र' इति योगसूत्रस्याऽपि तथैवाऽभिप्रेतम्; यत्र प्रकाश-प्रकाश्ययोः सारूप्यं तत्र प्रकाशप्रकाश्ययोस्तादात्म्यम्, तच्च तादात्म्यं सांख्य-मते वास्तवतां न बिभर्तीत्याध्यासिकत्वे पर्यवस्यति, न चाऽसङ्गस्याऽपरिणामिनः पुरुषस्य इतर-सारूप्यं वास्तवं वक्तुं शक्यम्, प्रतिभासते च तथेत्यध्यासस्योदाहरणम्।

एवं प्रत्यय-वादि-कतिपय-दर्शनेष्वाध्यासिक-तादात्म्यम् ऊह्यम्। अन्ये य दार्शनिकाः प्रायः सम्बन्धाऽध्यास-वादिनः। ते ज्ञानेन प्रकाशेन सह ज्ञेयस्य विषयस्य तादात्म्यं नाऽङ्गीकुर्वन्ति, अपि तु सम्बन्ध-विशेषम्। अस्ति च तत्राऽवान्तर-प्रक्रिया-विभेदः। आन्तरस्य अद्रव्यस्य च बाह्येन संयोगादिसम्बन्धाऽसंभवात् सम्बन्ध-वैलक्षण्यस्याऽवसरः। वेदान्तिनस्तु तादृशस्य सम्बन्धत्वम् आरोपयन्तः सम्बन्धाऽध्यासं वदिष्यन्ति। सम्बन्धाऽध्यासे न

वेदान्तिनां किमपि काठिन्यम्। यथा वासना तथाऽध्यासः। विषय-विषयिणोर्भेद-वासनावतां सम्बन्धस्यैवाऽध्यासात्। अत एव, 'अहमिदं, ममेदम्' इति द्विविधाऽध्यासवादिभाष्यम्।

विदेशीयाऽनुभववादि-दर्शनेषु प्रायः सम्बन्धाऽध्यास एवाऽऽश्रयिष्यति, परं न तद् भारतीय-दर्शनम् इव स्फोरयितुं प्रभवामि, भारतीयदर्शन-प्रतिपादन-शैल्या तेषां विश्लेषणाऽभावात्। तत्राऽप्याङ्गल-भाषाऽनभिज्ञस्य मम हिन्दी-द्वारा दूराद् एव स्पृशतः। यथा इङ्गलैण्डवासि-लॉक-दर्शने श्रूयते — मनुष्येषु सहजं ज्ञानं नाऽस्ति, बाह्य-वस्तूनाम् अनुभवेन मनसि ज्ञानं जायते। अस्यैव नाम अनुभव-वादः। सर्वं ज्ञानं शिक्षाऽधीनम्, संस्काररूपेण मनसि ज्ञानम् अस्ति, समेषां ज्ञानानां मूलं प्रत्यक्षम्, इत्यादि तस्योपपादनम्। सहज ज्ञानस्य खण्डनाद् अनित्य-ज्ञानस्य वर्णनाद् बाह्यस्याऽङ्गीकाराच्च वस्तुनो ज्ञानाऽऽत्मत्वं नास्तीति ज्ञानेन सह विषयस्य कश्चित् सम्बन्ध एव न तादात्म्यम्, किन्तु भेद-सम्बन्धेऽप्याकाराऽऽकारिभावो विषय-विषयि-भावो वेति निश्चित्य वक्तुं न शक्नोमि। यदि बौद्धदर्शनस्य प्रभावस्तर्ह्याकाराऽऽकारि-भावः, यदा नैयायिकादीनां तदा विषय-विषयि-भावः।

बाह्य-सद्वादि-बौद्धमतेऽध्यासः

आकाराऽऽकारि-भावो यथा — साकार-ज्ञान-वादिनो बौद्धाः, तत्रापि विज्ञानवादि-मते ज्ञानाऽऽकारो न बाह्य-विषयाऽधीनो बाह्यस्याऽनङ्गीकारात्, किन्त्वान्तर-कारणाऽधीनः। बाह्य-सद्वादिनां मते तु विज्ञानेष्वाकारो बाह्य-वस्त्वधीनः। इदं विज्ञानं घट-विज्ञानं, न पट-विज्ञानम् इत्यत्र विज्ञानस्य घटाकारत्वम् एव तन्त्रम्। स्वाकाराऽऽकारित्वम् एव विज्ञान विषययोः सम्बन्धः, विज्ञाने जाते तदनन्तरं बाह्य वस्तु-वशाद् आकारः समुत्पद्यत इति प्रक्रिया तु क्षणिक-विज्ञाने न संभवति, अपि तु बाह्याऽभ्यन्तरकारणसमवधाने सकृद् एव तदाकारं ज्ञानं जायते, तत्र यथा विज्ञाने विषयः कारणं तथा विषयाऽऽकारोऽपि कारणम्। तथा च ज्ञान-विषयाऽऽकारयोर्जन्य-जनक-भावः। परोक्ष-ज्ञानेऽपि विषयाणां स्वाऽनुभव-जन्य-संस्कार-द्वारा कारणत्वम्। परोक्षेऽपि सम्बन्धस्याऽनुभवाद् एतादृश-परस्परा-सम्बन्धस्य कल्पनम्। एतादृशस्य सम्बन्धस्य अन्य-मतेऽपि मान्यता आयास्यति। अत्र चैवं चिन्त्यते—

घटे तद्विज्ञाने च एक एव आकारो भिन्नो वा? एकस्य सम-कालम् एव भिन्न-द्वय-वृत्तित्वाऽसंभवः, भिन्नश्चेत् पटाऽऽकार-विज्ञानस्य घट-विज्ञान-

त्वाऽऽपत्तिः, सजातीयता-नियामक-धर्मस्याऽनिर्वचनात्। आन्तर-बाह्या-ऽऽकारयोः कथं कीदृशः सम्बन्ध इति प्रश्नो जागर्त्येव। तस्माद् विषय-विज्ञानयोर्वास्तव-सम्बन्धस्याऽसंभवाद् अध्यास एव पर्यवस्यति।

न्याय-नयेऽध्यासः

अतः परं नैयायिकादीनां विषय-विषयि-भावादि-सम्बन्धाध्यासश्चिन्त्यते। तत्र प्रकार-भेदः कश्चिद् अवश्यम् अवधातव्यः। बौद्ध-वेदान्त-सांख्यानां मते चैतन्यं चेतनश्च एक एव पदार्थः। तथा सति प्रकाशक-प्रकाशयोरभेदः, इन्द्रिय-बुद्धि-तद्-वृत्यादीनां वस्तुतः प्रकाशत्वाऽभावात्, सांख्य-सत्त्वस्य प्रकाश-स्वभावस्तु जड-प्रकाश-रूपश्चैतन्य-प्रतिभासयोग्यता-मात्रम्, प्रकाशश्चैतन्यं तत्र क्रिया प्रकाशाऽन्तरं नास्ति येन चैतन्यस्य वस्तुतः प्रकाशकत्वं स्यात्, प्रकाशकत्व-व्यवहारस्तु क्वाचित्को भाक्तः। न्यायादि-नये त्वचेतनः प्रकाशकः, प्रकाशश्चैतन्यं ज्ञानम्। ज्ञानेन सह विषयस्य विषय-विषयि-भावः सम्बन्धः। यथा पाचकः शयानोऽपि पाचकस् तथा ज्ञानाऽभाव-दशायाम् अप्यात्मा प्रकाशकश्चेतनश्च। येषां मते नित्यं ज्ञानं तेषां ज्ञानं निर्विषयम् अपि भवति। बौद्धानां विज्ञानम् अपि कदाचन निर्विषयं विद्योतते। परं नैयायिकादीनाम् अनित्यं ज्ञानं कदापि निर्विषयं न भवति। विषयाऽवभासो हि ज्ञानम्। स च सांख्य-वेदान्त-मतेऽपि न सार्वदिकोऽनित्य एवेति साधर्म्यम् अवधेयम्। प्रकृते तावद् आन्तरस्य ज्ञानस्य कथं बाह्येन विषयेण सम्बन्ध इति सम्बन्धाऽभावेऽपि सम्बन्धाऽव-भासो मिथ्याऽध्यासः। विषयत्वादीनां सम्बन्धत्वखण्डनं तु वेदान्त-ग्रन्थेषूप-लभ्यत एवेति न विव्रियते।

अतीन्द्रिय-ज्ञान-वादि-भट्टमतेऽप्येष मार्गः। अतीन्द्रियम् अपि ज्ञानं स्वांशेऽतीन्द्रियं विषयांऽशे तु प्रकाश एव, अत एव ज्ञातता गृह्यते, ज्ञातता-समुत्पादोऽपि नाऽध्यासाऽवसरम् अपहरति। ज्ञानेन साकं विषयाणां सम्बन्ध-व्यवस्थितावेव ज्ञाततया व्यवस्था, अन्यथा घट-ज्ञानेन पट-ज्ञाततोत्पाद-प्रसङ्गस्य दुर्वारत्वम्। तादृश-सम्बन्धस्य तु पूर्ववद् एव आध्यासिकत्वम्।

विशिष्टाद्वैतेऽध्यासः

रामानुज-दर्शनेऽपि विषय-विषयि-भाव एव, परं तत्प्रक्रिया-रीत्या अन्यस्यापि सम्बन्धस्याऽऽभास आयाति, तत्र हि ज्ञानस्य गुणत्वं द्रव्यत्वञ्चा-

ऽङ्गीक्रियते, दूरस्थस्य विषयस्य प्रभा-ज्ञानम् अपि स्वीक्रियते। प्रभाऽपि द्रव्यं स्यात्। सूर्य-चन्द्र नेत्रादीनां प्रभेव ज्ञान-प्रभया सह संयोगादेरपि संभवः। तथापि तेन न निर्वाहः, प्रत्यक्ष-स्थले ज्ञान-प्रभया निर्वाहेऽपि परोक्ष-स्थले संस्कार-द्वारैव विषयाणाम् आन्तर-ज्ञानेन सह सम्बन्धो वर्णनीयः स्यात्। संस्कारेण सहाऽपि विषय-विषयि-भाव एव।

अत्राऽपि ज्ञानं स्वसम्बद्ध-विषयेष्वेव एव प्रभां संचारयति, असम्बद्धेष्वपि वा? द्वितीये इन्द्रियाऽसन्निकृष्टेष्वतिप्रसङ्गः। प्रथमे तु कः सम्बन्धः? इन्द्रिय-द्वारक इति चेद्? अन्येन्द्रिय-सम्बद्धेष्वतिप्रसङ्गः। इन्द्रिये स्वीयत्वं दीयते चेत्? किं नाम स्वीयत्वम्? अदृष्ट-द्वारकत्वेऽन्योऽन्याश्रयः, तथा च इन्द्रिये शरीरे च स्वीयत्व-हेतुरध्यास एवेति भवत्युदाहरणम्।

एतच्च ममाऽध्यास-निरूपणं 'विषयविषयिणोः' इत्याद्यध्यासशाङ्कर-भाष्ये प्रस्तुतम्, अग्रे च तत्रैव शारीरक-भाष्ये क्वचित् क्वचिद् उपसंहृतम्। अद्वैत-सिद्धौ दिग्-दृश्य-भङ्ग-प्रसङ्गेऽन्यानि मतानि निरस्य ज्ञाने विषया इति पर्यवसायितं वर्तते, परं सा रीतिरन्या, तत्र के के सम्बन्धाः संभवन्तीति प्रस्तुत्य तेषां खण्डनम् अस्ति। विशेषस्य चर्चा नास्ति। परं विदेशीय-कति-पयदर्शनेषु 'आन्तरेण ज्ञानेन बाह्यस्य कः सम्बन्धः? कथं सम्बन्धः' इति प्रश्नेनैव दर्शनस्योपक्रम आयाति। तेन तस्य महत्त्वं प्रतीयते। अयञ् च विषय-विषयिणोरध्यासो वेदान्तस्य मुख्यः सिद्धान्तः, ज्ञाने विषयाणाम् अध्यास-मात्रेण समेषां विषयाणां मिथ्यात्वं सिध्यति, एतावताऽयम् एव गृहीतः।

अध्यास-लक्षणं, तत्समन्वयः, अंशेन प्रकारान्तरेण वा सोऽध्यासः सर्वेषां तीर्थङ्कराणां सम्मत इत्यादि शारीरक-भाष्ये वर्णितम् आस्ते, व्याख्यातृभिः उपबृंहितं च। तद्-रीत्या पुनर्वर्णनं विशेष-फलाऽभावाद् उपेक्षितम्। मयाऽऽदृत-शैली न केनापि समाश्रितेत्यवश्यम् अपेक्षिततया मया समाश्रिता इति शम्।

निरञ्जनेऽज्ञान-विभञ्जने मे रसे वसेन्मानसमप्रकाशम्।
आयातु वासश्चिति-चन्द्रिकाया अध्यास-हासो विलयं प्रयातु॥

———:———

वाराणसेयसंस्कृतविश्वविद्यालयः—वाराणसी २ फाल्गुन पूर्णिमा
संवत् २०२३ सारस्वती-सुषमा २१ वर्ष ३–४ अङ्कयोः प्रकाशितम् ।

अध्यासनिरूपणम्

प्रकाशमात्रं परिणामशून्यं सर्वस्वरूपं गुणवर्जितञ्च ।
जगत्सु चक्षुस्तमसः प्रकाशं विकाशमायान्तमहं नमामि ॥

चैतन्येऽध्यस्तत्वमन्तरा न विषयाणां प्रकाशः

जडप्रकाशात्मकं सर्वं जगत्, जडप्रकाशयोश्च स्वाभाविकोऽनादिः परस्पराध्यासः, अयमेव शारीरकभाष्यारम्भे श्रीशङ्कराचार्यभगवता विषयविषयिणोरध्यास इति वर्णितः। अत एव 'कीदृशं ज्ञानम् ?' 'को ज्ञातः ?' इति प्रश्नयोः समानमेव 'घटः' इत्युत्तरम्, प्रथमः प्रश्नो ज्ञानाकारस्य द्वितीयश्च विषयाकारस्य। परं विविच्य दर्शयितुमशक्यत्वात् तदुत्तरमेकाकारकमेव, विषयविषयिणोरभेदमेवाभिमन्यमाना योगाचार्याः सर्वमतसिद्धत्वेन सहोपलम्भनियमं हेतुं व्याचख्युः, सहोपलम्भस्वीकारेऽपि परस्परं पृथग्विविच्य दर्शयितुमशक्यत्वमेव कारणम्।

विज्ञानवादिमतेऽध्यासः

(१) विज्ञानवादिमते विज्ञानवैचित्र्यसम्पादक आकारो विज्ञानस्यैवेति, न विज्ञानातिरिक्तो विषयः, तेन दृढोऽस्य विषयविषयितादात्म्याध्यासः। यद्यपि बौद्धमते सांख्यानां बुद्धिरिव किमपि चित्ततत्त्वमस्ति, तत्रैव वासनात्मना विषया वर्तन्ते विज्ञानात्मना च प्रकाशन्त इति क्वाचित्कलेखेन प्रतिभाति, तथापि विज्ञानविशेषादिकमेव चित्तादिशब्देन व्यपदिश्यते, स्वप्रकाशं विज्ञानमेव स्वात्मविषयप्रकाशस्वरूपमित्येव प्रसिद्धः सिद्धान्तः। उत्तरज्ञानं प्रति कारणीभूतं पूर्वज्ञानमेव मन इति केचन अभिधर्मानुयायिनो लिखन्ति।

न्यायनये शुक्तावन्यत्र प्रसिद्धस्य रजतस्य यथाऽध्यासो न तथा विज्ञानवादे, किन्तु स्वस्वकारणाधीनं पूर्वविज्ञानादिकमेव कारणं तत्तदा-

काराकारितं तदुत्तरविज्ञानं जनयति, न तु शुक्तिरिव विज्ञानं स्थिरम्, यत्र विषयाकारस्याध्यासः स्यात्। आरोप्यमाणस्य रजतादेः सत्ता यथा न्याय-नयेऽपेक्षिता न तथा विज्ञानवादे वेदान्ते च; उभयमते वासनाया एवापेक्षि-तत्वात्। वेदान्ते शुद्धबुद्धमुक्तस्वभावं नित्यविज्ञानमधिष्ठानम्, विज्ञानवादे च तादृशं क्षणिकं विज्ञानमिति विशेषः।

ननु परत्र परस्यावभासोऽध्यासः, विज्ञानतदाकारयोः क्वचिदपि पृथगनुपलम्भात्तयोः परत्वस्यासंभवात् कथमध्यासः? यथा विज्ञानं सत्तया तदभिन्नस्तदाकारोऽपि सन्, उभयोः सत्त्वादिति चेत्, वेदान्तदृशाऽध्यासस्य जागरूकत्वात्, असङ्गे निष्कलङ्के प्रकाशस्वभावेऽपि विज्ञाने कस्यचिद् वस्तुत आकारस्यासंभवात्।

अथवा निरुपप्लवा चित्सन्ततिर्मोक्ष इति विज्ञानसद्वादिनो वदेयुः, चित्सन्ततेर्विराम इति तु शून्यवादस्यैव शोभेत, न च स्वभावभूतस्य सत आकारस्य प्रच्युतिः संभवति, येन निरुपप्लवता उपपद्येत। साकाराणि विज्ञानानि विरतानि, मुक्तौ प्रवहतां विज्ञानानां नाकारः स्वभाव इति चेदायातं वेदान्तविज्ञानस्येव बौद्धविज्ञानस्य निराकारस्वभावतया, कादाचित्क आकारावभासस्त्वध्यासमाश्रयते।

वेदान्ते समेषामधिष्ठानतया उपादानं विज्ञानमेव, उत्पद्यमानमध्यस्त-मेवोत्पद्यते, अन्यत्र तस्य सत्त्वानिरूपणात्, अधिष्ठानस्य आवृततया वृत्त्या आवरणक्षये प्रकाशते, विज्ञानवादे विज्ञानात्मक एव आकारो विज्ञानमेव प्रकाशः, विज्ञानादन्यत्र आकारस्य सत्ता नास्ति, अत आकार उत्पद्यमान एव प्रकाशते, वेदान्तस्य दृष्टिसृष्टिवादे तु सममेव, एकद्विक्षणवैलक्षण्यस्या-नुभवविहीनस्याकिञ्चित्करत्वात्।

विदेशीयदर्शनेऽध्यासः

( ) विदेशीयबर्कलेजार्जस्य दर्शनमपि विज्ञानवादमनुहरति, ज्ञातै-कसत्त्वं समेषामङ्गीकरोति, अज्ञेयस्य वस्तुत्वमेव न मनुते, एतच्च प्रकाश-मानत्वं सत्त्वं प्रकाशस्वरूपविज्ञानात्मत्व एव वस्तुनः स्यात्, अत एव सर्वं मानसं मन्यते; यथा बौद्धं तथा मानसमिति व्यवहारः। बौद्धं विज्ञानात्मकं मानसमपि विज्ञानात्मकम्, प्राचां विदेशीयानामध्यात्मं मनोमात्रं गतिः। अष्टादशशताब्द्यनन्तरन्तु भारतीयदर्शनसम्पर्कवशात् कतिपये नित्यात्मन्यपि विश्वासभाजोऽभिनवाः संजाताः। बाह्यस्याङ्गीकारेऽप्यान्तरेण प्रकाशेन

बाह्यस्य सम्बन्धो न संभवतीति मानसमेव वस्त्वङ्गीकर्तव्यम्। एषा युक्तिस्तु तस्य विज्ञानवादेऽद्वैतदर्शने च प्रधानतामाश्रयते, भाषाया उपपादनशैल्याश्च भेदेऽपि दृष्टिरेकैव, विज्ञानमात्रस्य प्रकाशत्वाद् विज्ञानात्मतां विनाकारो न प्रकाशेतेति विज्ञानात्मैव वस्त्वाकार इति विज्ञानवादः। समेषां जडतया नित्यप्रकाशचैतन्यस्य सम्बन्धमन्तरा जडा न प्रकाशन्तामित्यनुपपत्त्यैव नित्यविज्ञानात्मब्रह्मणि सर्वेऽध्यस्ता इति वेदान्तस्य दृष्टिः, इत्थमेवाद्वैतसिद्धौ दृग्दृश्यसम्बन्धभङ्गप्रसङ्गे सम्बन्धा विकल्प्य विस्तरेण खण्डिताः। वैयाकरणसिद्धान्तलघुमञ्जूषायां नागोजिमहोदयस्य 'बौद्धैरर्थैर्बाह्यस्य शब्दस्य सम्बन्धो न घटत इति बौद्धः शक्तः शब्दोऽङ्गीकर्तव्यः' इति सिद्धान्तेऽप्येषा दृष्टिः। अस्तु, बाह्यार्थमप्यङ्गीकुर्वतस्तस्य भट्टस्य तादात्म्यादिनिर्वचने किञ्चिद् वैलक्षण्यम्। यद्यपि भारतीयाः क्षणिकविज्ञानात्मत्वे दृष्टिसृष्टिवादे च प्रकारान्तरेण प्रत्यभिज्ञां सम्पादयन्ति, जार्जस्तु तदर्थमीश्वरमानसं विभुः, तेन सह जीवमानसानां घटाकाशमहाकाशवत् सम्बन्धं कल्पयति; तथापि विचारेणेश्वरमानसस्यान्योऽप्युपयोग इति तेनैव प्रत्यभिज्ञाया अपि समर्थने न न्यूनता। तथा च विज्ञानवादवदेवात्राप्यध्यासस्य गतिः।

जार्मनेयलीब्नीजदर्शनन्तु—सर्वं चेतनम्, परमाणवोऽपि चेतना येभ्यः स्थूलजगतः सृष्टिः, पृथिवीपाषाणादयो मूकचेतनाः, मूकचेतनेभ्योऽपि वनस्पत्यादिक्रमेण जीवचैतन्यं वाचालं स्थूलं जायते, परमोत्कृष्टचैतन्यं त्वीश्वरचैतन्यमिति वर्णयति। चैतन्यं विज्ञानात्मैव मूकवाचालभेदेऽपि ग्राह्यग्राहकयोः साजात्यं स्फुटम्। साजात्य तादात्म्यम्, प्रकाशाच्चैतन्यादतिरिक्तं नास्तीति प्रतिभाति, तथा च प्रकाशप्रकाश्ययोरैक्यमध्यासमूलकमेव।

प्रत्यभिज्ञादर्शनेऽध्यासः

(३) प्रत्यभिज्ञादर्शने लीब्नीजस्य कश्चिदंश आयाति। शिवादेव समेषां सृष्टिरिति चेतनात् सृष्टिः, सर्वस्य शिवात्मतया सर्वं चेतनम्। शिव-सदाशिव महेश्वराद्यवस्थायां जडचेतनयोरेकीकरणात् प्रकाश्यचैतन्ययोरध्यास विलास इति प्रकृते उदाहरणम्।

शिवस्य विमर्शशक्त्या 'अहम्' इति स्फुरणे जडप्रकाशयोरेकं स्फुरणम् सदाशिवावस्थायाम् 'अहम्' इदमिति रूपं बिभर्ति पूर्वोक्तम् (अहम्) इति स्फुरणम्। अहमिति स्फुरणे विषय इदमंश आलङ्कारिकाणामध्यवसानमिव

न स्फुरति, अहमिदमिति स्फुरणे आरोप इवोभयं चकास्ति, तत्राप्यहमित्यैव प्रधानम्, तेन चैतन्यात्मना इदमंशो विषय आच्छादितो भवतीति तेषां प्रक्रिया।

ईश्वरावस्थायाम् 'इदमिदम्' इति विषयप्रधानो विमर्शः, परं चिदात्मना अहमंशेन विभेदरहित एवायमिदमंशो विषयः। विभेदस्तु मायाया अवतारे, ततः प्राक् शुद्धविद्यायाः साम्राज्याच्चिदात्मत्वमेव स्फुरतीति तेषां सिद्धान्तः। यद्यपि तन्मते वस्तुत एव विषयाणां चिदात्मत्वम्, नाध्यासिकम्; किन्तु वेदान्तरीत्या आध्यासिकं मिथ्यैव, निष्क्रियस्य निष्कलङ्कस्य शिवस्य न क्रियात्मकं स्वतः स्फुरणम्, अहमिति स्फुरणस्य वेदान्तमते आध्यासिकत्वात्, भामतीरीत्या पूतीकूष्माण्डीकृतत्वाच्च। विमर्शशक्तिवशात्तथा स्फुरणमिति चेद् भवतु नाम, तथा परं स्वाभाविकत्वाभावेन स्वाधिकरणे शिवे स्वतस्तदभावस्य सत्त्वेन मिथ्यात्वस्य दुर्वारत्वात्। ते तथा न मन्यन्त इति चेत्, शुक्तौ रजतमध्यवस्यन्तोऽपि शुक्तिसाक्षात्कारात् प्राग् रजतमाध्यासिकमिति न मन्यन्ते, अधिष्ठानसाक्षात्कारमन्तरेणाध्यासिकत्वग्रहस्याशक्यत्वात्। तथा च मायावतारात् प्राक् प्रत्यभिज्ञादर्शने युष्मदस्मत्प्रत्ययगोचरयोर्विषयविषयिणोः स्फुटोऽध्यासः। मायावतारानन्तरं तु दर्शनान्तररीत्या सम्बन्धाध्यास आयास्यतीति बोध्यम्।

सांख्यमतेऽध्यासाः

(४) सांख्यमतेऽपि वेदान्तमतमिव विषयविषयिणोरध्यासो वर्णयितुं शक्यते। ब्रह्मेव सांख्यपुरुषोऽसङ्गः, न स्वतो विषयाणां सम्बन्धः संभवति, सङ्गस्य परिणामस्य वा आपत्तेः। सम्बन्धमन्तरा विषयप्रकाशो न संभवेत्; वस्तुतः सम्बन्धोऽनुपपद्यमानः स्वस्याध्यासिकतामादायैव विश्राम्यति, बुद्धिद्वारा सम्बन्ध इति चेद् वेदान्तेऽपि मायाद्वारैवाध्यासः, मायाधिष्ठाने ब्रह्मणि वस्तून्युत्पद्यन्ते, पुरुषस्य तु न वस्तूत्पादे उपयोग इति विशेषोऽपि न तथा प्रकृतेर्बुद्धेर्वा परिणामे पुरुषसन्निधानस्य चैतन्यावेशस्य वाऽपेक्षितत्वात्। मास्तु विस्तरः, वृत्त्यात्मिका बुद्धिर्विषयाकारा जायते, तत्र पुरुषस्याभासोऽपि तदाकार एव, अत एव तदानीं पुरुषबुद्ध्योर्विवेको न भवति; वृत्तिसारूप्यमितरत्रेति योगसूत्रमपि। यत्र प्रकाशप्रकाश्ययोः सारूप्यं तत्र प्रकाशप्रकाश्ययोस्तादात्म्यम्, तदपि न वस्तुत इत्याध्यासिकम्, न चासङ्गस्यापरिणामिनः पुरुषस्येतरसारूप्यं वास्तवम्, प्रतिभासते च तथेत्यध्यासस्योदाहरणम्। एवं प्रायः प्रत्ययवादिषु कतिपयदर्शनेष्वाध्यासिकतादात्म्यस्योदाहरणं मृग्यम्।

अन्ये च प्रायो दार्शनिकाः सम्बन्धाध्यासवादिनो ज्ञानेन प्रकाशेन सह ज्ञेयस्य विषयस्य तादात्म्यं नाङ्गीकुर्वन्ति; किन्तु सम्बन्धविशेषम्, कश्चिदवान्तरप्रक्रियाविभेदोऽपि वर्तते, आन्तरज्ञानेन सह बाह्यस्य संयोगादिप्रसिद्धसम्बन्धासंभवात् सम्बन्धविशेषं कल्पयन्ति। वेदान्तिनस्तु तादृशस्य सम्बन्धस्यासिद्धेः सम्बन्धाध्यासं वदिष्यन्ति, सम्बन्धाध्यासे न वेदान्तिनां काठिन्यम्, यथा वासना तथाऽध्यासः, विषयविषयिणोर्भेदवासनावतां सम्बन्धस्यैवाध्यासात्। अत एव अहमिदं ममेदमिति द्विविधाध्यासवादिभाष्यम्।

विदेशीयानुभववादिदर्शनेषु प्रायः सम्बन्धाध्यास एवायास्यति, परं न तद्भारतीयदर्शनमिव स्फोरयितुं प्रभवामि, भारतीयप्रतिपादनशैल्या तेषां विश्लेषणासंभवात्। तत्रापि इङ्गिलशभाषानभिज्ञस्य मम हिन्दीद्वारा दूरादेव स्पृशतः। यथा इङ्गलैण्डवासिलॉकदर्शने श्रूयते—मनुष्येषु सहजं ज्ञानं नास्ति, बाह्यवस्तूनामनुभवेन मनसि ज्ञानं जायते। अस्यैव नाम अनुभववादः। सर्वं ज्ञानं शिक्षाधीनम्, संस्काररूपेण मनसि ज्ञानमस्ति, समेषां ज्ञानानां मूलं प्रत्यक्षमित्यादिसहजज्ञानस्य खण्डनादनित्यज्ञानस्य वर्णनाद् बाह्यस्याङ्गीकाराच्च वस्तुनो ज्ञानात्मत्वं नास्ति, ज्ञानस्य विषयेण सह कश्चित्सम्बन्ध एव न तादात्म्यम्, किन्तु सम्बन्धभेदेऽप्याकाराकारिभावो विषयविषयिभावो वेति स्फुटं वक्तुं नार्हामि। यदि बौद्धदर्शनस्य प्रभावस्तदा आकाराकारिभावः अन्येषाञ्चेद् विषयविषयिभावः।

बाह्यसद्वादिबौद्धमतेऽध्यासः

(५) आकाराकारिभावो यथा—ज्ञानाकारवादिनो बौद्धाः, तत्र विज्ञानवादिमते ज्ञानाकारो न बाह्यविषयाधीनः बाह्यस्यानङ्गीकारात्, किन्त्वान्तरकारणाधीनः, बाह्यसद्वादिनां बौद्धानान्तु विज्ञानेष्वाकारो बाह्यवस्त्वधीनः। इदं विज्ञानं घटविज्ञानमित्यत्र विज्ञानस्य घटाकारत्वमेव तन्त्रम्। स्वाकाराकारित्वमेव विज्ञानविषययोः सम्बन्धः। विज्ञाने जाते तदनन्तरं बाह्यवस्तुवशादाकारा समुत्पद्यन्त इति प्रक्रिया तु क्षणिकविज्ञाने न क्षमते, किन्तु बाह्याभ्यन्तरकारणसमवाये सकृदेव तदाकारं विज्ञानं जायते। तत्र यथा विज्ञाने विषयः कारणं तथा तदाकारेऽपि, तथा च ज्ञानविषयाकारयोर्जन्यजनकभावः। परोक्षेऽपि विषयाणां स्वानुभवजन्यसंस्कारद्वारा कारणत्वम्, परोक्षेऽपि सम्बन्धस्यानुभवादेतादृशपरम्परासम्बन्धस्य कल्पनम्, एतादृशं कल्पनमन्येषां मतेऽप्यायास्यति। अत्र घटे तद्विज्ञाने चैक एवाकारो भिन्नो वा ? एकस्याकारस्य समकालमेव भिन्नद्वयवृत्तित्वासंभवाद

नाद्यः, भिन्नश्चेद् घटविज्ञानस्य पटविज्ञानत्वापत्तिः, सजातीयतानियामकधर्मस्यानिर्वचनाच्च। आन्तरबाह्याकारयोः कथं कीदृशः सम्बन्ध इत्यवशिष्यत एव, तस्माद्विज्ञानविषययोरध्यास एव।

न्यायनयेऽध्यासः

(६) अतः परं नैयायिकादीनां विषयविषयिभावादिसम्बन्धाध्यासः, तत्र प्रकारभेदः कश्चिदवश्यमवधातव्यः। बौद्धवेदान्तसांख्यानां नये चैतन्यं चेतनश्चैक एव पदार्थः। तथा सति प्रकाशकप्रकाशयोरभेदः, इन्द्रियबुद्धितद्वृत्त्यादीनां वस्तुतः प्रकाशत्वाभावात्। प्रकाशश्चैतन्यं तत्र क्रिया प्रकाशान्तरं नास्ति, येन चैतन्यस्य वस्तुतः प्रकाशकत्वं स्यात्, प्रकाशकत्वव्यवहारस्तु क्वाचित्को भाक्तः, न्यायादिनये त्वात्मा चेतनः प्रकाशकः, प्रकाशश्चैतन्यं ज्ञानम्, ज्ञानेन सह विषयस्य विषयविषयिभावः सम्बन्धः। यथा पाचकः शयानोऽपि पाचकस्तथा ज्ञानाभावसमयेऽप्यात्मा प्रकाशकश्चेतनश्च। येषां मते नित्यं ज्ञानं तेषां मते ज्ञानं निर्विषयमपि। बौद्धानां विज्ञानमपि कदाचिन्निर्विषयं भवति, परं नैयायिकादीनामनित्यं ज्ञानं न कदाऽपि निर्विषयम्; विषयावभासो हि ज्ञानम्, स च सांख्यवेदान्तमतेऽप्यनित्य इति साधर्म्यमवधेयम्। प्रकृते त्वान्तरस्य ज्ञानस्य कथं बाह्येन विषयेण सम्बन्ध इति सम्बन्धावभासो मिथ्या, अतः सम्बन्धाध्यासः। विषयत्वादीनां सम्बन्धत्वं नास्तीति खण्डनं तु वेदान्तग्रन्थेषु वर्तत एव।

(७) गुरुमतेऽप्येष एव मार्गः। अतीन्द्रियं ज्ञानं स्वांशेऽतीन्द्रियम्, विषयांशे तु प्रकाश एव। ज्ञाततादिसमुत्पादेन नात्र विशेषः, ज्ञानस्य विषयेण सह सम्बन्धे सत्येव तदुत्पादव्यवस्था, सम्बन्धस्याध्यासिकत्वमात्रेणात्रोदाहरणम्।

(८) रामानुजदर्शनेऽपि विषयविषयिभावः, परमाभासः प्रक्रियारीत्या अन्यस्य सम्बन्धस्य आयाति। ते हि ज्ञानस्य गुणत्वं द्रव्यत्वञ्चाङ्गीकुर्वन्ति, दूरस्थस्य विषयस्य प्रभाज्ञानमपि स्वीकरोति, प्रभाऽपि द्रव्यं स्यात्। सूर्यचन्द्रनेत्रादीनां प्रभेव ज्ञानप्रभया सह संयोगादेरपि संभवः; तथापि तेन न निर्वाहः। प्रत्यक्षस्थले ज्ञानप्रभया निर्वाहेऽपि परोक्षस्थले संस्कारद्वारैव विषयाणामान्तरज्ञानेन सम्बन्धो वर्णनीयः स्यात्, संस्कारेण सह तु विषयविषयिभाव एव।

अत्रापि ज्ञानं स्वसम्बद्धविषयेषु प्रभां सञ्चारयति; असम्बद्धेष्वपि वा ? द्वितीयेऽतिप्रसङ्गः, प्रथमे कः सम्बन्धः ? इन्द्रियद्वारक इति चेदन्ये-

न्द्रियसम्बन्धे सति अतिप्रसङ्गः। इन्द्रिये स्वीयत्वं दीयते चेत्, किं नाम स्वीयत्वम् ? अदृष्टद्वारकत्वेऽन्योन्याश्रयः, तथा चेन्द्रिये शरीरे चाध्यासनिमित्तं स्वीयत्वमुदाहरणम्। किञ्च, परोक्षस्थले विषयाणामान्तरसम्बन्धः संस्कारद्वारा वर्णनीयः, संस्कारविषययोः सम्बन्धो विषयानुभवसम्बन्धाध्यासपूर्वक एवेति तदप्यध्यासोदाहरणम्।

इदञ्च मताध्यासनिरूपणम् 'विषयविषयिणोः' इत्याद्यध्यासभाष्ये प्रस्तुतम्, अग्रे च शारीरकभाष्ये क्वचित्क्वचिदुपसंहृतम्। अद्वैतसिद्धौ दृग्दृश्यसम्बन्धभङ्गप्रसङ्गेऽन्यानि मतानि निरस्य ज्ञाने विषया अध्यस्ता इति पर्यवसानं कृतं वर्तते, परं सा रीतिरन्या, तत्र के के सम्बन्धाः संभवन्तीति प्रस्तुत्य तेषां खण्डनमस्ति, दर्शनविशेषचर्चा नास्ति। सम्बन्धा अपि कल्पिताः प्रायो नात्र निरूपिताः, किन्तु विदेशीयकतिपयदर्शनेषु 'आन्तरेण बाह्यस्य कः सम्बन्धः ? कथं सम्बन्धः ?' इति प्रश्नेनैव दर्शनस्योपक्रमः प्रचलति, तेन तस्य महत्त्वं प्रतीयते, अस्य प्रश्नस्य महत्त्वं भारतीयदर्शनेष्वपि वर्तत इति निरूपयितुमध्यासनिरूपणक्रमोऽयं समादृतः। अनेनैकेनैवाध्यासनिरूपणेन सर्वेषां विषयाणां मिथ्यात्वमायातीत्यध्यासेष्वस्य समादरः।

अध्यासस्य लक्षणं तत्समन्वयः। अंशेन प्रकारान्तरेण वा सोऽध्यासः सर्वेषां तीर्थङ्कराणां सम्मत इति शारीरकभाष्ये वर्णितमास्ते, व्याख्यातृभिरुपबृंहितञ्च। तद्रीत्या पुनर्वर्णनमुपेक्षितं विशेषफलाभावात्, मयाहृतशैली न केनापि समाश्रितेति सा निरूपिता। यद्यपि भाष्यरीतिमाश्रित्य श्रीरामानुजदर्शनस्य सत्ख्यातिं प्रत्यभिज्ञादर्शनस्य अपूर्णख्यातिं माध्वस्य अन्यथाख्यातिवैलक्षण्यञ्च कश्चिद् वर्णयेच्चेत् सम्यगेव स्यात्, परमत्र लघुनिबन्धे सन्निवेशयितुं न शक्नोमीत्युपसंहारास्येव।

मायापरिचयः

एतादृशस्य सर्वसिद्धस्य निखिलव्यवहारनिदानस्यानादिप्रवाहपतितस्य एकस्मिन् स्वयंप्रकाशे चिदात्मनि प्रकाशे नैकप्रपञ्चविलक्षणविषयजाताध्यासस्य मूलमनादिसिद्धानिर्वचनीयभावाभावविलक्षणां मायां निर्दिशति भगवती श्रुतिः—"इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते" आत्मा विज्ञानं मायावृत्त्यादिभिर्बहुरूपतां गच्छतीत्यर्थः। अन्येऽपि दार्शनिकाः प्रायो निखिलानर्थमूलमनादिसिद्धं भावरूपमेव किमपि वस्तु शब्दभेदेन वर्णयन्ति। लोकेऽप्यद्भुतप्रकाशनकर्मणि मायाशब्दः प्रयुज्यते, तथैवात्र दर्शनेऽप्यघटितघटनापटीयस्त्वेनास्या निरूपणमायाति।

बौद्धमतम्

(१) बौद्धदर्शनेऽविद्यामायाशक्तिवासनाशब्दैर्विज्ञानस्य विविधाकारप्रकाशनशक्तेर्वर्णनमायाति, तच्च वर्णितं वस्त्वनादिभावरूपञ्च। यद्यपि तन्मते वासनावस्तु स्थिरं न संभवति; सर्वस्य क्षणिकत्वाद् वासनाधारत्वेन कस्यचिदनङ्गीकाराच्च, किन्तु कस्यचिद् विषयानुभवस्यानन्तरं कारणमहिम्ना विज्ञानसन्ततौ कश्चित् प्रभावपातो जायते, भवति च प्रथमं पठतो बालस्य गणितज्ञस्य वृद्धस्य च चतुर्गुणिताः पञ्च विंशतिरिति बुद्धौ विशेषः, तस्य च प्रभावपातस्य सन्तानेऽनादितेति विपर्यासहेतुर्मुक्ति यावदनुवर्त्यस्ति किमप्यनादिभाववस्त्विति, तत्स्थानेऽत्र मायाऽभिधानम् ।

(२) कुत्रचिद् वैष्णवदर्शने मायाशब्देनेश्वरेच्छाऽपि व्यवहृता, सा च नित्या भावरूपा चेति स्फुटमेव। तया चेच्छया मिथ्यावस्तुनोऽपि सर्जनमायात्येव, किन्तु माया मुक्तौ नानुवर्तते, भगवदिच्छा तु सर्वदा मायाकार्यं सम्पादयन्ती सनातनीति विशेषः। तत्रापि सहकारिसाकल्यवैलक्षण्येन मुक्तौ न मिथ्या सृष्टिः।

(३) प्रत्यभिज्ञादर्शनस्यापि माया इत्थं वर्ण्यते—"कलादीनां तत्त्वानामविवेको माया" इति शिवसूत्राभिमतम्। अविवेकवशाज्जडेषु शिवात्मता न प्रकाशते, अहमंशचिद् इदमंशजडस्य च स्वातन्त्र्येण पृथगवभासः, तेन द्वैतं स्फुटं भवति, क्रमशश्चैतन्यांशस्य सर्वानुस्यूतत्वसंकोचो जायत इति इत्यादि। अत्राविवेकपदेन सत्यानृतमिथुनीकरणस्वभावः, जडेषु शिवात्मता न प्रकाशत इत्यनेनाधिष्ठानस्यावरणम्। पृथगवभासशब्देनैकस्मिन्ननेकप्रकटनरूपविक्षेपशक्तिः सूच्यते। अतोऽद्वैतिनां मायया विशेषसाम्यं बिभर्ति, एतावान् विशेष—जडवर्गेषु शिवात्मत्वस्फूर्तेर्निरोधमारभ्यैवानन्तरं मायाकार्यं तद्दर्शनस्याभिमतम्। ततः प्राक्तनस्य 'अहम्' 'अहमिदम्' इत्यादिस्फुरणस्य विमर्शशक्त्या शुद्धविद्यातत्त्वेन च निर्वाहः क्रियते। वेदान्ते च विमर्शशक्तेः कार्यं मायाकार्यमेव। स्वप्रकाशचैतन्यरूपे ब्रह्मणि स्वतः स्फुरणादिकर्मासंभवात्, शक्तिश्च मायैव।

यद्यपि दर्शनेष्वीश्वरस्य सृष्टिप्रलयानुग्रहावग्रहादीनां विधने जीवानां कर्मशक्तिभूतान्यदृष्टानि सहकारिणीत्यदृष्टानां कर्मणां वेश्वरशक्तित्वव्यवहारो दृश्यते रामानुजदर्शने क्वचिन्मायाशब्देन कर्मणो ग्रहणमायाति, तथापि न महेश्वरमायाशक्त्या विरोधः, कर्माण्यदृष्टानि वा मायाशक्तिप्रयुक्ताध्यासनिमित्तानीति मायासाधकान्येव।

(४) सांख्यदर्शने मायाया विक्षेपशक्तिप्रयुक्तं कार्यं स्वतन्त्रं प्रधानं निर्वर्तयति, विवेकख्यातौ तत्त्वसाक्षात्कारे माया निवर्तते। प्रधानस्य त्वौदासीन्यमात्रम्, आवरणशक्तिस्तु तमोगुण एव, तस्यापि पूर्ववदेव विशेषः। तामसं बुद्धेर्धर्मोऽज्ञानं सर्वथा वेदान्तिमायामनुकुरुते, अनादिभावरूपं सात्त्विकतत्त्वख्यातिज्ञानेन निवर्त्यञ्च। एवञ्च मायासदृशं वस्त्वन्येषामपि दार्शनिकानामभिमतम्। न वेदान्तस्यैवोपरि एतादृशविलक्षणवस्तुस्वीकारस्य भारः, सांख्यानामविवेकपदं नञ्घटित्वेन विवेकाभावे भ्रममातनोति, अभावस्य भावकार्यजनकत्वन्तु नाविसंवादम्, धर्माधर्मादिवद्विरुद्धार्थकमेव नञ्पदं प्रतिभाति, अतएव क्वचित् (अविवेकख्याति) शब्देन भावरूपतयाऽप्युल्लेख आयाति। इत्थमेव च प्रकृतिपुरुषयोर्बुद्धिपुरुषयोर्वा 'एकं दर्शनमविवेक' इति वर्णनं मिलति, तच्च संवेदनं वेदान्तरीत्या अध्यासप्रतीतिः, सांख्यरीत्या चाविवेकख्यातिः, योगसूत्रे भावरूपस्यैव ख्यातिविशेषस्याविद्याशब्देन ग्रहणं स्फुटमुक्तम्। मायाया इव अविद्यायाः सर्वानर्थमूलत्वञ्च वर्णितम्, विवेकख्यात्या च ज्ञानेनाविवेको निवर्तत इति सांख्यस्याविवेको मायाया नामान्तरमिव विलसति।

(५) दुःखजन्मप्रवृत्तिप्रभृतिन्यायसूत्रे सोपपादनं मिथ्याज्ञानं सर्वानर्थकारणमिति प्रतिपादितम्, स एव च मिथ्याज्ञानशब्दः शारीरकाध्यासभाष्ये सर्वाध्यासकारणत्वनिर्देशाभिप्रायेण 'मिथ्याज्ञाननिमित्त' इत्यत्रोपात्तः। तथा चोभयोर्मिथ्याज्ञानयोरध्यासस्य भ्रमप्रतीतेः कारणत्वं सत्यानृतमिथुनीकरणमनादिभावरूपत्वं विद्यानिवर्त्यत्वञ्च समानम्। एतावता सर्वसंसारानर्थमूलमनादिभावरूपं तत्त्वज्ञाननिवर्त्यं वस्तु नैयायिका अपि अङ्गीकुर्वत इत्यायातम्। अनादिप्रवाहपतितानामुपभोगपर्यवसायिनां कर्मणामुपभोगायैव संसारसर्जनमिति सिद्धान्तः, कर्माणि तु शरीरेन्द्रियादिष्वात्मत्वात्मीयत्वादिज्ञानमन्तरा न प्रादुर्भवेयुः। अतएव च शारीरकभाष्ये शरीरादिष्वहं ममेति बुद्धिमन्तरा न कश्चिद्यतत इति प्रोच्यते, नैयायिकाः अपि तथैव ब्रूयुः, को भेदः ? ज्ञानस्य द्विक्षणस्थायित्वेऽपि मिथ्याज्ञानस्य प्रवाहानादित्वं वर्तत एव, मिथ्याज्ञानस्य दृढा स्थायिनी वासना वा तादृशी।

(६) वेदान्तविरोधमनीहमानोऽपि श्रीनागोजिभट्टमहोदयो वैयाकरणसिद्धान्तलघुमञ्जूषायां बौद्धार्थनिरूपणेऽनादिपरम्परया प्रचलन्ती मिथ्याज्ञानतद्वासनारूपा माया अविद्या वेति सिद्धान्तीचकार, परं विवेचने

मिथ्यानुभवस्तद्वासनाया आधारश्च बुद्धयाद्यध्यासशरणग्रहणमन्तरा नात्मानं लभते, अतस्ततः प्रागध्यासः, ततश्च प्राक्तन्निमित्तं मायेति सिध्यति, इत्यलं विस्तरेण। एतावता दर्शनक्षेत्रे मायासदृशं वस्तु प्रसिद्धं सर्वसम्मतञ्चेति प्रायो दर्शितम्। अतः परं संक्षेपेण सम्प्रदायं प्रदर्श्यानुपदमेवोपसंहरामि।

मायायाः सम्प्रदायः

श्वेताश्वतरोपनिषदि "ते ध्यानयोगानुगता अपश्यन् देवात्मशक्तिं स्वगुणैर्निरूढाम्" इत्यत्र व्याख्यानभेदेन शक्तिपदेन गुणपदेन चैषा माया निर्दिश्यते देव आत्मा परमेश्वरस्तस्य शक्तिर्माया स्वगुणैः स्वीयावरणादिविविधशक्तिभिर्निगूढां विविक्तत्वेनाग्रहीतामित्यर्थः। अथवा—देव आत्मा एव प्रकाशशक्तिः स्वगुणैः स्वाधिष्ठितादिभिर्मायाभिरावृतमित्यर्थः, मायाया एकवचनान्तेन बहुवचनान्तेन च भूरिप्रयोगात्। तत्रैव चतुर्थाध्याये ९।१० मन्त्रयोः—

तस्मान्मायी सृजते विश्वमेतत्।
तस्मिँश्चान्यो मायया सन्निरुद्धः॥
मायान्तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनन्तु महेश्वरम्।
तस्यावयभूतैस्तु व्याप्तं सर्वमिदं जगत्॥

मायाविशिष्टे विश्वसृष्टिकर्तृत्वं जीवानां मायावशगत्वम्। प्रकृतिशब्देन सृष्टिक्रियाया मायाद्वारेण ब्रह्मण्यध्यस्तत्वम्, मायाया अवयवा मायिन्यध्यस्ताः। अतः सर्वं जगद् मायिनोऽवयवभूतम्, तेन च महेश्वरस्यान्तर्यामित्वं वर्णितम्।

एषा मायैव विद्याविरोधित्वेनाविद्याशब्देन काठकोपनिषदि वर्णिता—

दूरमेते विपरीते विषूची अविद्या या च विद्येति ज्ञाता।
विद्याऽभीप्सिनं नचिकेतसं मन्ये न त्वा कामा बहवोऽलोलुपन्त॥
अविद्यायामन्तरे वर्तमानाः स्वयं धीराः पण्डितंमन्यमानाः।
दन्द्रम्यमाणाः परियन्ति मूढा अन्धेनैव नीयमाना यथान्धाः॥

महतः परमव्यक्तमव्यक्तात् पुरुषः परः (१।३।११) इत्यत्राव्यक्तशब्देनापि। लिङ्गपुराणेऽज्ञानशब्देनोल्लेखः—

तस्मादज्ञानमूलो हि संसारः सर्वदेहिनाम् ।
परतन्त्रे स्वतन्त्रे च भिदाभावाद्विचारतः ॥

"मायामात्रं तु कार्त्स्न्येनानभिव्यक्तस्वरूपत्वात्" इति ब्रह्मसूत्रे पूर्णतयाऽभिव्यक्तिविरोधित्वमस्याः। गौडपादकारिकायां भूयसाऽस्याः कीर्तनम्— "संघाताः स्वप्नवत्सर्वे आत्ममायाविसर्जिताः" (३।१०) । अत्र आत्मनो मायाऽविद्या, ततश्च नाना सृष्टिरित्यर्थः ।

"नेह नानेति चाम्नायादिन्द्रो मायाभिरित्यपि ।" (३।२५) अत्रापि पूर्व एवार्थः । "कल्पयत्यात्मनात्मानमात्मा देवः स्वमायया" (२।१२) । अत्रैकस्मिन्नधिष्ठानेऽनेककल्पनाया मायाकरणमुक्तम् । "स्वप्नमाये यथा दृष्टे गन्धर्वनगरं यथा" (२।३१) । अत्र मिथ्यावस्तु मायार्थः । "जन्ममायोपमं तेषां सा च माया न विद्यते" (४।५८)। अत्र मायायाः सद्भिन्नत्वं वर्णितम् । अन्या चैतच्चर्चाऽद्वैतसिद्धितट्टीकादिषु प्रपञ्चितेत्यवसीयते ।

महामाये मातः सकलगुणकाये चितिरते
निकाये ब्रह्माख्ये गतविविधदाये परिगते ।
गतच्छाये जीवे वितर दययेशे सुनयने
नयेनासीना त्वं सरसविटपे दर्शनवने ॥

वाराणसेयसंस्कृतविश्वविद्यालय-वाराणसी २ । फाल्गुन पूर्णिमा संवत् २०२३ सारस्वतीसुषमा २१ वर्ष ३-४ अङ्क में प्रकाशित संस्कृत

अध्यासनिरूपण

एकमात्र प्रकाश स्वयंप्रकाश शुद्धब्रह्मचैतन्य में अध्यास के विना विषयों का प्रकाश नहीं ।

सभी जगत् जड़ और प्रकाशरूप है । जड़ और प्रकाश का स्वाभाविक अनादि परस्पर में अध्यास है । इसी अध्यास को शारीरक भाष्य के आरम्भ में श्रीशङ्कराचार्य

२२

भगवान् विषय और विषयी का अध्यास कहे हैं। इसीलिये 'कैसा ज्ञान हुआ ?' 'कौन ज्ञात हुआ ?' इन दोनों प्रश्नों का समान ही उत्तर 'घट' ऐसा है। पहला प्रश्न ज्ञान के आकार का है दूसरा विषय के आकार का है। किन्तु अलग-अलग नहीं दिखा सकते इसलिये समान उत्तर है। इसी वासना से योगाचार्य बौद्ध विषय और विषयी को एक समझने लगे। तथा सर्वमतसिद्ध विवादरहित मान बैठे, विषय और विषयी को साथ रहने वाला मानकर ज्ञानाकार विषयों की सिद्धि के लिये सह प्राप्ति को हेतु कह दिये। ऐसे सह उपलम्भ स्वीकार करने में विषय-विषयी को अलग-अलग विवेक से दिखा नहीं सकना कारण बना।

१—विज्ञानवादी के मत में अध्यास

विज्ञानवादी के मत में विज्ञान के वैचित्र्य का सम्पादक विज्ञान ही का आकार है, विज्ञान से भिन्न कोई विषय नहीं है। इससे इसका विषय-विषयी का तादात्म्याध्यास दृढ है। यद्यपि बौद्धों के मत में सांख्यों की बुद्धि के ऐसा कोई चित्त तत्त्व है, उसी में वासना रूप से विषय हैं, और वे विज्ञानरूप से प्रकाशित होते हैं ऐसा कहीं के लेख से मालूम पड़ता है, तो भी विज्ञानविशेष को ही चित्त आदि शब्द से व्यवहार किया जाता है, स्वप्रकाश विज्ञान ही अपना और अपने विषय का प्रकाशस्वरूप है यही सिद्धान्त है, उत्तरज्ञान के प्रति उसका कारण पूर्व ज्ञान ही मन है ऐसा कोई अभि धर्म का अनुयायी लिखता भी है।

न्यायनय में जैसे शुक्ति में दूसरी जगह प्रसिद्ध रजत का अध्यास होता है ऐसा विज्ञानवाद में नहीं है। किन्तु अपने अपने कारणों के अधीन पहले के विज्ञान आदि ही उन उन आकार वाले उत्तरविज्ञान को पैदा करते हैं, शुक्ति के ऐसा विज्ञान स्थिर नहीं है जिसमें विषय के आकार का अध्यास हो सके, जैसे न्याय में आरोप्यमाण रजत की पृथक् सत्ता अपेक्षित है वैसा विज्ञानवाद या वेदान्त में नहीं है, दोनों मत में वासना ही अपेक्षित है। वेदान्त में शुद्धबुद्ध मुक्तस्वभाव नित्यविज्ञान अधिष्ठान है, विज्ञानवाद में वैसा क्षणिकविज्ञान अधिष्ठान है। यह फरक है।

यद्यपि दूसरे में दूसरे का अवभास अध्यास कहा गया है, विज्ञान और उसका आकार कहीं पृथक् उपलब्ध नहीं होता, तब वह दूसरा नहीं हो सकता, तो अध्यास

कैसे ?, जैसे विज्ञान सत् हैं वैसे विज्ञान का आकार सत् है, दोनों सत् हैं तो अध्यास कैसे ?, तो भी बौद्धों के शुद्ध क्षणिक विज्ञान पर वेदान्त की दृष्टि डालें, अध्यास मालूम पड़ेगा। असङ्ग निष्कलङ्क अपरिणामी विज्ञान में वास्तविक कोई आकार हो ही कैसे सकता है ? इसलिये अध्यास है।

अथवा निर्विषयक चैतन्य सन्तान मोक्ष है ऐसा विज्ञान सद्वादी बौद्ध कह सकते हैं, चित्सन्तान का विराम मोक्ष है ऐसा कहना शून्यवादी को ही शोभेगा, यदि विज्ञान का विषयाकार स्वाभाविक होगा तो उसका निरोध हो नहीं सकता, जिससे निराकार चित्सन्तान हो सके, साकारविज्ञान रुक गये, मुक्ति में सन्तानी विज्ञानों का साकार स्वभाव नहीं है ऐसा ही कहना पड़ेगा तब वेदान्ती के ऐसा बौद्धों के विज्ञान का भी निराकार स्वभाव आ जायेगा। कभी-कभी होने वाला आकार का अवभास अध्यास के अधीन है।

वेदान्त मे सभी का अधिष्ठान रूप से उपादान विज्ञान ही है, उत्पन्न होता हुआ अध्यस्त ही पैदा होता है, क्योंकि अधिष्ठान से अतिरिक्त कहीं उसकी सत्ता का निरूपण नहीं हो सकता, आवृत्त अधिष्ठान का वृत्ति से आवरण का नाश होने पर प्रकाशित होता है। विज्ञान वाद में आकार विज्ञान है, प्रकाश भी विज्ञान है, विज्ञान से अतिरिक्त कहीं आकार नहीं है, इसलिये पैदा होते ही आकार मालूम पड़ता है, वेदान्त की दृष्टि सृष्टि वाद में प्रायः समान ही पड़ेगा, एक दो क्षण का फरक जो अनुभव में नहीं आता है, वह साधारण साम्य अनुभव में नहीं कुछ कर पाता।

२—विदेशीय दर्शनों में भी अध्यास देख सकते हैं

विदेशीय वर्क ले जार्ज का दर्शन भी विज्ञानवाद का अनुसरण करता है, सभी वस्तुओं की ज्ञात एक सत्ता मानी जाती है, वही सत् है जिसका ज्ञान होता है, जिसका ज्ञान नहीं होता वह सत् नहीं है असत् है, अज्ञेय वस्तु ही नहीं, इसका सारांश होगा कि प्रकाशमान ही सत् है, वह तभी सिद्ध होगा जब कि विषय प्रकाशरूप विज्ञान स्वरूप ही होगा, इसी से सभी को मानस मानते हैं, जैसे बौद्ध वैसे मानस है, बौद्ध विज्ञान स्वरूप है मानस भी विज्ञान स्वरूप हुआ, प्राचीन विदेशियों की दृष्टि अध्यात्म

मन ही तक रही है, १८ वीं शताब्दी के बाद तो भारतीय दर्शनों के सम्पर्क से कुछ लोग नित्य आत्मा में भी विश्वास करने वाले नये हुए हैं, बाह्य वस्तुओं को मानने पर भी भीतरी प्रकाश से बाह्य का सम्बन्ध नहीं हो सकता इसलिये मानस वस्तु का स्वीकार हुआ है। यह युक्ति विज्ञानवाद में तथा अद्वैत दर्शन में प्रधान है, भाषा और उपपादान शैली का भेद होने पर भी दृष्टि एक ही है, विज्ञानमात्र प्रकाश होने से विषय आकार को विज्ञानरूप हुए विना विषय आकार का प्रकाश नहीं हो सकता इसलिये विषय आकार विज्ञान ही है यह विज्ञानवाद है, सभी जड़ विषयों का नित्य प्रकाश चैतन्य के साथ सम्बन्ध के विना जड प्रकाशित नहीं हो सकते इस अनुपपत्ति से ही नित्य विज्ञान स्वरूप ब्रह्म में सभो अध्यस्त हैं, यह वेदान्त की दृष्टि है, इसी प्रकार अद्वैत सिद्धि में दृक् दृश्य सम्बन्ध भङ्ग प्रसङ्ग पर विकल्प करके सम्बन्धों का विस्तार से खण्डन किया गया है। वैयाकरण सिद्धान्त लघु मञ्जूषा में नागोजी भट्ट महोदय की यही दृष्टि है जो लिखते हैं कि बौद्ध अर्थों के साथ वाह्य शब्दों का सम्बन्ध संघटित नहीं होता, इसलिये बौद्ध शक्त शब्द है ऐसा सिद्धान्त है। वाह्य अर्थ को स्वीकार करते हुए भी वे भट्ट तादात्म्य के निर्वचन में कुछ वैलक्षण्य करते हैं, यद्यपि भारतीय क्षणिक विज्ञान स्वरूप में अथवा दृष्टि सृष्टिवाद में दूसरे प्रकार से प्रत्यभिज्ञा का उपपादन करते हैं, किन्तु जार्ज उसके लिये विभु ईश्वर मानस मानते हैं, उसके साथ जीव मानसों का घटाकाश के महाकाश ऐसा सम्बन्ध कल्पना करते हैं, तो भी विचार से ईश्वर मानस का और भी उपयोग है, उसी से प्रत्यभिज्ञा के समर्थन में न्यूनता नहीं हुई। उस प्रकार विज्ञानवाद के ऐसा ही इसमें भी अध्यास की गति है।

जर्मन का लीब्नीज दर्शन वर्णन करता है कि—सभी चेतन हैं, परमाणु भी चेतन हैं जिससे स्थूल जगत् की सृष्टि होती है, पृथिवी पत्थर आदि मूक चेतन हैं, मूक चेतनों से भी क्रमशः वनस्पति आदि के द्वारा स्थूल वाचाल चेतन जीव पैदा होता है, सबसे उत्तम चैतन्य ईश्वर चैतन्य है, इत्यादि। चैतन्य विज्ञान है, मूक वाचाल आदि अवान्तर भेद होने पर भी ग्राह्य ओर ग्राहक का साजात्य दिखा ही दिया। साजात्य से तादात्म्य है, प्रकाश चैतन्य से भिन्न नहीं है यहाँ तक आता है, उस प्रकार प्रकाश प्रकाश्य का ऐक्य अध्यास मूलक आ जाता है।

३—प्रत्यभिज्ञा दर्शन में अध्यास

प्रत्यभिज्ञा दर्शन में लीब्नीज का कुछ अंश आता है, शिव चेतन से सबकी सृष्टि, सभी शिवात्मक होने से सभी चेतन। शिव सदाशिव महेश्वर आदि अवस्थाओं में जड़ और चेतन को एक करने से प्रकाश जड और चैतन्य का अध्यास विलास प्रकृत में उदाहरण है।

शिव का विमर्श शक्ति से 'अहम्' ऐसा स्फुरण जड़-प्रकाश का एक स्फुरण है, पहला 'अहम्' यह स्फुरण सदाशिव अवस्था में 'अहम् इदम्' इस स्वरूप को धारण करता है, 'अहम्' इस स्फुरण में विषय अंश 'इदम्' स्फुट नहीं मालूम होता है, जैसे आलङ्कारिकों के अध्यवसाय में 'अहम् इदम्' इस स्फुरण में आलङ्कारिकों के आरोप के ऐसा दोनों भासते हैं। वहां भी अहम् अंश प्रधान है, उस अहमंश चैतन्य से विषय इदम् अंश आच्छादित होता है, ऐसी उनकी प्रक्रिया है।

महेश्वर अवस्था में 'इदम् इदम्' ऐसा विषय प्रधान विमर्श है। किन्तु चिद्रूप अहम् अंश से भेदरहित ही यह इदम् अंश विषय है। भेदस्फुरण तो माया का अवतरण होने पर होता है, उसके पहले तो शुद्ध विद्या का सामाज्य्र होने से चैतन्य स्वरूप का ही स्फुरण होता है यह उनका सिद्धान्त है। यद्यपि उनकी मान्यता के अनुसार वास्तविक ही जगत् की चैतन्यरूपता है, अध्यास से नहीं है, तो भी वेदान्त दृष्टि से आध्यासिक और मिथ्या है, निष्क्रिय निष्कलङ्क शिव का स्वतः क्रिया रूप स्फुरण नहीं हो सकता, अहम् यह स्फुरण वेदान्त में आध्यासिक है, और भामती में पूती कुष्माण्ड किया गया है, स्वतः स्फुरण नहीं है किन्तु विमर्श शक्ति से है ऐसा है, कहते हैं, कह सकते हैं, तो भी स्वाभाविक नहीं हुआ, उस स्फुरण के अधिकरण में स्वतः उसका अभाव होने से मिथ्यात्व दुर्वार है, वे वैसा नहीं मानते इतने से वस्तु स्वरूप में फरक नहीं पड़ता, शुक्ति में रजत के अध्यास वाले भी शुक्ति प्रत्यक्ष के पहले रजत को आध्यासिक नहीं मानते। अधिष्ठान साक्षात्कार के बाद ही आध्यासिकत्व का ज्ञान हो सकता है, उस प्रकार माया के अवतार से पहले प्रत्यभिज्ञा दर्शन में अध्यास स्फुट है; जिसका वर्णन अध्यास शाङ्कर भाष्य में युष्मत् अस्मत् प्रत्यय का गोचर विषय विषयी

का अध्यास कहा गया है, माया अवतार के बाद दूसरे दर्शनों की तरह प्रायः सम्बन्ध का अध्यास आयेगा।

४—सांख्यमत में अध्यास

सांख्यमत में भी वेदान्त के ऐसा विषय-विषयी का अध्यास वर्णन किया जा सकता है, ब्रह्म के ऐसा सांख्य पुरुष भी असङ्ग है, स्वतः विषयों का सम्वन्ध नहीं हो सकता, सङ्ग या परिणाम की आपत्ति होगी। सम्बन्ध के विना विषय का प्रकाश नहीं संभव है, अनुपपन्न सम्बन्ध अपनी आध्यासिकता को अवश्य सिद्ध करेगा। बुद्धि द्वारा सम्बन्ध हो तो इससे क्या? वेदान्त में भी मायावश अध्यास है। ब्रह्मरूप अधिष्ठान में वस्तु पैदा होती हैं, पुरुष का वस्तु के उत्पाद में कोई उपयोग नहीं है यह फरक भी इस विषय में कुछ नहीं करता, प्रकृति या बुद्धि के परिणाम में पुरुष सन्निधान या चैतन्यावेश अपेक्षित ही होता है, विस्तार रहे, विषयक के आकार वाली बुद्धि की वृत्ति होती है, उस पर पुरुष का अवभास भी उसी आकार का होता है, इसलिये उस अवस्था में पुरुष और बुद्धि का विवेक नही होता, दूसरी अवस्था में पुरुष का वृत्ति के साथ सारूप्य होता है ऐसा योगसूत्र भी कहता है। जहां प्रकाश और प्रकाश्य का सारूप्य होगा वहाँ उनका तादात्म्य भी होगा, वह वास्तविक नहीं है आध्यासिक है। असङ्ग अपरिणामी पुरुष का दूसरे का सारूप्य या तादात्म्य वास्तविक नहीं होगा, वैसा भासता है इसलिये अध्यास का उदाहरण है। इस प्रकार प्रायः प्रत्ययवादी कितने ही दर्शनों में आध्यासिक तादात्म्य का उदाहरण खोजना चाहिए।

दूसरे प्रायः दार्शनिक सम्बन्ध अध्यास वाले मालूम पड़ते हैं, ज्ञान प्रकाश के साथ ज्ञेय का तादात्म्य नहीं मानते। किन्तु सम्बन्ध विशेष को मानते हैं, कुछ दर्शनों की अपनी ज्ञान प्रक्रिया में भी फरक है, आन्तर ज्ञान के साथ वाह्य वस्तुओं का संयोग आदि सम्बन्ध नहीं हो सकता इससे विलक्षण सम्बन्ध की भी कल्पना करते हैं, वेदान्ती तो वैसे वास्तविक सम्बन्ध को असिद्धि बताकर अध्यास कह देंगे, वेदान्तियों को सम्बन्ध के अध्यास में कोई कठिनाई नहीं पड़ती, जैसी वासना वैसा अध्यास होता है, विषय और विषयी की भेदवासना वालों को सम्बन्ध का ही अध्यास होता है, इसीसे अहम्, इदम्, मम इदम् ऐसे दो अध्यासों को भाष्य बताता है।

विदेशीय अनुभव वादी दर्शनों में प्रायः सम्बन्ध का हीं अध्यास आता है, लेकिन भारतीय दर्शनों के ऐसा उसका स्फूट प्रतिपादन नहीं कर सकता, भारतीय प्रतिपादन शैली के अनुसार उसका विश्लेषण भी असंभव है, उसमें भी इङ्लिश भाषा से अनभिज्ञ हिन्दी के द्वारा दूर से ही छुते हुए मेरे लिये, जैसे कि इङ्गलैण्डनिवासी लॉक दर्शन में सुना जाता है—मनुष्यों में सहज ज्ञान नहीं है, बाह्य वस्तुओं के अनुभव से मनमें ज्ञान पैदा होता है, इसीका नाम अनुभववाद है, सभी ज्ञान शिक्षा के अधीन हैं, संस्काररूप से मनमें ज्ञान है, सभी ज्ञानों का मूल प्रत्यक्ष है, सहज ज्ञान का खण्डन है, अनित्य ज्ञान का वर्णन है, बाह्य वस्तुएँ मानी जाती हैं, वस्तु का ज्ञान से तादात्म्य नहीं है, ज्ञान के साथ वस्तुओं का कुछ न कुछ सम्बन्ध है, सम्बन्ध विशेष आकार-आकारी भाव बौद्धों के ऐसा है, अथवा विषय-विषयीभाव है ? यह स्फुट नहीं कह सकता, आकार-आकारी भाव में तादात्म्य आता है, यदि बौद्धदर्शन का प्रभाव है तो आकार-आकारीभाव है, अन्यों का प्रभाव है तो विषय-विषयीभाव है।

५—बाह्यसद्वादी बौद्धमत में अध्यास

आकार-आकारीभाव जैसे ज्ञानाकारवादी बौद्ध मानते हैं, उसमें विज्ञानवादी के मतमें ज्ञान में आकार का भान बाह्यवस्तु के अधीन नहीं है, क्योंकि वे बाह्य को सत् नहीं मानते, किन्तु भीतरी कारण के अधीन है, बाह्य को सत् कहने वाले के मत में ज्ञान का आकार बाह्यवस्तु के अधीन है, यह विज्ञान घट का ज्ञान है इसमें ज्ञान का घटाकार होना ही कारण है, अपने आकार से आकारी होना ही ज्ञान और विषयों का सम्बन्ध है, विज्ञान पैदा हो जाने पर बाह्य वस्तुओं से विज्ञान में आकार पैदा होते हैं ऐसी प्रक्रिया क्षणिक विज्ञान में समर्थ नहीं है, किन्तु बाहरी और भीतरी कारणों के जुट जाने पर एक ही बार उस आकार वाला ज्ञान पैदा हो जाता है, वहाँ जैसे विज्ञान में विषय कारण है वैसे विज्ञान के आकार में भी। उसी प्रकार ज्ञान और विषय के आकारों में जन्यजनकभाव है। परोक्ष में भी विषय अपने अनुभव से जन्य संस्कार द्वारा कारण होते हैं। परोक्ष में भी सम्बन्ध का अनुभव होने से ऐसे परम्परा सम्बन्ध माने जाते हैं, ऐसी कल्पना दूसरों के मतमें भी आयेगी, यहाँ पूछा जाय कि घट और उसके विज्ञान में एक ही आकार है या भिन्न है ? एक ही आकार को एक ही समय

भिन्न-भिन्न दो में रहना असंभव है, इसलिये पहला पक्ष असंभव है, दूसरा मानें तो घट ज्ञान भी पट ज्ञान क्यों न हो ?, क्योंकि सजातीयता के नियामक किसी धर्म का निर्वचन नहीं हो पाता। और भीतरी तथा बाहरी आकारों का सम्बन्ध कैसा ?, यह भी रही जायेगा, इससे विषय और विज्ञान का अध्यास ही आयेगा।

६—न्यायमत में अध्यास

इसके बाद नैयायिक आदि का विषय विषयीभाव सम्बन्ध का अध्यास है, उसमें कोई प्रकार भेद अवश्य ध्यान देने लायक है, बौद्ध वेदान्ती सांख्यों के मत में चैतन्य और चेतन एकही पदार्थ है, वैसा होने पर प्रकाशक और प्रकाश एकही होता है, इन्द्रिय बुद्धि तथा उनकी वृत्तियाँ वास्तव में जड़ है प्रकाश नहीं हैं, प्रकाश चैतन्य है उसमें कोई दूसरी प्रकाशक्रिया नहीं है, जिससे चैतन्य वास्तविक प्रकाशक हो सके, कहीं कहीं प्रकाशकत्व व्यवहार तो भाक्त है। न्याय आदिमत में तो आत्मा प्रकाशक है, तथा चेतन है, चैतन्य ज्ञान प्रकाश है, ज्ञान के साथ विषय का विषय-विषयीभाव सम्बन्ध है, जैसे पाचक सोता हुआ भी पाचक है वैसे ही ज्ञान न रहने पर भी आत्मा प्रकाशक चेतन है, जिसके मत में ज्ञान नित्य है उसके यहाँ विना विषय का भी ज्ञान होता है, बौद्धों का विज्ञान भी कभी निर्विषयक होता है, किन्तु नैयायिकों का अनित्य ज्ञान कभी बिना विषय का नहीं होता, क्योंकि विषय का अवभास ज्ञान है, वह विषय का अवभास सांख्य और वेदान्तमत में भी अनित्य है, यह समानता समझनी चाहिये। प्रकृत में आन्तर ज्ञान का बाह्यविषयों के साथ कैसे सम्बन्ध संभव है, सम्बन्ध का अवभास मिथ्या है; इसीसे सम्बन्ध का अध्यास है। विषयत्व आदि के सम्बन्धत्व का खण्डन वेदान्त ग्रन्थों में है ही।

७—गुरु मत में भी यही मार्ग

अतीन्द्रियज्ञान अपने अंश में अतीन्द्रिय है, विषय अंश में तो प्रकाश ही है। ज्ञातता आदि के उत्पाद से इस विषय में कोई फरक नहीं है, ज्ञान अपने से सम्बद्ध विषयों में ज्ञातता पैदा करता है, उस ज्ञान और विषय का वह सम्बन्ध अध्यास वश है, इतने से यह उदाहरण है।

८—रामानुजदर्शन में भी विषयविषयीभाव सम्बन्ध है

किन्तु उनकी प्रक्रिया से दूसरे सम्बन्ध का आभास होता है, वे ज्ञान को गुण तथा द्रव्य दोनों ही मानते हैं, दूरस्थ विषय का प्रभा ज्ञान भी मानते हैं। प्रभा भी द्रव्य हो सकती है, सूर्य, चन्द्र, नेत्र आदि की प्रभा की तरह ज्ञानप्रभा का संयोग आदि भी सम्बन्ध संभव है, तो भी उससे निर्वाह नहीं है, प्रत्यक्ष स्थल पर ज्ञानप्रभा से निर्वाह करने पर भी परोक्ष स्थल में संस्कार के द्वारा ही विषयों का आन्तर ज्ञान से सम्बन्ध वर्णन करना चाहिये, संस्कार के साथ विषय विषयी भाव ही है।

इतने पर भी-ज्ञान अपने से सम्बद्ध विषयों पर प्रभा का सञ्चार करता है अथवा असम्बद्ध विषयों पर भी? दूसरे पक्ष में अतिप्रसङ्ग स्फुट है, पहले पक्ष में सम्बन्ध क्या है? यह पहले के ऐसा प्रश्न हो गया। इन्द्रिय द्वारा सम्बन्ध कहेंगे तो किसी इन्द्रिय द्वारा सम्बन्ध है ही, अपनी इन्द्रियों द्वारा कहें तो इन्द्रियों में अध्यास के विना अपनापन क्या है, अदृष्ट द्वारा कहेंगे तो अन्योन्याश्रय होगा, इन्द्रियों में अपनापन के विना अदृष्ट नहीं, अदृष्ट के विना अपनापन नहीं, इसलिये शरीर और इन्द्रियों में अध्यास से ही अपनेपन का उपपादन होगा, इसलिये यह उदाहरण है। पहले जो परोक्ष स्थल में संस्कार द्वारा सम्बन्ध कहा गया है, वहाँ विषय और उसके अनुभव के साथ भी सम्बन्ध का अध्यास आयेगा, इसलिये वह अध्यास का उदाहरण है।

वह मेरा अध्यास निरूपण 'विषय-विषयिणोः' करके अध्यासभाष्य में प्रस्तुत हुआ, आगे शारीरक भाष्य में कहीं-कहीं इसका उपसंहार भी किया गया। अद्वैत-सिद्धि में दृग्-दृश्य सम्बन्ध के भङ्गप्रसङ्ग में दूसरे मतों का खण्डन करके ज्ञान में विषय अध्यस्त हैं, ऐसा पर्यवसान किया गया है, किन्तु वह दूसरी रीति है, वहाँ कौन कौन सम्बन्ध सम्भव हैं ऐसा प्रस्तुत करके खण्डन किया गया है। दर्शन विशेष की चर्चा नहीं है। सम्बन्ध भी कुछ कल्पित हुए हैं, प्रायः उनका निरूपण यहाँ नहीं किया गया, किन्तु विदेशीय कुछ दर्शनों में आन्तर ज्ञान से बाह्य का क्या सम्बन्ध? कैसे सम्बन्ध? इत्यादि प्रश्नों को उठाया गया, उनको महत्व दिया गया, उसी के अनुसार दर्शनों का प्रारम्भ भी किया गया, उस प्रश्न का महत्त्व भारतीय दर्शनों में भी है, इसको बताने के लिये यह अध्यासनिरूपण का क्रम आदृत किया गया है। इस एक

प्रकार के अध्यासनिरूपण से ही सभी विषयों का मिथ्यात्व आ जाता है, इससे इसका अध्यासों में आदर है।

अध्यास का लक्षण और उसका समन्वय, तथा यह अध्यास अंशतः अथवा दूसरे प्रकार से सभी तीर्थङ्करों को सम्मत है, इत्यादि शारीरक भाष्य में वर्णित है, व्याख्याताओं ने उसको बढ़ाया-चढ़ाया भी है। उस रीति से वर्णन में विशेष फल न होने से उसकी उपेक्षा की गई है, मेरी अपनायी शैली किसी से गृहीत नहीं मालूम पड़ती इसलिये उसी का निरूपण किया गया। यद्यपि भाष्यरीति को लेकर रामानुज दर्शन की सत् ख्यातिका, प्रत्यभिज्ञा की अपूर्ण ख्यातिका, माध्व के विचित्र अन्यथा ख्यातिका वर्णन किया जाय तो अच्छा ही हो, लेकिन इस छोटे निबन्ध में सन्निवेश नहीं कर सकता, इसलिये उपसंहार ही करता हूँ।

माया का परिचय

एक स्वयंप्रकाश चिदात्मा प्रकाश में अनेक प्रपञ्चों के विलक्षण विषयों का ऐसा अध्यास स्वयंसिद्ध है। सभी व्यवहारों का कारण है, अनादि प्रवाहों से आ रहा है, इसका मूल माया को भगवती श्रुति बताती है, वह माया अनादि सिद्ध अनिर्वचनीय अभाव से विलक्षण वस्तु है, आत्मा विज्ञान माया की वृत्तियों से बहुत रूप को प्राप्त करता है, ऐसा अर्थ है। दूसरे भी दार्शनिक प्रायः सम्पूर्ण अनर्थ का कारण अनादि सिद्ध भाव रूप कोई वस्तु नामभेद से वर्णन करते हैं। लोक में भी अद्भुत प्रकाशन-कार्य के लिये मायाशब्द का प्रयोग होता है, उसी तरह इस दर्शन में भी अघटित घटनाओं के सम्पादन में सामर्थ्य रूप से इसका निरूपण आता है।

इसके आगे का अंश 'माया सर्वदर्शनानुस्यूता' निबन्ध में आ गया है, इसलिये इसका यहाँ हिन्दी देना छोड़ दिया गया है।

श्रीविश्वेश्वरानन्दवैदिकशोधसंस्थान-साधुआश्रम, होशियारपुर पञ्चनदप्रचारितविश्वसंस्कृतं त्रैमासिकसंस्कृतपत्रे १६६७ ईशा वर्षे प्रकाशिता—

माया सर्वदर्शनानुस्यूता

महामाये मातः सकलगुणकाये चितिरते ।
निकायें ब्रह्माख्ये गतविविधदाये परिगते ॥
गतच्छाये जीवे वितर दययेशे सुनयने ।
नयेनासीना त्वं सरसविटपे दर्शनवने ॥

वैदिक-दर्शन-सम्प्रदायस्य मौलिक-निबन्धेषु बहुलम् उपगीता माया। तान् निबन्धान् अनुसरन्ति तेषां समन्वयं चाऽभिवाञ्छन्ति दर्शनानि मायायाः सम्मानम् अन्तरा कथं मानम् अर्हन्तीति मायायाः सर्व-दर्शन-व्यापकता। तस्याः स्वरूपे परं प्रतिदर्शनं कश्चिद् रूपभेदोऽवश्यम् आयाति, स च पश्चात् प्रस्फुटीभविष्यति। प्रथमं सम्प्रदायम् एव प्रदर्शयामि। तद् यथा श्वेताश्वतरोपनिषदि --

यस्मान्मायी सृजते विश्वमेतत् ।
तस्मिँश्चान्यो मायया सन्निरुद्धः ॥
मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनन्तु महेश्वरम् ।
तस्यावयवभूतैस्तु व्याप्तं सर्वमिदं जगत् ॥

माया-शक्ति-विशिष्टे मायिन्येव विश्व-सृष्टि-कर्तृत्वं न तु शुद्धे निर्लेपचैतन्ये, प्रथम-मन्त्रोत्तरार्धेन जीवानां माया-वशगत्वम्, प्रकृष्ट-करणार्थकप्रकृति-शब्देन सर्जन-शक्तिः, मायिनो महैश्वर्यवचनाच्चैतन्यं केवलं प्रकाशः, अन्य-विधा सर्वा शक्तिर्माया, मायाया अवयवा मायिन्यध्यस्ताः,

अतः सर्वं जगद् मायिनोऽप्यवयव-भूतं ततश्चाऽन्तर्यामित्वमित्यादि दर्शितम्। अविद्या-शब्देनाऽपीयं व्यपदिश्यते। तद् यथा—

दूरमेते विपरीते विषूची अविद्या या च विद्येति ज्ञाता।
विद्याभीप्सिनं नचिकेतसं मन्ये न त्वा कामा बहवोऽलोलुपन्त ॥
अविद्यायामन्तरे वर्तमानाः स्वयं धीराः पण्डितं मन्यमानाः।
दन्द्रम्यमाणाः परियन्ति मूढा अन्धेनैव नीयमाना यथान्धाः ॥

महतः परमव्यक्तमव्यक्तात् पुरुषः परः ॥

इत्यादिनाऽनादि-बन्ध-कारणत्वम् अव्यक्त-शब्द-वाच्यत्वं चाऽविद्याया दर्शितम्। ज्ञान-निवर्त्याऽतोऽज्ञान-शब्देनाऽप्यस्या वर्णनं प्राप्यते। यथा लिङ्गपुराणे—

तस्मादज्ञानमूलो हि संसारः सर्वदेहिनाम्।
परतन्त्रे स्वतन्त्रे च भिदाऽभावाद् विचारतः ॥ इति।

'मायामात्रं कात्स्न्येंनाऽनभिव्यक्तत्वात्' इत्येवं ब्रह्मसूत्रे पूर्णतया चैतन्यस्याऽभिव्यक्ति-विरोधित्वम् अस्या वर्णितम्।

आचार्यगौडपाद-कारिकायां बहुशोऽस्याश्चर्चा—'संघाताः स्वप्नवत् सर्वे आत्ममायाविसर्जिताः' इति। आत्मनो मायाऽविद्या तद्-वशाद् नानाविधा मिथ्याभूता सृष्टिरिति व्याख्या। तत्रैव—'नेह नानेति चाम्नायादिन्द्रो मायाभिरित्यपि' इति। पूर्ववत् तात्पर्यम्।

'कल्पयत्यात्मनाऽऽत्मानमात्मा देवः स्वमायया' इत्यत्रैकाधिष्ठानेऽनेककल्पनम्।

'स्वप्नमाये यथा दृष्टे गन्धर्वनगरं यथा' इत्यत्र मिथ्या-वस्तुषु माया-शब्दः।

'जन्म मायोपमं तेषां सा च माया न विद्यते' इत्यत्राऽनिर्वचनीया माया।

न केवलम् एतावद् एवाऽपि त्वद्वैतसिद्धौ तद्-टीकादिषु च ग्रन्थेषूपवर्णितेयं बहुशः।

श्रीमदुदयनाचार्यः पाप-पुण्य-रूपम् अदृष्टं नैकविधं संसाध्य माया, अविद्या, सहकारि-शक्तिः, प्रकृतिरित्यादि-शब्दैरदृष्टस्यैव शास्त्रेषु वर्णनमित्युपसञ्जहार न्यायकुसुमाञ्जलि-प्रथम-स्तवकम्। यथा—

इत्येवं सहकारिशक्तिरसमा माया दुरुन्नीतितो
मूलत्वात् प्रकृतिः प्रबोधभयतोऽविद्येति यस्योदिता।
देवोऽसौ विरतप्रपञ्चरचना कल्लोलकोलाहलः
साक्षात् साक्षितया मनस्यभिरतिं पुष्णातु शान्तो मम॥

जीवानां कृत-कर्मण उपभोगायैव जगतः सृष्टिः, परमेश्वरोऽपि जीवाऽदृष्टं विना सृष्टि-संहारौ विधातुं नेष्टे। अतः कर्मेश्वरस्याऽसमा सहकारिशक्तिः। तस्यैवाऽपरं नाम माया। लोके दुःखेनोन्नेये दुस्तर्के वस्तुनि माया-शब्दः प्रयुज्यते। कर्माऽप्यदृष्टं तथा, प्रकृतिः सृजति, प्रकृतिर्जगत्-कारणम् इति यत्र तत्राऽऽयाति। मूले आदिम-कारणे हि प्रकृति-शब्दस्य प्रयोगः, अदृष्टम् अपि सृष्टेर्मूल-कारणम्। या हि विद्यया विनाश्यते साऽविद्या 'ज्ञानाग्निः सर्व-कर्माणि भस्मसात् कुरुतेऽर्जुन' इति गीतोक्तेन भगवतः कृष्णस्य वचनेन कर्मणाम् अपि ज्ञानेन विनाशात् कर्माऽविद्येत्य-नर्थान्तरम् इति वक्तुं शक्यते।

अदृष्ट-भिन्नं संसाराऽनर्थ-कारणं प्रवाह-रूपेणाऽनादि मिथ्याज्ञानम् इत्यपि नैयायिका ऊचुः, तत्राऽपि वेदान्तिनाम् इव माया-शब्दोऽधिकम् उपयज्यते। तथा हि 'दुःख-जन्म-प्रवृत्ति'रिति न्यायसूत्रे सोपपादनं मिथ्या-ज्ञानं सर्वाऽनर्थ-कारणमिति प्रतिपादितम्। श्रीशाङ्कर-शारीरकाध्यास-भाष्येऽपि 'मिथ्याज्ञानं-निमित्तः' इत्यत्राऽध्यास-विशेषणतया स एव मिथ्या-ज्ञान-शब्द उपात्तः, तत्र केचन व्याख्यातारः—मिथ्या अज्ञानं मिथ्याभूता अविद्या माया इत्यादि वर्णयन्ति च। तथा च न्याये वेदान्ते चाऽध्यासस्य भ्रम-प्रतीतेः कारणत्वं सत्यानृत-मिथुनीकरणत्वम् अनादि-भाव-रूपत्वं तत्त्वज्ञान-निवर्त्यत्वं च मिथ्याज्ञानस्य समानम्। अनादि-प्रवाह-पतितानाम् उपभोग-पर्यवसायिनां कर्मणाम् उपभोगायैव सर्जनम् इति मायाया अदृष्ट-रूपत्ववचनम् एव। मिथ्याज्ञानकर्मणोस्त्रिचतुःक्षणादिस्थायित्वम् अस्तु नाम विशेषः, परं प्रवाह-रूपेणाऽनादित्वं मायापद-प्राप्त्यै पर्याप्तम् एव। मिथ्या-ज्ञानस्य दृढा स्थायिनी वासना वा माया-पदं प्राप्नुयात्।

यद्यपि शरीरादिष्वहं-ममेत्यादि-विविधाऽध्यासम् अन्तरा न कश्चिच्छरीरादिभिश्चेष्टते । समुपपादितं तच्छाङ्कर-शारीरक-भाष्यादिषु। नैयायिका अपि शरीरादि-भिन्नाऽऽत्मसिद्धान्तिनः शरीरादिष्वहं-ममाध्यास-मूलिकाम् एव चेष्टां ब्रूयुः, तथा च कर्मभ्यः प्रागप्यध्यासस् तन्मूलं माया चाऽऽयातीति कर्माणि न माया-पदं भजेयुः, तथाऽपि शरीरादिषु समुत्पन्नेषु तत्राऽहं-ममाध्यासः, उपभोग-जनक-शरीरादि-जनकानि कर्माण्यपि तादृशाध्यास-प्राग्-वर्तीनीति वक्तुम् अवसरः। अध्यासस्य यानि लक्षणानि शारीरक-भाष्यादिषूपलभ्यन्ते तानि नैयायिकादीनां मिथ्याज्ञाने सम्यक् समनुयन्ति ।

वेदान्त-विरोधम् अकामयमानोऽपि श्रीनागोजीभट्टो वैयाकरण-सिद्धान्तलघुमञ्जूषायां बौद्धाऽर्थनिरूपणे आधुनिकैः स्वीकृतं मायायाः स्वरूपनिर्वचनं निरस्यन् सूत्र-भाष्य-भामती-कल्पतरु-प्रभृति-सन्दर्भांश्च संयोजयन्ननादिपरम्परया प्रचलन्ती मिथ्याज्ञान-तद्-वासना-रूपैव मायाऽविद्या वेति सिद्धान्तयामास। तथा च कतिपय-वेदान्तिनोऽपि मिथ्या-ज्ञान-रूप-माया-वादिन इति कथयन्नापराध्यति। मिथ्या-ज्ञान-साधनानीन्द्रियाण्याध्यासम् अन्तरा न जायन्त इति मिथ्याज्ञानात् प्राग् अध्यासस्य स्थानम् इति दुष्प्रत्यवस्थानम् अध्यासस्य मिथ्याज्ञानरूपत्वात्। प्राग्वर्तिनो मिथ्या-ज्ञानस्य प्रवर्तकत्वात्, जानाति इच्छति यतत इति क्रमिक-सिद्धान्तस्य व्यापकोपपत्तेः स्वतः क्वचिद् इन्द्रियादीनां प्रवृत्तेरस्वीकाराच्च ।

सांख्यदर्शने वेदान्ताऽभिमतमायाया विक्षेपशक्तिप्रयुक्तं कार्यं स्वतन्त्रं प्रधानं साधयति। परं विवेक-ख्यात्या मायाया इव न प्रधानस्योच्छेदः किन्त्वौदासीन्यम्। मायाया आवरण-कार्यं तु तमोगुणस्य कार्यम्, तमोगुणोऽपि प्रधान-रूपम् एव, गुणानां पृथग् अप्रवृत्तेः। तथा च प्रकृतिरेव माया पदम् अलङ्कुर्वीत। प्रकृतेर्मुक्तान् प्रत्यौदासीन्यं तु न मायायास्तादृश-व्यतिरेक-करम्, वेदान्तेऽपि मायाया एकत्वे अनेकजीववादे क्रमिकमुक्तौ च तादृशौदासीन्यसमशीलस्य कस्यचिद् अवश्यम् अङ्गीकारात। एवं च माया-सदृशं वस्त्वन्येषाम् अपि दार्शनिकानाम् अभिमतम्, न केवलं वेदान्त-सम्प्रदाय एव एतादृशस्य विलक्षणवस्तुनः स्वीकारस्य भारः।

अविवेकस्तु सांख्यानां व्यवहार-विषयो न माया-स्थानम् अधितिष्ठति, नञर्थ-घटिततया सत्त्वपुरुषयोर्विवेकेन भेदेन ज्ञानाऽभावरूपः। विवेकेनागृह्यमाणा प्रकृतिश्चैतन्याऽऽवेशं लभते, ततश्च प्रवर्तते। विवेकेन गृह्यमाणा तु चैतन्याद् उदासीना न प्रवर्तत इति सिद्धान्तात्, अभावस्याऽ-

विवेकस्य भावरूप-जगज्जनकत्वं नाऽद्भुतं प्रकृतेरुपादानत्वाद् अविवेकस्य च निमित्तकारणत्वात्। अभावस्य भावोपादानत्व-मात्र-विरोधात्। अन्ये तु भाव एव अविवेकः, अत एव कुत्रचिद् अविवेक-ख्यातिरिति भाव-रूपेण ख्यातिपदेनोल्लेखः। अन्यत्र प्रकृति-पुरुषयोर्बुद्धि-पुरुषयोर्वा 'एकं संवेदनम्' इत्यायाति। योगसूत्रे च ख्याति-विशेषस्यैवाऽविद्या-शब्देन समुल्लेखः। मायाया इव तादृशाऽविद्यायाः सर्वाऽनर्थ-मूलत्वं विवेक-ख्यात्यानिवर्तनीयत्वं च वर्णितम्। एवं च मायाया नामान्तरम् इव सांख्यस्याऽविवेकः प्रतिभाति।

प्रत्यभिज्ञा-दर्शनस्य मायाऽप्यद्वैति-मायाम् अनुहरति "फलादीनां तत्त्वानाम् अविवेको माया' इति शिवसूत्राऽभिमतम् अविवेकपदस्य निर्वचनं सांख्यानाम् अविवेकम् अपि अनुसरति, शिव-चैतन्यात् स्वातन्त्र्यवशाज्जायमानेषु जडेषु उपादानरूपशिवाऽऽत्मता अविवेकवशान् न स्फुरतीति तत्कार्यवर्णनम्। तेनाऽहम् अंशचिद इदम् अंशजडस्य च पृथग अवभासः, तेन द्वैतं स्फुटं स्फुरति। क्रमशश्चैतन्यांऽशस्य सर्वाऽनुस्यूतत्वसंकोचो जायत इति तात्पर्यम्। अद्वैतिनां मायया साम्यं त्वविवेकपदेन सत्याऽनृतमिथुनीकरणम्, जडेषु शिवात्मता न प्रकाशत इत्यनेनाऽधिष्ठानशिवस्याऽऽवरणम् इति आवरण-शक्तेर्वर्णनम्, पृथग् अवभास-शब्देनैकस्मिन्ननेकप्रकटनरूपविक्षेपशक्तेः सूचनं च।

तथा विशेषस्तु जड-वर्गेषु शिवाऽऽत्मत्व-स्फूर्तेर्निरोधम् आरभ्यैवाऽनन्तरं मायाकार्यं निर्दिशति प्रत्यभिज्ञादर्शनम्। ततः प्राक्तनस्य 'अहम्' 'अहम् इदम' इत्यादिस्फुरणस्य विमर्शशक्त्या शुद्धविद्यातत्त्वेन च निर्वाहः क्रियते, वेदान्ते च विमर्शशक्तेरपि कार्यं मायाकार्यम् एव स्वप्रकाशचैतन्यस्वरूपे ब्रह्मणि स्वतः स्फुरणादि-कर्माऽसंभवात्। शक्तिश्च मायैव। एष विशेषोऽप्येतावता यत् प्रत्यभिज्ञादर्शनं चैतन्ये क्रियाशक्ति स्वीकरोति, शाङ्करदर्शनं तु चैतन्ये सर्वथा कर्माऽसंभवं मनुते।

बौद्धदर्शनेऽप्यविद्याशब्देन शक्तिशब्देन वासनानाम्ना संवृतिसद् इत्यादौ संवृतिपदेन च विज्ञानस्य विविधाऽऽकारप्रकाशनशक्तेर्वर्णनम् आयाति। तादृशं वस्तु भावरूपम् अनादिप्रवाहपरम्परया प्रचलत् सर्वाऽनर्थमूलम्, तद्बलाद् विज्ञानेषु नैकविधा विषयाः स्फुरन्ति। शुद्धचैतन्यं न स्फुरति। शुद्धचैतन्यस्य निराकारस्य धारैव मोक्षः। स च मायाया निरोध एव जायते। तादृशमायानिरोध एव पुरुषार्थः। सर्वस्य क्षणिकत्वाद् वासनाऽऽधारत्वेन कस्यचिद् अनङ्गीकाराच्च स्थिरं वस्तु माया नाऽस्ति, किन्तु कस्यचिद्विषयाऽनुभवस्याऽनन्तरं स्वकारणमहिम्ना विज्ञानसन्ततौ

कश्चित् प्रभावपातो जायते, 'चतुर्गुणिताः पञ्चविंशतिरि'ति समानशब्दैः प्रथमं पठतो बालस्य गणितज्ञस्य वृद्धस्य च बुद्धौ भवति विशेष इति नाऽपरोक्षं केषांचित् मनोविज्ञानपरिशीलनशालिनाम्, तस्य च प्रभावपातस्यं सन्तानेऽनादितेति विपर्यासहेतुर्मुदित यावद अनुवर्तते किम् अपि अनादिभाववस्त्विति। तत्-स्थानेऽत्र मायाऽभिधानम्।

कुत्रचिद् वैष्णवदर्शने मायाशब्देन ईश्वरेच्छाऽपि व्यवहृता, यथा शुद्धाद्वैतवल्लभदर्शने शब्दस्याऽस्य बाहुल्येन प्रयोगः प्राप्यते, सा नित्या भावरूपा, तया चेच्छया मिथ्यावस्तुनोऽपि सर्जनं भवति। परं माया मुक्तौ नाऽनुवर्तते, ईश्वरेच्छा तु सनातनीति नाऽस्याः समुच्छेदः, किन्तु सहकारिशाकल्यवैलक्षण्येन न मुक्तौ मिथ्या सृष्टिः। रामानुज-दर्शनेऽपि शास्त्रीयवचसां समन्वयायाऽसकृद् अज्ञानशब्देन कर्मणां व्यवहारोऽङ्गीकृतः।

एवं च समेषु दर्शनेषु मायाया अङ्गीकारोऽवश्यं वर्तते, परं स्वरूपविचारे प्रतिदर्शनं कश्चिद् विशेषो दृश्यते एव।

या श्रीः स्वयं सुकृतिनां भवनेष्वलक्ष्मीः,
पापात्मनां कृतधियां हृदयेषु बुद्धिः।
श्रद्धा सतां कुल-जन-प्रभवस्य लज्जा,
तां त्वां नतोऽस्मि परिपालय देवि विश्वम्।

इति दुर्गासप्तशतीरीत्यानैकरूपया भगवत्या मायया कस्याऽपि सम्प्रदायस्य, धर्मस्य, दर्शनस्य, जातेः, सभ्यतायाश्च न विद्वेषः संभवति तथा च सर्वानुस्यूतत्वं मायायाः।

शाङ्कराऽद्वैत-दर्शनं त्वपरिणामिनः शुद्धस्य स्वयं प्रकाशस्याऽऽनन्दात्मकस्य ब्रह्मणोऽनादि-कालाद् आवरणम्, ब्रह्मण्यध्यस्तस्यैव स्फुरणम् अध्यासेनैव विक्षेप-शक्त्यैकस्मिन् ब्रह्मण्यनेकत्व-ज्ञानं, जीवत्वस्याऽनादेः सम्पादनम्, जीवानां भेद-विधानम्, जडात्मतया जीवानाम् अध्यासः शरीरेन्द्रियाद्यात्मना जीवानाम् अध्यासः, सत्यानृत-मिथुनीकरणम्, किमुत, ज्ञाने विषयाणाम् अध्यस्ततयैव प्रकाश इति सृष्टि-स्थिति-प्रलय-जागतिक-सर्वव्यवहारनिष्पादकत्वं मायाया अभिप्रैति।

माया हि स्वयम् अनिर्वाच्या मिथ्याऽतस्तत् तत्-कार्याण्यपि मिथ्याभूतानि, तेन तत्त्व-ज्ञानेनाऽधिष्ठान-ब्रह्म-साक्षात्कारेण मायायास्तत्-कार्याणां च मिथ्या-भूतानां समुच्छेदः। सतो हि सांख्य दर्शन-प्रधानस्य नैयायिकादीनां कर्मणश्च ज्ञानेन समुच्छेदो न संभवति। ज्ञानेन ह्यज्ञानस्याऽज्ञानकार्यस्य

च निवृत्तिरनुभव-सिद्धा, न ह्यन्यस्य, 'ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात् कुरुतेऽर्जुन' इत्यादिशास्त्राणि नाऽपूर्व-विधायकान्यपि तु ज्ञानेनाऽन्तःकरणे आत्मनोऽध्यासस्य निवृत्तिः। ततश्च कर्मणाम् आत्मना सह सम्बन्धाऽभावाद् भोगाऽजनकत्वं तदनुवादीन्येव पूर्वोक्त-शास्त्र-वचनानि। प्रधानस्यौदासीन्ये न विश्वासः, प्रधानस्य जडतया तत्र राग-द्वेषयोरसंभवाद् राग-द्वेषाभाव-रूपस्योपेक्षात्मक-ज्ञान-रूपस्य चौदासीन्यस्योपपादनाऽसंभवात्। अचेतनम् अपि प्रधानं रज्यति, उदास्ते चेति वर्णनं माया-वर्णनम् एव इति मनुते। अन्येषां वस्तुवादि-दार्शनिकानां कार्य-कारण-भावादि-दिशा व्यवहार-व्यवस्थापने यत्र यदा चाऽद्भुतत्वस्य प्रवेशस्तत्रैव तदैव च माया-प्रवेश इति पश्यति च। यथा परमाणु-कारण-वादे परमाणवः क्रिया-स्वभावा अक्रिया-स्वभावा वा? उभयथाऽपि न सृष्टि-प्रलय-व्यवस्थायाः सम्भवः। क्रियाया आगन्तुक-कारणकत्वे प्रलय-दशायां तादृश-कारणानाम् असंभवः। तत्र यत् किम् अप्यद्भुतं वर्ण्यते तन्माया-प्रभाव-वर्णनम् एव। अघटित-घटनापटीयो वस्तु सर्वम् एव दर्शनम् अङ्गीकरोतीति भावः।

प्रत्यभिज्ञा-दर्शनं तु मायाम आश्रयत एव किं तु शिवस्य शक्ति मायाम् एवाऽवगच्छेदित्येव नूतनम् उक्तप्रायम् एव।

प्रत्ययवादि-बौद्धदर्शने तु सर्वं वस्तु ज्ञानाकारम् एव यथा स्वाप्निकम् इति वर्ण्यते। तत्र पर्वतं पश्यतो बालस्य हृदि पर्वतो वर्तते इति यदि कश्चित् साधयेत् तं मायावीत्येव जना वदेयुः। एवं स्वप्न इव जाग्रति गृहे बहिर्वा धूम्र-शकट्या मोहमयी-यात्रां प्रदर्शयेत् ताम् अद्भुतां मायाम् एव द्रष्टारो मन्येरन्। तथा च शशशृङ्ग-प्रायं बाह्यं वस्तु न श्रद्दधाति वेदान्ति-चेतः। अदसीय-माया-विनिर्मितानि तु जागतिक-वस्तूनि प्रत्यक्षानुमानादिप्रमाणैर्यथा यथा परीक्षकाः प्रमिण्वन्ति भौतिकशास्त्रज्ञैर्वा रसायन-रसज्ञैर्मनोवैज्ञानिकैर्वा यथा व्यवस्थाप्यन्ते तानि तथैव। तत्र न कश्चिद् विरोधः। शुद्धब्रह्मसाक्षात्कारबाध्यत्व-मात्रेण तु तेषां मिथ्यात्वम् इति न तत् केचन बाधन्ते इति शम्।

माया मदीयदनीयमनोदयार्द्रा
भद्राकरोति भवदारुणदुर्गदाहम्।
तन्द्रा प्रयातु विलयं न लयं चितिर्मे
वाचोऽर्पितास्तव-पदाब्जरजः श्रयन्ताम्॥

श्रीविश्वेश्वरानन्द वैदिकशोधसंस्थान साधुआश्रम होशियारपुर पंजाब से संचालित त्रैमासिक संस्कृतपत्र 'विश्वसंस्कृतं' में १९६७ ई० में प्रकाशित संस्कृत—

माया सर्वदर्शनानुस्यूता

माया सभी दर्शनों में मिली जुली है

वैदिक दर्शन सम्प्रदाय के मौलिक निबन्धों में माया का विशेषरूप से बहुत स्तोत्र है, उन निबन्धों का अनुसरण करने वाले, उनके समन्वय को चाहने वाले दर्शन माया के सम्मान के विना प्रमाण कैसे हो सकते हैं ? इस लिये माया सभी में व्याप्त है, लेकिन उसके स्वरूप के प्रति दर्शनों में कुछ भेद अवश्य आता है, वह पीछे स्फुट होगा, पहले सम्प्रदाय को ही दिखाता हूँ जैसे कि श्वेताश्वतर उपनिषद् में—जिस कारण मायी परमात्मा इस विश्व की सृष्टि करता है, उसमें दूसरा जीव माया से बद्ध है। प्रकृति को माया समझों, महेश्वर को मायी समझो, माया की अवयवभूत वृत्तियों से, अथवा उस उपाधि वाले महेश्वर से यह सम्पूर्ण जगत् व्याप्त है। इति।

माया शक्ति से युक्त ही महेश्वर में संसार सृष्टि का कर्तृत्व है, शुद्ध निर्लेप चैतन्य में नहीं, प्रथम मन्त्र के उत्तरार्ध से जीवों की मायावशवर्तिता सूचित है, प्रकृष्ट करण अर्थ वाले प्रकृति शब्द से सृष्टि शक्ति, मायी को महेश्वर कहने से महा ऐश्वर्य माया प्रयुक्त बताया गया, चैतन्य केवल प्रकाश है, दूसरे प्रकार की सभी शक्ति माया है, माया के अवयव मायी में अध्यस्त हैं, इसलिये सभी जगत् मायी के भी अवयव हैं, इससे अन्तर्यामित्व आदि दिखाया गया, अविद्या शब्द से भी इसका व्यवहार है। जैसे कि—

अविद्या और विद्या ये परस्पर बहुत विपरीत चलने वाली है, दोनों के कार्यों में बहुत फरक है। तुम नचिकेता को विद्या चाहने वाला मानता हूँ, क्यों कि अनेक

कामनायें तुमको नहीं लुमा सकी, अविद्या के भीतर पड़े हुए अपने को धीर पण्डित मानने वाले इधर उधर कर्म मार्ग में भागते हुए वारवार जन्म मरण परम्परा में पड़ते हैं, जैसे अन्ध से ले जाये जाते हुए अन्धका बार बार पतन अवश्य होता है, महत् से उपर अव्यक्त है, और अव्यक्त से उत्कृष्ट पुरुष है। इति।

इत्यादि से अनादि बन्ध का कारण और अव्यक्त शब्द से वाच्य माया को कहा गया। ज्ञान से निवर्त्य होने से अज्ञान शब्द से भी इसका वर्णन मिलता है, जैसे कि लिङ्गपुराण में—

विचार से स्वतन्त्र या परतन्त्र में भेद न होने से सभी प्राणी का संसार अज्ञान-मूलक मालूम पड़ता है। 'पूर्णरूप से अभिव्यक्त न होने से मायामात्र हैं' इस ब्रह्मसूत्र में चैतन्य के पूर्णरूप से अभिव्यक्ति की विरोधी माया बताई गई है।

आचार्य गौड़ पादाचार्य की कारिका में इसकी वहुत चर्चा है 'आत्मा की माया से की गई अनेक प्रकार की जगत् की मिथ्या सृष्टि है' 'आत्मा में किसी प्रकार का भेद नहीं है' इत्यादि श्रुति से शुद्ध आत्मा को बताया जाता है, 'आत्मा माया से बहुरूप होता है' इस श्रुति से मायावश जगत् की विलक्षण सृष्टि बताई गई है। 'आत्मा देव अपनी माया से स्वयं अपनी अनेक कल्पना करता है' इस कारिका से एक अधिष्ठान में अनेक की कल्पना सूचित हुई। 'मायारूप स्वप्न की वस्तु और गन्धर्व नगर माया है' इससे मिथ्या वस्तु में माया शब्द का व्यवहार बताया गया। 'उन वस्तुओं का जन्म माया सदृश है, वह भी माया सत् नहीं है' इससे अनिर्वचनीय माया कही गई। इतना ही नहीं किन्तु अद्वैतसिद्धि और उसकी टीकाओं में इसका बहुत प्रकार से वर्णन है। श्रीमान् उदयनाचार्य पाप-पुण्य रूप अदृष्ट को अनेक प्रकार से सिद्ध करके माया अविद्या सहकारी शक्ति, प्रकृति इत्यादि शब्दों से अदृष्ट ही का शास्त्र में वर्णन मानकर न्याय-कुसुमाञ्जलि प्रथमस्तबक का उपसंहार किये हैं। जैसे—

जिस देव की वह अदृष्ट अनुपम सहकारी शक्ति कही गई है, कठिन कल्पना से माया, मूलकारण होने से प्रकृति, ज्ञान से निवर्त्य होने के कारण अविद्या कही गई है, इन अदृष्टों से ही सृष्टि रचना का कोलाहल है, इनके बिना भगवान् शान्त साक्षात् द्रष्टा सर्वसाक्षी हैं, वे भगवान् मेरे मनमें भक्ति को परिपुष्ट करें, इति।

जीवों के किये हुए कर्मों के फल भोग के लिये ही सृष्टि होती है, परमेश्वर भी जीव के अदृष्ट के विना सृष्टि और संहार करने में समर्थ नहीं है, इसलिये कर्म ईश की अनुपम सहकारी शक्ति है, उसी का दूसरा नाम माया है, लोक में भी कठिनाई से समझने लायक अद्भुत वस्तुओं में मायाशब्द का प्रयोग होता है, वैसा अदृष्ट भी है, प्रकृति सृष्टि करती है, प्रकृति जगत् का कारण है, ऐसा जहाँ तहाँ आता है, आदि कारण में प्रकृति शब्द का प्रयोग होता है, अदृष्ट भी सृष्टि का मूल कारण है, जो विद्या से नष्ट किया जाता है उसको अविद्या कहा जाता है, 'ज्ञानरूप अग्नि सभी कर्मों को भस्म कर देता है', इत्यादि गीता में कहे गये भगवान् कृष्ण के वचन से ज्ञान द्वारा कर्मों का भी विनाश माना जाता है, इसलिये अदृष्ट को भी अविद्या कह सकते हैं।

अदृष्ट से भिन्न संसार आदि अनर्थ के कारण प्रवाहरूप से अनादि मिथ्याज्ञान को भी नैयायिक कहे हैं। उसमें भी वेदान्तियों के ऐसा मायाशब्द का अधिक उपयोग है, उसी प्रकार 'दुःख जन्म प्रवृत्ति' आदि न्याय सूत्रों में युक्ति के साथ मिथ्याज्ञान को सभी अनर्थ का कारण कहा गया है। श्रीशाङ्कर शारीरक अध्यासभाष्य में भी अध्यास का विशेषण 'मिथ्याज्ञाननिमित्तः' इसमें वही मिथ्याज्ञान शब्द दिया गया है, उस पर कोई-कोई व्याख्याता मिथ्या + अज्ञान ऐसा पदच्छेद करके मिथ्याभूत अविद्या माया इत्यादि वर्णन करते हैं। उस प्रकार न्याय और वेदान्त में अध्यास या भ्रम प्रतीति का कारण, सत्य और मिथ्या का मिश्रण करने वाला, अनादि भावरूप, तत्त्वज्ञान से विनाश्य मिथ्याज्ञान समान है। अनादि प्रवाह में पड़े हुए फल पैदा करने में समर्थ कर्मों के फल भोग के लिये ही सृष्टि है इस प्रकार माया को अदृष्ट कहना यह भी समान ही है, मिथ्याज्ञान और कर्मों में तीन चार क्षण आदि तक रहना फरक हो, किन्तु प्रवाहरूप से अनादि होना मायापदप्राप्ति के लिये पर्याप्त है। अथवा मिथ्याज्ञान की दृढ स्थिर वासना मायापद को पायें।

यद्यपि शरीर आदि में 'मैं' 'मेरा' इत्यादि अनेक प्रकार के अध्यास के विना कोई शरीर आदि से चेष्टा नहीं करता, श्रीशाङ्कर शारीरक भाष्य आदि में इसका उपपादन है, शरीर आदि से भिन्न आत्मा मानने वाले नैयायिक आदि भी शरीर आदि में 'मैं मेरा' इत्यादि अध्यासमूलक ही चेष्टा कहेंगे, उस प्रकार कर्मों से पहले अध्यास

और उसका कारण माया आती है तब कर्म मायापद के योग्य नहीं हो सकते, ऐसा कहने पर कहने का अवसर है कि शरीर आदि के पैदा होने पर अध्यास होगा, शरीर आदि के कारण कर्म पहले हैं, इससे अध्यास से पहले ही कर्म रहता है, अध्यास के जो लक्षण शारीरक भाष्य आदि में लिखे गये हैं वे नैयायिकों के मिथ्याज्ञान में ठीक समन्वित होते हैं।

वेदान्त विरोध को नहीं चाहते हुए भी श्रीनागोजी भट्ट वैयाकरण सिद्धान्त लघु-मञ्जूषा में बौद्धार्थनिरूपण में आधुनिकों से स्वीकृत माया के स्वरूप का खण्डन करते हुए, तथा सूत्र-भाष्य-भामती-कल्पतरु आदि के सन्दर्भों का समन्वय करते हुए अनादि परम्परा से चलती हुई मिथ्याज्ञान और उसकी वासना ही माया या अविद्या है ऐसा सिद्धान्त किये हैं। उस प्रकार कितने वेदान्ती भी मिथ्याज्ञान रूप मायावादी हैं ऐसा कहता हुआ अपराधी नहीं हैं। मिथ्याज्ञान के साधक इन्द्रियाँ अध्यास के विना नहीं होती; इसलिये मिथ्याज्ञान से पहले अध्यास का स्थान है, ऐसा कहना ठीक नही है, अध्यास मिथ्याज्ञान रूप है, पहले रहने वाला मिथ्याज्ञान इन्द्रिय आदि का प्रवर्तक है, जानता है, तव चाहता है उसके वाद प्रवृत्त होता है। ऐसा क्रमिक सिद्धान्त है, पहले प्रवृत्ति मानने पर उस सिद्धान्त का व्याकोप हो जायेगा। और कहीं इन्द्रिय आदि की स्वतः प्रवृत्ति मानी भी नहीं जाती।

वेदान्तसम्मत माया का विक्षेप शक्ति वाला कार्य सांख्य दर्शन में स्वतन्त्र प्रधान सिद्ध करता है। किन्तु विवेक ख्याति से माया के ऐसा प्रधान का उच्छेद नहीं होता, उदासीनता मात्र होती है, माया का आवरण कार्य तो तमोगुण का कार्य है। तमोगुण भी प्रधान ही है, गुणों की पृथक् प्रवृत्ति नहीं होती, उस प्रकार प्रकृति ही मायापद को अलङ्कृत करे, प्रकृति की मुक्तों के प्रति उदासीनता तो माया से वैसा भेद नहीं कर सकती, वेदान्त में भी जब माया एक है, जीव अनेक हैं, क्रमिक मुक्ति है, तब माया में भी वैसी उदासीनता के सदृश कुछ अवश्य मानना पड़ेगा ? इस प्रकार माया सदृश कुछ वस्तु और दार्शनिकों को भी अभिमत है, ऐसे विलक्षण वस्तु स्वीकार का भार केवल वेदान्त सम्प्रदाय ही पर नहीं है।

सांख्यों के व्यवहार विषय अविवेक तो माया का स्थान नहीं पा सकता, नञ् के अर्थ से घटित है, और सत्त्व और पुरुष के भेद ज्ञान का अभाव है, विवेक से अज्ञात

प्रकृति चैतन्य के आवेश को पाती है, उसके बाद प्रवृत्ति को करती है, विभिन्न रूप से ज्ञात प्रकृति चैतन्य से उदासीन होकर नहीं प्रवृत्त होती, ऐसा सिद्धान्त है ?

अभावरूप अविवेक का भावरूप जगत् का जनक होना अद्भुत नहीं है, क्योंकि वह निमित्त कारण है, प्रकृति उपादान कारण है, अभाव को उपादान होने ही में सिद्धान्त का विरोध है, निमित्त कारण तो होता ही है, दूसरे लोग अविवेक को भाव भी मानते हैं, इसीलिये अविवेक ख्याति शब्द से भावरूप से भी उसका उल्लेख आता है, दूसरी जगह प्रकृति पुरुष या बुद्धि पुरुष का एक संवेदन ऐसा आता है, जो अविवेक अवस्था का बोधक है, तथा भाव रूप बताता है। योगसूत्र में भी भावरूप ख्याति विशेष को ही अविद्या नाम दिया गया है, और माया के ऐसा अविद्या को भी सभी अनर्थ का कारण तथा विवेक ख्याति से निवर्तनीय कहा गया है, इस प्रकार सांख्य का अविवेक और योग की अविद्या माया के दूसरे नाम के ऐसा मालूम पड़ते हैं।

प्रत्यभिज्ञा दर्शन की माया अद्वैत वेदान्त की माया के सदृश है, 'कला आदि तत्त्वों का अविवेक माया है' यह शिव सूत्र का अभिप्राय है, अविवेक माया कही गई है, यह अविवेक सांख्यों के अविवेक के ऐसा है, शिवस्वरूप चैतन्य से स्वातन्त्र्य वश पैदा हुए जड़ों में उपादान शिवस्वरूप की स्फूर्ति न होना अविवेक का कार्य बताया गया है। उससे अहम् अंश चैतन्य से इदम् अंश जड़ का पृथक् अवभास होता है, उससे द्वैत की स्फूर्ति होती है, चैतन्यांश की सभी में व्याप्ति का क्रमशः संकोच होने लगता है ऐसा तात्पर्य है। अद्वैत वेदान्त की माया का अविवेक से साम्य इस प्रकार दिखा सकते हैं कि— सत्य और मिथ्या को जोड़ना, जड़ों में शिव स्वरूप की स्फूर्ति न होने से अधिष्ठान शिव का आवरण, इससे आवरण शक्ति की सूचना है। शिव और जड़ का पृथक् अवभास से एक शिव में अनेक रूप का विकाश जिससे विक्षेपशक्ति की सूचना है। फरक यह है कि—जड़ वर्गों में शिवस्वरूप की स्फूर्ति के रुकावट से शुरू करके उसके बाद माया का कार्य प्रत्यभिज्ञा दर्शन बताता है, उसके पहले के 'अहम्' 'अहम् इदम्' स्फुरणों का विमर्श शक्ति से तथा शुद्ध विद्या तत्त्व से निर्वाह करता है, वेदान्तरीति से विमर्श शक्ति का कार्य भी माया का कार्य है, स्वप्रकाश चैतन्य स्वरूप शिव में स्वतः स्फुरणक्रिया संभव नहीं है। शक्ति माया ही है। यह फरक भी इतने से है कि प्रत्यभिज्ञा

दर्शन चैतन्य में क्रियाशक्ति को मानता है, शाङ्कर दर्शन तो चैतन्य में सर्वथा कर्म असंभव कहता है।

बौद्ध दर्शन में भी अविद्याशक्ति वासना संवृति आदि शब्दों से विज्ञान के अनेक आकार के प्रदर्शक शक्ति का वर्णन आता है, वैसा वस्तु भावरूप है, अनादि प्रवाह से चलता आता हुआ सभी अनर्थों का कारण है। उसी के कारण विज्ञानों में अनेक प्रकार के विषयों के आकार भासते हैं, शुद्ध चैतन्य स्वरूप विज्ञान नहीं भासता, निराकार शुद्ध चैतन्य की धारा ही मोक्ष है। वह माया का निरोध होने पर होता है, ऐसा माया का निरोध ही पुरुषार्थ है, सभी वस्तु क्षणिक है, वासना का आधार कुछ स्थिर नहीं माना जाता, इसलिये माया भी स्थिर वस्तु नहीं है, किन्तु किसी विषय के अनुभव के बाद आगे के विज्ञानों में उस पूर्व अनुभव का कुछ प्रभावपात होता है, वह अपने कारण की महिमा से आगे सन्तान में चलता है, उसी विशेष प्रभाव को वासना कहते हैं, पाँच चौके बीस इस एक आकार वाले शब्द को सुनते हुए बालक और गणितज्ञ वृद्ध का ज्ञान एक सा नहीं होता, दोनों के पहले के अनुभव भिन्न हैं, और अपने पूर्व अनुभवों का उसपर प्रभाव है, यह मनोविज्ञान के परिशीलनशील सुधिओं का परोक्ष नहीं है। वह प्रभावपात सन्तान में अनादि है, इसलिये भ्रम का कारण मोक्ष तक चलने वाला कोई प्रवाह से अनादि भाव वस्तु है, उसी स्थान पर यहां माया का कथन है। कही पर वैष्णव दर्शन में माया शब्द से ईश्वर की इच्छा का व्यवहार है, जैसे शुद्धाद्वैत बल्लभ दर्शन में इसका बहुत व्यवहार मिलता है, वह नित्य भावरूप है, उससे मिथ्या वस्तु की भी सृष्टि होती है, उस प्रसिद्ध माया का मुक्ति में सम्बन्ध नहीं होता किन्तु उच्छेद हो जाता है, ईश्वर की इच्छा माया तो सनातन है उसका उच्छेद नहीं होता। किन्तु सहकारी विशेष का समवधान न होने से मुक्ति में मिथ्या सृष्टि नहीं होती।

रामानुज दर्शन में भी माया स्वतन्त्र पदार्थ न मानकर शास्त्रीय वचनों के समन्वय के लिये बार-बार अज्ञान शब्दों से कर्म का व्यवहार किया गया है।

जो पुण्यशालियों की श्री है, जो पापियों के घर में अलक्ष्मी दारिद्र्य है, जो संयतमन वालों के हृदय में बुद्धि है, सज्जनों की श्रद्धा, कुलीनों की लज्जा है, उस तुम

देवी को प्रणाम करता हूँ, हे देवि, संसार की रक्षा करो। इस दुर्गा सप्तशती की रीति से अनेक रूप वाली भगवती माया से किसी भी सम्प्रदाय, धर्म, दर्शन, जाति और सभ्यता का विद्वेष नहीं संभव है। इसलिये माया सभी में जुटी हुई है।

शाङ्कर अद्वैत दर्शन तो माया का बहुत काम मानता है—अपरिणामी शुद्ध स्वयं-प्रकाश और आनन्द रूप ब्रह्म का अनादिकाल से आवरण करना, ब्रह्म में अध्यस्त ही का स्फुरण, अध्यास से ही विक्षेपशक्ति द्वारा एक ब्रह्म में अनेक का दर्शन, अनादि जीवों का स्वरूप सम्पादन, जीवों का परस्पर भेद करना, जीवों का जड़ अन्तःकरण में अध्यास, जीवों का शरीर इन्द्रिय आदि में अध्यास, सत्य और मिथ्या को जोड़ना, और क्या ? विषयों का ज्ञान में अध्यस्त रूप से प्रकाश, इस प्रकार सृष्टि, स्थिति, प्रलय और जगत् के सभी व्यवहारों का सम्पादक माया है, ऐसा चाहता है।

माया स्वयं अनिर्वचनीय मिथ्या है इसलिये उसके कार्य भी मिथ्या हैं, इससे तत्त्वज्ञान अधिष्ठान ब्रह्म के साक्षात्कार से मिथ्याभूत माया और उसके कार्यों का समुच्छेद हो जाता है, सांख्यदर्शन का प्रधान और नैयायिकों का कर्म सत् है, इसलिये तत्त्वज्ञान से उनका समुच्छेद संभव नहीं है, ज्ञान से अज्ञान और उसके कार्यों की निवृत्ति में अनुभव प्रमाण है, दूसरे की निवृत्ति में नहीं, ज्ञानरूप अग्नि सभी कर्मों को भस्म करता है, इत्यादि शास्त्र वेदान्त मत में अपूर्वविधायक नहीं हैं, किन्तु प्रकारान्तर से सिद्ध का अनुवादक हैं, ज्ञान से आत्मा और अन्तःकरण का अध्यास हट जाता है; उससे कर्मों का आत्मा से सम्बन्ध छुट जाता है, इसलिये कर्म आत्मा के भोग को नहीं कर पाते। प्रधान की उदासीनता भी विश्वास के लायक नहीं है, चेतन में अनुराग-विराग-उदासीनता आदि संभव नहीं हैं, प्रधान जड़ है, राग और द्वेष को नहीं करने वाला उपेक्षारूप ज्ञान औदासीन्य होगा, वह जड़ प्रधान में कैसे हो सकता है ? अचेतन प्रधान में राग और उदासी का कथन माया के वर्णन के ऐसा मालूम पड़ता है। दूसरे वस्तुवादी दार्शनिकों के कार्य-कारणभाव की रीति से व्यवहार की व्यवस्था करने पर जहाँ जब वैलक्षण्य अद्भुतत्व का प्रवेश होता है वहीं उस समय माया का प्रवेश शाङ्करअद्वैतदर्शन मानता है। जैसे कि परमाणु कारणतावाद में परमाणु क्रिया स्वभाव वाले हैं या अक्रिया स्वभाव वाले हैं ?, दोनों प्रकार से सृष्टि और प्रलय की

व्यवस्था नहीं संभव है। आगन्तुक कारण मानने पर प्रलय दशा में वैसे कारणों का संभव नहीं है, वहाँ जो कोई अद्भुत का वर्णन करेंगे वह माया का ही वर्णन होगा। अघटित घटना में समर्थ कोई वस्तु को सभी दर्शन स्वीकार करते हैं, यही भाव है।

प्रत्यभिज्ञा दर्शन तो माया का आश्रय लेता ही है, माया को ही शिवशक्ति समझें, इतना ही नया प्रायः कहा जा चुका है।

प्रत्ययवादी बौद्ध-दर्शन में सभी वस्तु ज्ञानाकार है, जैसे स्वप्न की वस्तुएँ इत्यादि वर्णन किया जाता है। वहाँ पर्वत को देखते हुए बालक के हृदय में पर्वत है ऐसा यदि कोई सिद्ध करें तो उसको लोग मायावी ही कहेंगे, इसी प्रकार स्वप्न के ऐसा जागरण में घर या बाहर रेल से बम्बई की यात्रा यदि कोई दिखावें तो उस अद्भुत को देखने वाले माया ही मानें। उस प्रकार वेदान्ती का चित्त शशशृङ्ग प्रायः वस्तुओं में श्रद्धा नहीं करता, इसकी माया से बनी हुई जगत् की वस्तुएँ प्रत्यक्ष-अनुमान आदि प्रमाणों से परीक्षक जैसी समझें, वैसी ही हैं, भौतिक विज्ञान के विद्वानों से, रसायन-शास्त्र के रसज्ञों से, और मनोवैज्ञानिकों से जैसी व्यवस्था की जाय वे वैसी ही हैं, उसमें कोई विरोध नहीं, शुद्ध ब्रह्म साक्षात्कार से बाध्य होने के कारण वे सब मिथ्या हैं, उसमें कोई बाधा नहीं देता। इति शम्।



वाराणसेयसंस्कृतविश्वविद्यालय सञ्चालित त्रैमासिक संस्कृत-पत्रिका सारस्वतीसुषमावर्ष ११ अङ्कौ ३–४ संवत् २०१३

प्रकाशनतिथिः मार्गशीर्ष पूर्णिमा संवत् २०१५

उमासहायोऽप्यनुमाप्रतीतः स्वयंप्रकाशः शिरसीन्दुभासः ।
अगङ्गतोयः श्रितगाङ्गतोयो भवान्तकः स्यात्सभवोरुजो मे ॥ १ ॥
दृष्टिसृष्टिपरदर्शनमार्गं दुर्गमं कथमपि प्रगतस्य ।
जायतां मम गुरोः पदपांशुस्तारणाय ननु भालसुधांशुः ॥ २ ॥

दृष्टिसृष्टिवादः

प्रथमा व्यापिका दृष्टिसृष्टिः

दृष्ट्या भोग्यस्य विषयस्य जगतः सृष्टिः । उपभोगसाधनं विषयः । सर्वमपि कार्यजातं साक्षात्परम्परया वोपभोगं जनयतीति नैयायिकभणितिः । विषयता भोगजनकता विषयेषु दृष्टिप्रयुक्ता । जीवानां सांसारिकपदार्थानां विलक्षणग्रहणमेवोपभोगजनकमिति यावत् । कार्यजनकमदृष्टमपि दृष्टिद्वारेणैवोपभोगजनकम् । 'अज्ञातोऽपि वह्निर्दहति' प्रभृतिप्रवादोऽप्यापातत एव विरोधी; दाहदृष्टेः शरीरात्मदृष्टेश्च सत्त्वात् ।

मूलम्

मूलमस्य नान्वेषणीयमास्ते, भारतीयसंस्कारेष्वस्य प्ररूढत्वात् । 'मन एव मनुष्याणां कारणं बन्धमोक्षयोः' इत्यस्य यन्मूलं तत्सर्वमस्य मूलम् । चार्वाकाणामाधुनिकमनोविज्ञानप्रणयिनां मस्तिष्कवादो वा मन आत्मवादो स्यात्, नात्र जीवात्मस्वरूपविवेचनं प्रक्रान्तम् । यत्किञ्चिद्वाऽस्तु जीवस्वरूपम्, मनःसारत्वं तु तस्य सर्वत्र—"मनोमयो भारूपः", "प्राणबन्धनं हि सौम्य मनः" इत्यादिश्रुतेः, "मनआख्या जीवरूपता" इत्यादिशाङ्करभाष्याच्च ।

जीवानां विषयेषु विलक्षणा अननुगम्या अनन्ता दृष्टयः। कासाञ्चिदेव दर्शनेष्वनुगमः। भोगस्य सुखदुःखान्यतरसाक्षात्कारत्वेन यद्यप्यनुगमो वर्तते, तथापि सुखदुःखजनकत्वं दृष्टीनामननुगतमेव।

लौकिकव्यवहारे स्थानम्

लौकिकव्यवहारेषु सूक्ष्मेक्षिकयाऽयं दृष्टिसृष्टिप्रकारोऽवलोक्यताम्। चिरान्मित्रतां गतोऽपि कदाचन शत्रुर्भवति, तत्र मित्रत्वशत्रुत्वे प्रति निरूपकजीवदृष्टिं विना किं दृष्टं कारणमित्यालोच्यताम्। विशेषाचरणमिति चेन्न, तत् सर्वत्र तथा करोति। आचारगताऽनुकूलता प्रतिकूलता वा जनिकेति चेत्, वेदनामन्तराऽनुकूलत्वादिकमनुगम्यताम्। नात्र विस्तरस्यावसरः। साहसं क्रियताम्। मानसिकपदार्थप्रवेशमन्तरा शत्रुत्वमित्रत्वादिपरिष्कारे विफलतायां जीवेन मनसा दृष्ट्या वा सर्वमिदं सृष्टमित्यवधार्यताम्। एवमेव पुत्रत्वपितृत्वभ्रातृत्वादिकमपि दृष्टिसृष्टमालोचनीयम्।

काव्यनाटकादिषु स्थानम्

काव्यनाटकादिषु रसास्वादप्रक्रियाऽपि दृष्टिविलसितैवावधार्यताम्। विभावादीनां शब्दार्थयोर्वा भावना दृष्टिप्रकार एव। साधारणीकरणव्यापारेणाप्यगम्यत्वप्रयोजिका दृष्टिरपसार्यते, रतिप्रयोजिका विलक्षणा दृष्टिः पुरस्क्रियते। आलोक्यतां पण्डितराजजगन्नाथस्य मानसिकनिश्चयघटित आलम्बनकान्तात्वादिपरिष्कारः।

दर्शनेषु स्थानम्

सोऽयं दृष्टिसृष्टिवादः प्राच्यपाश्चात्त्यसकलदर्शनवनीविहरणशीलो दर्शनराज इति किञ्चित् सूचयामि। तत्र भारतीयदर्शनानां बन्धमोक्षविवेचनोद्देश्यतया प्रवृत्तेस्तत्रायं स्फुटमवभासेत, ममाल्पपरिचितेषु विभिन्नोद्देश्यतया प्रवृत्तेषु पाश्चात्त्यदर्शनेषु चात्यल्पमेव स्फुरेत्।

तथा च न्यायवैशेषिकयोः—शरीरादिष्वात्मदृष्टिर्बन्धकारिणी, अनात्मदृष्टिश्च मोक्षहेतुः। शास्त्रोपदेशेन दृष्टिसृष्टमात्मत्वं विनाश्यते, अनात्मत्वं सृज्यते। न तत्त्वज्ञानेन शरीरादीनि जीवन्मुक्तस्य विनश्यन्ति, अपि तु पूर्ववदेव तिष्ठन्ति, केवलं दृष्टिसृष्टं परिवर्तते; एवमेव शरीरादिषु दुःखत्वभावनोपदिश्यते शास्त्रेण, तत्रानादिवासनावशसुखसाधनत्वदृष्टी-

रागादिदोषजनिकाऽपसार्यंते, दुःखसाधनत्वदृष्टिश्च वैराग्यजनिका पुरस्क्रियते। अत एव विरक्तस्य तत्त्वज्ञस्य जीवन्मुक्तस्य शरीरादिस्वरूपं किञ्चिन्न परिवर्तते, केवलं वस्तुग्रहणस्य रूपमेव विलक्षणं जायते।

सांख्येऽपि वाचस्पतेर्वचो विविच्यताम् एकैव नायिका सत्त्वपरिणामेन कञ्चित् सुखयति, राजसेन परिणामेनान्यं दुःखाकरोति, अपरं च तामसेन मुग्धं सम्पादयति। तत्रापि सात्त्विकत्वादिकं दृष्टिगतमेव वैजात्यं सुखादिप्रयोजकमन्तत आयाति।

वेदान्तेऽप्यहंममादिविभिन्नाध्यास एव सर्वानर्थमूलम्, तत्तदध्यासनिवृत्तिश्च पुरुषार्थ इति स्फुटमेव। अध्यासश्च मिथ्यादृष्टिरेव।

बाह्यास्तित्ववादिबौद्धानामपि "दर्शनहेयाः, भावनाहेयाः" इत्यादिना विविधाः क्लेशा वर्णिता सन्ति। तत्र हानं न संयोगादिसंबन्धविनाशेन पार्थक्यादिकरणं संभवति, अपि तु दृष्टिपरिवर्तनमेव। अत एव बुद्धस्य भगवतः केवलज्ञानात् प्राग् यथा संसारः प्रावर्तत, तथा केवलज्ञानानन्तरमपि। अत एवाज्ञजनान् वीक्ष्योपदेशाय करुणा समुदैत। केवलमयमेव विशेषो यत्प्राग्यथा प्रभावस्तस्य चेतसि जगतस्तथा न बोधानन्तरमिति दृष्टिविलास एव।

एषा च व्यापिका दृष्टिसृष्टिर्दृष्टिरेव भोगसृष्टिकरीत्यभिप्रायेण वर्णिता। बाह्यं जगत् प्राकृतिकमीशसृष्टं यथा साधारणम्, तथाऽस्तु विशेषभोगसंपादिका जीवदृष्टिरेव। यथा नानाविधपुष्पपल्लवादिपरिपूर्णविरुद्विटपादिसमृद्धवाटिकायां साधारणरूपायां पृथग्जनस्य, वनस्पतिविज्ञानविज्ञस्य कवेश्चावलोकने साधारणं नेत्रमालोकश्च, परं दृष्टिभेदोऽवश्यं जायते, ततश्चेतसि प्रभावविशेषश्च; तथैव साधारणे वस्तुनि जीवानां विभिन्ना दृष्टिर्नानाभोगं जनयति।

द्वितीया दृष्टिसृष्टिः

ततः परमिदमालोचनीयं यत् साधारणे वस्तुनि विशेषदृष्टिः कथमुदियात्? समानालम्बनतया समानैव युज्यते। विशेषालम्बनतया यदि विशिष्य दृष्टिस्तदा स विशेषः कस्य? यदि विषयस्य, तदा साधारण एव सर्वजनग्राह्यः कथं जीवभेदेन दृष्टिं विशेषयेत्? एवं समस्यायां द्विधा भारतीयदर्शनशैली—प्रथमा वेदान्तिवाचस्पतिमिश्रस्य। नाना जीवाः, जीव एव जगदुपादानम्, जीवभेदेन नाना जगत्, स्वसृष्टमेव स्वेन सृज्यते, दृष्टि-

भेदेन सृष्टिरिति दृष्टिसृष्टिः। विषयगत एव विशेषः, विशेषविषयालम्बना च विशेषदृष्टिः।

अस्योपपादनं तु ब्रह्मविषयकमज्ञानं जीवे, अज्ञानस्य परिणामो जगज्जीवे तिष्ठेत्। जीवनिष्ठविद्यया जीवगताज्ञानस्य ब्रह्मविषयकस्य विनाशात् तत्कृतसंसारविलयाद् बद्धमुक्तादिव्यवस्था, शुकादीनां मुक्तिश्रवणम्, "तद् यो यो देवानां प्रत्यबुध्यत स एव तदभवत्" इत्यादिश्रुतिश्च यथावदुपपद्यते। परमेश्वरकृतसृष्ट्युत्पादनपरकश्रुतीनां जीवगताज्ञानविषयतया जीवाधिष्ठानतया वा नेयता। क्वचित् सृष्टिपरकवाक्य आत्मपदं जीवपरमेव। स्वाप्निकसृष्टिर्यथा जीवोपादानिका, तथा जागरसृष्टिरपि। जीवस्य ज्ञेयताबोधिका अपि श्रुतयः—"न वाचं विजिज्ञासेद् वक्तारमेव विजानीयात्" इत्यादयः। याज्ञवल्क्यवाक्येऽपि जीवात्मैव द्रष्टव्यत्वेनोपदिश्यते, तस्यैव पत्नीपतिकामादिसंबन्धोपपत्तेः।

अत्र मूलं तु स्वप्नानन्तरं बोधे जीवात्मनः प्राणादिसकलप्रपञ्चसृष्टिश्रुतयः, "पुरत्रये क्रीडति जीव एष ततस्तु जातं सकलं विचित्रम्" इति श्रुतिः, "तस्यैव नित्यतृप्तस्य सदानन्दमयात्मनः। अविच्छिन्नस्य जीवस्य संसृतिः कथ्यते बुधैः।" इत्यादिस्मृतयश्च। जीवसृष्टिपराण्याचार्यवचांसि प्रसङ्गत उदाहरिष्यमाणान्यप्यत्र योज्यानि। मनोमयसृष्टिपराण्यपि प्रमाणान्यत्र साधकानि।

यद्यपि कतिपयवेदान्तिभिरेकजीववादपक्ष एव दृष्टिसृष्टिवादः समुपपादितः, परमन्यैर्वादविशेषमपुरस्कृत्य जीवसृष्टिपक्षं वा पुरस्कृत्यायं वादः सामान्येन व्याख्यातः। मम च कस्मिन् दर्शने कीदृशी दृष्टिसृष्टिरित्यन्वेषणे प्रवृत्तस्य सर्वत्रैव दृष्टिसृष्टिमालोचयतो नेदमप्रासङ्गिकं संभवति, जीवभेदेन प्रपञ्चनानात्वे दृष्टिसृष्टेरवश्यमुल्लासात्। नैयायिकैर्ग्राहकभेदेन द्वित्वादीनां नानात्वमङ्गीक्रियते, तदाऽपेक्षाबुद्धिजन्यत्वमपि स्वीक्रियते। अस्यैव नानाजीववादस्य व्याख्यातॄणां नाना व्याख्या—एक एव प्रपञ्चः, नाना प्रपञ्चः; क्रमिकसृष्टिः, युगपत्सृष्टिरित्यादिः; तथैव ममापि मतान्तरमवसेयम्। तथा चेयं द्वितीया दृष्टिसृष्टिः।

तृतीया दृष्टिसृष्टिः

नानाजीववादे विषयगत एव विशेषस्तदा विषयेण साकं समेषां पृथग्जनादीनां समाने सन्निकर्षे कथं न सर्वैः सकलो विशेषो गृह्यते। जीवेन

स्वसृष्टमेव गृह्यते, न च सकलो विशेषो जीवैः सर्वैः सृष्ट इति चेद् जीवेन सृष्टं तद्बहिः सृष्टिमिति कुत आयातम्? जीवेन स्वान्तरेव सृष्टमित्येव स्यात्, आन्तरस्य जीवस्य बहिः संबन्धासंभवात्; तथा च जीवेन स्वान्तरेव सृज्यते। जीवो दृष्टिर्बुद्धिर्वा। बुद्धिगत एव बौद्धो विशेषः। तस्याः सृष्टिश्च वासनाद्वारा विलक्षणदृष्टिसमुत्थापकत्वम्। वासना चातीन्द्रियो धर्मविशेषो योगाचाररीत्या दृष्टयन्तरं वा।

मन्यतां च युक्तमिदम्—समेषां पूर्वोक्तां वाटिकामवलोकयतां प्रणिहितमनश्चक्षुरालोकाः समानाः। को विशेषकः स्याद् दृष्टेर्विज्ञानविदः कवेर्वा, वासनाविशेष एव विशेषः स्यात्। मनसो वासनाया वा विशेषकत्वे बौद्ध एव विशेषः समायाति। तथा च दृष्टेरेव स्वेन स्वाकारस्य ग्रहणम्। दृष्टया दृष्टिगतैव सृष्टिरिति तृतीया दृष्टिसृष्टिः।

अत्र च दर्शने सर्वं प्रायो योगाचाररीत्या। योगाचारेण बहिर्वस्तु नाङ्गीक्रियते, सर्वं बौद्धमेव मन्यते। अत्र दर्शने च बहिरपि वस्तु वर्तते, आन्तरमपि। परं गृह्यते आन्तरमेव। बाह्यसंवादात् तस्य ग्रहणस्य प्रामाण्यमुपपद्यते विसंवादाच्च भ्रमत्वम्। नात्र लघौ निबन्धे विस्तरस्य स्थानम्। नागेशभट्टकृतवैयाकरणसिद्धान्तलघुमञ्जूषायां बौद्धार्थनिरूपणे सम्यगुपपादितमास्ते। समानाधिकरणौ बौद्धावेव शक्तशक्यार्थौ। ज्ञानेच्छाकृतीनां बौद्धार्थसमानविषयकत्वेन कार्यकारणभावः। विकल्पज्ञाने बौद्धार्थ एव विषयीक्रियते। अतीतविषयकनलादीनां बौद्ध एव शक्तिग्रहो बोधश्चेति समुपपादितमास्ते।

अस्यास्तृतीयदृष्टिसृष्टेः पाश्चात्यकाण्टदर्शनेऽपि स्थानं पश्यामि। तथा हि—प्रत्ययवादि प्रत्यक्षवादि च वैक्रम्यामष्टादश्यामेकोनविंश्यां च शताब्द्यां वर्तमानं जर्मनदेशीयमिदं दर्शनम्। अस्ति ज्ञानातिरिक्तं वस्तुरूपमेकरसं तथाताशब्देनानूद्यमानम्। तथाशब्दात् तल्प्रत्ययेन तथाताशब्दः। तस्य ज्ञानं बोधो मानसम्। प्राथमिकं ज्ञानं देशकालावच्छिन्नं साक्षाच्छब्देन व्यपदेश्यस्वरूपम्, तदनन्तरं च सविकल्पस्थानीयं हिन्द्यां समझशब्देन संस्कृतेऽवगमादिशब्देन व्यपदेशार्हं ज्ञानान्तरम्, येन वस्तु ज्ञातमिति क्रियते व्यवस्थाप्यते। ज्ञातमपि वस्तु मानसमेव। व्यवस्थाव्यवस्थितो विशेषश्च मानस एव। पूर्वोक्तं वस्तु त्वज्ञेयमेव। अज्ञेयवादोऽपि दर्शनस्य नामान्तरम्। व्यवस्थानामनुगमाय प्रथमं सामान्यतो गुणः परिमाणं प्रकारः संबन्ध इति चतस्रः प्रतिज्ञा उच्यन्ते। प्रत्येकं त्रिप्रकारतया ता द्वादश भवन्ति। गुणव्यवस्थयास्तित्वनास्तित्वानन्तत्वानि संगृह्यन्ते, परिमाणेनै-

कत्वबहुत्वपूर्णत्वानि, प्रकारेण निश्चितत्वानिश्चितत्वस्थिरत्वानि, संबन्धेन च वस्तुगुणयोः कार्यकारणयोः पारस्परिकश्च संबन्धविशेषः कवलीक्रियते। इमे सर्वे विशेषा मानसा एव। हिन्द्याः समीक्षकाणां लेखेषु कपिलमत-साम्यमस्य दर्शनस्येति पश्यन् कदाचन बुद्धिरूपं मनः परिणामशालि विषयाकारताग्राहीति कल्पयामि, परं स्फुटं वक्तुं सामग्रीं न लभे। अज्ञेयं वस्तु किमर्थमङ्गीक्रियत इति न जानामि। तथापि गुणपरिणामादिविशेषा मानसा बौद्धा बाह्यास्तित्ववादिनाऽप्यङ्गीक्रियन्ते, तदा पूर्वभारतीयदर्शनसाम्यं बिभर्तीति दृष्ट्या जातां दृष्टिगतां सृष्टिमवद्योतयति, अत उदाहार्षम्।

चतुर्थी दृष्टिसृष्टिः

सृष्टं सृष्टिरिति बाहुलकात कर्मणि क्तिन्। दृष्टिरेव सृष्टिः। सृष्टं वस्तु दृष्टिरूपमेव। न तु दृष्टिभिन्नं वस्तु सृज्यते सृष्टं वा। ज्ञानाकारमेव वस्तु न ज्ञानातिरिक्तम्। एकस्यैव ग्राह्यत्वं ग्राहकत्वं चाङ्गीक्रियते वास्तविकमिति योगाचारपथः। सर्वं ज्ञानतादात्म्यम्। सर्वं बुद्धिरूपम्, बुद्ध्या गृह्यमाणत्वात्। बाह्येन ग्राह्येणान्तरस्य ग्रहणस्य भिन्नदेशतया संबन्ध एव न संभवति, तदा कथं स्याद् बाह्यस्य ग्राह्यत्वम्। बाह्यवस्तुस्वीकारे यद्यान्तरेण ग्रहणं न संभवति, तदा तस्य स्वीकार एव मुधेति सर्वमान्तरमेव। वेदान्तिनो ज्ञानविषययोः संबन्धविषये बहुधा विचारयन्ति, न्यायसांख्ययोर्विषयविषयिभावं विषयाकारपरिणामादिकं खण्डयित्वा ज्ञाने विषयस्याध्यासिकं संबन्धमुररीकुर्वन्ति। तादृशं च चितोऽविद्यायाः परिणामः, चितोऽधिष्ठानत्वम् अध्यस्तस्यानिर्वचनीयत्वमित्यादिकल्पनायां गौरवाद् बुद्ध्यन्तर्गतमेव सर्वो ज्ञानज्ञेययोस्तादात्म्यसंबन्ध इति बौद्धाः कल्पयन्ति।

पञ्चमी दृष्टिसृष्टिः

ततः परं ग्राह्यग्राहकत्वमेकस्य वास्तविकं न संभवति, कर्तृकर्मविरोधात्। काल्पनिकं यथा तथा वा स्यात्। ग्राहकस्य ग्राह्यत्वे जडत्वप्रसङ्गात्, प्रकाशाभावे जगदान्ध्यप्रसङ्गः। आन्तरस्य सतो बाह्यतया कथं भानम्? असन्नेव भासते बाह्यतयेति चेत्, एवमेव सर्वत्राङ्गीकार्यम्। आन्तरसतः काऽऽवश्यकता? तथा च भासत इत्येव सत्, अन्यच्च सर्वमसदेव। भासमानं वस्तु भासरूपं पूर्वोक्तरीत्या न व्यवतिष्ठते। भासातिरिक्तं कीदृग्भवेत्? परमाणुरूपं संघातरूपं वा? नित्यमनित्यं वा? सर्वेषां खण्डनान्न किञ्चित्, भवदपि भाससंबद्धं कथं स्यात्? इत्यत्र सर्वे दार्शनिकाः

पराक्रान्ताः। परस्परखण्डनान्न किञ्चिदवशिष्यते। भासश्च क्षणिकतया विश्रमशील इति शून्यतापर्यवसानम्।

माध्यमिकमते भासस्य परमार्थसत्तेति गवेषितं काशीहिन्दूविश्वविद्यालये वसद्भिः डा० चन्द्रधरविद्वद्भिः, तैश्च शुद्धं नित्यचैतन्यं माध्यमिकाभिमतं प्रदर्शितम्। संसारदशायां विषयोपप्लुता साकारतया भासमाना मोक्षदशायां शुद्धा क्षणिकी चित्सन्ततिरेवेत्यवगच्छाम्यहमद्यापि शून्यवादिमतम्।

वेदान्तिनः शुद्धं विभु स्वप्रकाशं सर्वदैकरसं विविधोपाधिभिरनभिभूतं क्वचिदप्यनासक्तं वादिभिः कल्पनया बलादासञ्जितैरप्युपाधिभिरविक्रियमाणं चैतन्यं सारवस्तु परमार्थसदित्यामनन्ति। अन्यच्च सर्वं वैदिकं स्मार्तं व्यावहारिकं प्रस्थानपरम्परया वा कल्पितं सद् यथा तथा वाऽस्तु, तत्र न विद्वेषो रागो वेत्यादिकं गौडपादकारिकया खण्डनग्रन्थेन च निर्मथितम्। तथा च दृष्टिरेव सृष्टिरिति पञ्चमी दृष्टिसृष्टिः। दृष्टिश्च वृत्तिरूपा वृत्त्यवच्छिन्नचैतन्यरूपा वा। शुद्धस्य निरुपाधिकस्य ब्रह्मणो वृत्तिविषयता नाङ्गीक्रियते, सोपाधिकस्य च मिथ्यात्वमिष्यत एव। यद्यपि चरमा वृत्तिः शुद्धब्रह्माकारा, तथापि तदा ब्रह्मणो निरुपाधिकत्वासंभवः। दृष्टिव्यतिरिक्तसृष्ट्यभावो वा, सृष्टदृष्टादिभेदव्यवहारस्तु दृष्टिसृष्टिवादमपश्यतोऽज्ञानिनः। दृष्टिव्यतिरेकेण सृज्याभावो वा, ज्ञातो न ज्ञातमिति व्यवहारस्तु भानांशस्य तिरोहितत्वात्। ज्ञातैकसत्त्वं विषयत्वसमानकालीनत्वाभ्यां दृष्टिविशिष्टत्वं वा, दृष्टिविभिन्नकाले सर्वेषामभावेनानायासेन मिथ्यात्वं सिध्यतीति वादोऽयं वेदान्तिभिः समाद्रियते। जन्यमात्रे सृष्टेर्व्यवहारात् मोक्षदशायां दृष्टेः सृष्टेश्चभावात्। असत्त्वापादकदोषप्रयुक्तत्वे सति दृष्टिविशिष्टत्वं जन्यत्वव्यापकं मिथ्यात्वोपयोगि द्रष्टव्यम्। अनादीनां मिथ्यात्वं तु दृश्यत्वादिनैव साधनीयमित्यादिकमन्यच्च ग्रन्थे लिखितमेवास्ते।

बृहदारण्यकजागरणविषयकया "तस्मादात्मनः सर्वे प्राणाः" इत्यादिश्रुत्या जागरितजीवात् प्राणादिप्रपञ्चसृष्टिप्रतिपादनात् प्राक्तनसुषुप्तिश्रुत्या च सुषुप्तौ सर्वलयबोधनाच्च जीवात् तज्ज्ञानदशायां सृष्टिः, दृष्टिविलोपे च लय इति पर्यवसानाद् दृष्टिसृष्टिवादः सूचितः। जीवाभिन्नात् सुषुप्ताधाराच्च ब्रह्मणो जाग्रतप्रपञ्चोदयस्तु नायाति, प्राक्तन्या "क्वैष तदाऽभूत्" इत्यादिश्रुत्या जीवस्यैव प्रश्नात् प्रक्रान्तत्वाच्च सर्वनाम्ना जीवस्यैव परामर्शात्।

गौडब्रह्मानन्द्यां श्रुतिप्रमाणेन जगतो मनःपरिणामत्वं साधितम्। ततश्च स्फुटो दृष्टिसृष्टिवादः। जीवादेव जगतो वैचित्र्यमुक्तम्। तत्रत्य-वार्त्तिकेऽपि [२।८२] तथैवोक्तं वर्तते। संक्षेपशारीरकपद्ये उत्तमाधिकारिणां कृते व्यावहारिकेऽपि प्रातिभासिकत्वदृष्टिरेवोक्ता, सा च दृष्टिसृष्टावेव संभवति। तत्रैव २।२६ पद्ये बौद्धमतसाम्यं शाङ्करमतस्यापादितम्, परिहारस्तु विषयान्तरपुरस्कारेण कृतः। तेन चतुर्थी दृष्टिसृष्टिरपि वेदान्त्यभिमता भवति। वार्त्तिके जागरसृष्टीनां जीवकर्तृकत्वं व्यवहारस्यापि काल्पनिकत्वमुक्तम्। यद्यपि तत्र ब्रह्मकर्तृकत्वमपि पद्यान्तरेण वर्णितमास्ते, परन्तु तद् व्याख्यानान्तरं जीवब्रह्मणोरभेदात् प्रमाणस्य संकीर्णत्वाच्च। गौडपादकारिकायां तु स्फुटं सर्वस्य प्रातिभासिकत्वं चेतसा कल्पितत्वं मनःस्पन्दितत्वं च वर्णितं विद्यते। तत्र पञ्चमी दृष्टिसृष्टिर्विराजते। चतुर्थी दृष्टिसृष्टिस्तु योगवाशिष्टेऽप्यवलोक्यताम्।

पाश्चात्यदृष्टिसृष्टिवादः

प्रायः पश्चिमीयसमस्तप्रत्ययवादिदर्शनेषु कियताचिद् वैचित्र्येण दृष्टिसृष्टिवादः समुल्लसति। तत्रैकस्याष्टादशवैक्रमशताब्दीस्थितस्य आयर्लैण्डवासिनो वर्कलेजार्जस्य दर्शनेऽद्वैतसिद्धिसदृशं दृष्टिसृष्टिवादमुपलभे। ज्ञातैकसत्त्वं समेषामङ्गीक्रियते। अज्ञेयस्य वस्तुत्वमेव नास्ति, मानसातिरिक्तं न किमप्युररीक्रियते। बाह्यस्याङ्गीकारेऽप्यान्तरेण संबन्धो न संभवति। एकमेव वाह्यतयाऽध्यवसितं वस्तु तेनैव पुरुषेण नैकरूपेण गृह्यते पुरुषान्तरस्य का कथा? अतो बाह्यं नियताकारं वस्तु न संभवति, कदाचनेच्छां विनापि जीवमनसि चिन्तनधाराऽभिनवा समुदेति, अतो विभु ईश्वरमानसमप्यङ्गीक्रियते, येन जीवचेतसि प्रेरणा मिलति, ईश्वरजीवमनसोर्महाकाशघटाकाशवत् स्थितिः। ईश्वरमनसि सामान्यरूपेण सर्वाणि वस्तूनि सन्ति, तैश्च सामान्यैर्जीवमानसानां विशेषाणां संवादः प्रत्यभिज्ञादिव्यवस्था च। अद्वैतसिद्धावप्यनादिषु परसूक्ष्मेषु कारणात्मसु दृष्टिसृष्टिर्नोपेयते।

जार्मनेयलीब्नीजदर्शने उपलभ्यते—दृष्टेश्चेतनाद् दृष्टिरूपा चेतनमयी सृष्टिरिति। चेतनाः परमाणवः, तेभ्यः स्थूलजगतः समुत्पत्तिः। सर्वं चेतनम्। अधमं चैतन्यं पृथ्वीपाषाणादिषु, तत उत्कर्षक्रमेण जीवेषु, परमोत्कृष्टं चेश्वरचैतन्यम्। पृथ्वीपाषाणादिभ्यो वनस्पतिक्रमेण जीवचैतन्यं स्थूलं जायते। प्रकृतिर्मूका जीवाश्च वाचालाश्चेतना इत्याद्युपपादनं तत्र क्रियते।

२४

न्यायामृतकाराक्षेपसमाधानम्

न्यायामृतकाराणामाक्षेपाः कतिपये प्रसङ्गतः प्रागेव समाहिता विद्यन्ते। अधुनाऽपि संक्षेपेणेत्थमवगम्यताम्—स्थायित्वादिप्रत्यभिज्ञा मन्दाधिकारानुरोधेन भ्रान्तोपपादिता। काल्पनिकसामान्यमादाय वर्कलेरीत्या वा स्वर्गादिकार्यकारणभावः स्वाप्निककार्यकारणभाववत्, धर्मस्य सूक्ष्मतया तत्र दृष्टिसृष्टेरनङ्गीकाराद्वा। बाधाबाधौ स्वप्नजागरवस्तुनोर्भेदकौ। अन्यूनसत्ताकस्य बाधकत्वेन प्रातीतिकयोरपि बाध्यबाधकभावः, लघुचन्द्रिकारीत्या स्वतन्त्रबाध्यबाधकभावस्वीकाराच्च। दृष्टेः प्राक् शुक्तेरभावेऽप्यज्ञानस्य सत्त्वेन रजतदृष्टिसंभवः, प्रतिसुषुप्ति संसारलयेऽपि पुनर्विक्षेपजनकाज्ञानसत्त्वेन न मुक्तस्य पुनरावृत्तिः, सुषुप्तावपि सूक्ष्मतया कारणात्मना संस्कारसत्त्वान्न जागरणानुपपत्तिः। घटं पश्यामीत्यादौ चाक्षुषाभेदो घटे विषयः।

गौरवलाघवप्रदर्शनम्

सृष्टिदृष्टिकल्पे स्रष्टव्यालोचनस्य कारणत्वम्, आवरणतद्भञ्जकवृत्त्यादिककल्पनम्, स्थिरघटादावनन्तसंयोगादिकम्, इन्द्रियसंयोगादीनां प्रत्यक्षहेतुत्वं प्रातीतिकव्यावहारिकयोर्भेदेन कारणत्वम्, ज्ञानस्य हेतुत्वमित्यादिगौरवम्, दृष्टिसृष्टिकल्पे च विषयस्यैव हेतुत्वमिति लाघवमिति ॥

आस्वादयन्तु कृतिनो मधुरं निबन्धं यन्मान्द्यतिक्तमपि नैकरसंसुपेयम्।
नोवञ्चिताः कटुतया सुरसाद् भवन्तु दोषाकरस्य किरणेषु यथा सुधातः ॥१॥

दृष्टिसृष्टिवादे सूचितानां प्रमाणवाक्यानामयमीदृक्प्रकाशः

तत्र प्रथमम् अद्वैतसिद्धिसम्बद्धानि बृहदारण्यकोपनिषदो द्वितीयाध्याये प्रथमब्राह्मणस्य मन्त्राः—सहोवाचाजातशत्रुर्यत्रैष एतत्सुप्तोऽभूत् य एष विज्ञानमयः पुरुषः क्वैष तदाऽभूत् कुत एतदागादिति तदु ह न मेने गार्ग्यः॥ १६॥

सहोवाचाजातशत्रुर्यत्रैष एतत्सुप्तोऽभूत् य एष विज्ञानमयः पुरुषस्तदेषां प्राणानां विज्ञानेन विज्ञानमादाय एषोऽन्तर्हृदय आकाशस्तस्मिञ्छेते इत्यादिकः॥ १७॥

अथ यदा सुप्तो भवति यदा न कस्यचन वेद हिता नाम नाड्यो द्वासप्ततिः सहस्राणि हृदयात् पुरीततमभि प्रतिष्ठन्ते ताभिः प्रत्यवसृप्य पुरीतति शेते स यथा कुमारो वा महाराजो वा ब्राह्मणो वाऽतिघ्नीमानन्दस्य गत्वा शयीतैवमेष शेते॥ १९॥

स यथोर्णनाभिस्तन्तुनोच्चरेद्यथाऽग्नेः क्षुद्रा विस्फुलिङ्गा व्युच्चरन्त्येव-मेवास्मादात्मनः सर्वे प्राणाः सर्वे लोकाः सर्वे वेदाः सर्वाणि भूतानि व्युच्चरन्ति इत्यादिकः ॥ २० ॥

अविद्या योनयो भावाः सर्वेऽमी बुद्बुदा इव ।
क्षणमुद्भूय गच्छन्ति ज्ञानैकजलधौ लयम् ॥
रज्जुसर्पादिवद्विश्वं नाज्ञातं सदिति स्थितम् ।
प्रबुद्धदृष्टसृष्टित्वात् सुषुप्तौ च लयश्रुतेः ॥

गौडब्रह्मानन्दानामेष लेखः—पुरत्रये क्रीडति यस्तु जीवस्ततस्तु जातं सकलं विचित्रम् इत्यादि श्रुत्यन्तराच्च । अत एव तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाश इत्यादौ श्रुतौ आत्मपदं सार्थकम्, अत एव असतोऽधिमनोऽसृजत मनः प्रजापतिमसृजत, तच्चेदं मनसि प्रतिष्ठितम्, यदिदं किञ्चेत्यादि श्रुत्या जगतो मनः परिणामत्वमुक्तम् ।

एतत्सर्वं मन एवेति श्रुतिव्याख्याने वार्तिकेऽप्युक्तम्—

शुक्लं कृष्णमणुस्थूलमिति धीः कर्मणो वशात् ।
द्वैताधिकारमापन्नो वैश्वरूप्यं न गच्छति ॥
धीर्विपर्ययरूपेयं यतः शुद्धादिरूपिणी ।
मन एवेत्यतः प्राज्ञाः सर्वं रूपं प्रचक्षते ॥

उत्तमाधिकारिणां कृते प्रातिभासिकत्वमेवेति सूचयत्संक्षेपशारीरकं तत्रैव—

तत्त्वावेदकमानदृष्टिरधमा तत्त्वक्षतिर्मध्यमा ।
तत्त्वप्रच्युतिविभ्रमक्षतिकरी तत्रान्त्यदृष्टिर्मता ॥
जीवैकत्व मुमुक्षुभेदगतितो व्यामिश्रदृष्टिर्द्विधा ।
भिन्ना तत्र च पूर्वपूर्वविलयादूर्ध्वोर्दूर्ध्वदृष्टिर्भवेत् ॥ २।८३ ॥

स्वयं संगृहीतानि—

यदि बोध एव परमार्थवपुर्न तु बोध्यमित्यभिमतं भवति ।
ननु चाश्रितं भवति बुद्धमुनेर्मतमेव कृत्स्नमिह मस्करिभिः॥२।२६॥-

संक्षेपशारीरकम् ।

बृहदारण्यकवार्तिकसारः—

नान्यत्राभूदयं सुप्तौ नान्यस्माद्दुत्थितः पुनः ।
सुप्त्युत्थानभ्रमः पूर्णे बुद्ध्युपाधिविजृम्भितः ॥२।१।१२६॥
शक्तिर्नियामिका चेत्सा केनान्येन नियम्यते ।
अविचारितरम्यातः सृष्टिरात्मनि कल्पिता ॥२।१।१३२॥
स्वप्नसंसारवत्तस्माज्जीवसंसार इष्यताम् ॥२।१।१६६॥
अन्योऽन्यव्यभिचारित्वात् स्वप्नजाग्रदवस्थयोः ।
मिथ्यात्वमित्यसावर्थः स्वप्नश्रुत्या विवक्षितः ॥२।१।६४॥
सुप्तः प्रबुद्ध इत्येवं स्वप्नं पश्यति चेति यः ।
विकल्प एव भूतानामविद्यारात्रिशायिनाम् ॥२।१।८३॥

गौडपादकारिकाया वैतथ्यप्रकरणम्

अन्तःस्थानात्तु भेदानां तस्माज्जागरिते स्मृतम् ।
यथा तत्र तथा स्वप्ने संवृतत्वेन भिद्यते ॥ ४ ॥
स्वप्नवृत्तावपि त्वन्तश्चेतसा कल्पितन्त्वसत् ।
बहिश्चेतो गृहीतं सद्दृष्टं वैतथ्यमेतयोः ॥ ९ ॥
जाग्रद्वृत्तावपि त्वन्तश्चेतसा कल्पितं त्वसत् ।
बहिश्चेतो गृहीतं सद् युक्तं वैतथ्यमेतयोः ॥ १० ॥

चित्तकाला हि येऽन्तस्तु द्वयकालाश्च ये बहिः ।
कल्पिता एव ते सर्वे विशेषो नान्यहेतुकः ॥ १४ ॥
जीवं कल्पयते पूर्वं ततो भावान् पृथग्विधान् ।
बाह्यानाध्यात्मिकांश्चैव यथाविधस्तथा स्मृतिः ॥ १६ ॥
न निरोधो न चोत्पत्तिर्न बध्धो न च साधकः ।
न मुमुक्षुर्न वै मुक्त इत्येषा परमार्थता ॥ ३२ ॥

॥ अद्वैतप्रकरणम् ॥

नेह नानेति चाम्नायादिन्द्रो मायाभिरित्यपि ।
अजायमानो बहुधा मायया जायते पुनः ॥ २४ ॥
संभूतेरपवादाच्च संभवः प्रतिषिध्यते ।
कोन्वेनं जनयेदिति कारणं प्रतिषिध्यते ॥ २५ ॥
यथा स्वप्ने द्वयाभासं स्पन्दते मायया मनः ।
तथा जाग्रद् द्वयाभासं स्पन्दते मायया मनः ॥ २९ ॥
न कश्चिद् जायते जीवः संभवोऽस्य न विद्यते ।
एतत्तदुत्तमं सत्यं यत्र किंचिन्न जायते ॥ ४८ ॥
एवमलातशान्ति प्रकरणेऽपि अजातवादः समुपपाद्यते ।

योगवाशिष्टे

बहिर्नकिञ्चिदप्यस्ति तेजोऽम्बूर्वीदिगादिकम् ।
एतत् स्वचित्ते एवास्ति पत्रपुञ्जमिवाङ्कुरे ॥ ४८ ॥
फलादि स्फारनामेति यथैव बहिरङ्कुरात् ।
बहिः प्रकटतां याति तथा पृथ्व्यादि चेतसः ॥ ४९ ॥

—

वाराणसेय संस्कृत विश्वविद्यालय वाराणसी त्रैमासिक संस्कृत पत्रिका सारस्वतीसुषमा में ११ वर्ष ३–४ अङ्क संवत् २०१३ प्रकाशनतिथि मार्गशीर्ष पूर्णिमा २०१५ संवत् प्रकाशित संस्कृत दृष्टिसृष्टिवादः हिन्दी

दृष्टिसृष्टिवाद

पहली दृष्टि सृष्टि

दृष्टि से भोग्य विषय जगत् की सृष्टि है, एक अनुभव करने लायक विशेष ज्ञान अथवा विशेष भावना दृष्टि शब्द से लिया जाता है, सामने पड़े हुए विषयों का ऐसा ज्ञान होता है जिससे सुख या दुःख दोनों में कोई एक अवश्य होता है, एक ऐसा ज्ञान होता है, जिससे सुख या दुःख कुछ नहीं होता, उसको उपेक्षा ज्ञान कहते हैं, उपेक्षा भिन्न ज्ञान सुख या दुःख को अवश्य पैदा करता है; सुख और दुःख के प्रत्यक्ष का नाम उपभोग या भोग है, वस्तु स्वभाव से ही उपभोग को नहीं पैदा करता, किन्तु उसपर एक ऐसी दृष्टि पड़ती है अथवा उसकी एक तरह भावना होती है, जिससे वह वस्तु उपभोग को पैदा करती है, अर्थात् विशेष भावना वस्तु को उपयोग के लायक बना देती है, बनाना सृष्टि है, भावना विशेष से उपभोग योग्य वस्तुए बनती हैं यह सरल अर्थ हुआ। भावना विशेष का विषय उपभोग का साधन है, सभी कार्य साक्षात् या परम्परा से उपभोग को पैदा करते हैं ऐसा नैयायिकों का कहना है, उसका तात्पर्य पूर्वकथित रीति से उपभोग पैदा करना है, उपभोग का जनक विषय है तो उपभोग जनकता विषयता हुई। वह भोगजनकता दृष्टि से भावना विशेष से प्रयुक्त होती है। संसार के पदार्थों में जीवों की विलक्षण दृष्टि ही उपभोग का जनक है यह भाव है, कार्य को पैदा करने वाला पाप पुण्य भी वैसी दृष्टि देकर ही उपभोग का कारण है। नहीं समझा हुआ भी अग्नि जलाता ही है, ऐसी प्रसिद्धि इस सिद्धान्त से विरुद्ध पड़ती है, क्योंकि आग में दृष्टि विशेष के विना ही दाह हुआ। किन्तु साधारणरीति से इसका विरोध मालूम पड़ता है, विशेष

विचार पर विरोध नहीं है, पहले तो आग में भस्म दृष्टि से पैर रखा गया, एक भस्म दृष्टि हुई, दूसरा दाह का यहा प्रसङ्ग नहीं है किन्तु सुख दुःख का है, सभी अग्नि दुःख-दायी नहीं कोई सुखदायी भी है, सभी दाह भी दुःखकर नहीं कोई सुखकर भी है, इस लिये दृष्टि ही भोग करने वाली है, यहाँ भी दाह की दृष्टि, शरीरात्मता की दृष्टि उपभोग करने वाली है ही।

इसके मूल

इसका कोई मूल खोजना नहीं है, भारतीय संस्कारों में यह जमा हुआ है, 'मनुष्यों के बन्ध और मोक्ष का कारण मन ही है' इसका जो जो मूल हैं वे सब इस सिद्धान्त के मूल हैं, चार्वाक अथवा मनोविज्ञानवादियों का मस्तिष्कवाद हो या मन आत्मवाद हो, यहाँ जीवात्मा के स्वरूप का विवेचन नहीं चलता, जो कुछ जीव का स्वरूप हो, जीव में मन सार होना सर्वसम्मत है, 'मनोमय प्रकाशरूप है' हे सौम्य मन प्राण के अधीन है' इत्यादि श्रुति हैं, 'मन नाम वाला जीव रूप है' इत्यादि शाङ्कर-भाष्य है।

जीवों की विषयों में विलक्षण अनन्त दृष्टियाँ हैं, जिन का किसी प्रकार अनुगम नहीं है, दर्शनों में कुछ ही दृष्टियों का अनुगम है, सुख और दुःख किसी का साक्षात्कार भोग है ऐसे भोग का तो अनुगम किया गया है, किन्तु भोगजनक दृष्टियों का अनुगम ठीक नही हो पाता।

लोक व्यवहार में भी स्थान

सूक्ष्मदृष्टि से लोक व्यवहार में भी दृष्टिसृष्टि वाद देखें—बहुत दिनों का मित्र भी कभी शत्रु बन जाता है, किसी की झूठी निन्दा से शत्रु मान लेने पर भी फिर सत्य बात मालूम होने पर कहा जाता है कि मैं किसी के कहने पर भ्रम में पड़ गया था, ठीक समझ गया, आप मेरे असली मित्र हैं इत्यादि, सोचा जाय, यहाँ शत्रुता या मित्रता को कौन बनाता है ? और कौन नष्ट करता है ?, क्या यह सृष्टि प्रलय परमेश्वर कृत है ?, जीव कृत होने पर भी शुद्ध जीव से नहीं होता, अन्यथा जीवन भर नहीं बदलता। किन्तु जीव की दृष्टि से बनता है और बिगड़ता है, वह जीव की दृष्टि जो किसी कारण

और परिस्थितियों से भिन्न-भिन्न हुआ करती है। इस प्रकार दृष्टि से शत्रुता और मित्रता की सृष्टि प्रमाणित होती है, ऐसे ही दूसरी जगह भी देखा जा सकता है। कोई आचरण शत्रुता और मित्रता का कारण कहें तो वह ठीक नहीं, जिसका जो आचरण है वह सभी जगह है, सभी शत्रु ही या सभी मित्र ही नहीं होते, किन्तु कोई शत्रु और कोई मित्र होता है, आचरण में अनुकूलता, सौहार्द और प्रतिकूलता शात्रव पैदा करती है ऐसा कहें तो सोचे कि अनुकूलता या प्रतिकूलता कैसे होती है?। एकही आचरण किसी का अनुकूल और दूसरे का प्रतिकूल पड़ता है, एक ही के लिये कभी अनुकूल कभी प्रतिकूल पड़ता है, रुचि-अरुचि का सम्बन्ध होता है, ये सब भावना या दृष्टि विशेष से होता है, अन्ततः सुख-दुःख का सम्बन्ध रहता है, इससे निकलेगा कि एकही आचरण दृष्टि भेद से सुखकारी तथा दुःखकारी बनाया जाता है, आचरण में भोगजनकता की सृष्टि दृष्टि से हुई। यहाँ विस्तार का अवसर नहीं, साहस करें, वैर-सौहार्द का लक्षण करें, उस लक्षण में मानसिक पदार्थों के प्रवेश के विना सफल नहीं हो सकेंगे, तब निश्चय करें कि ये सौहार्द और वैर आदि जीव से या मन से अथवा विशेष दृष्टि से बनाये गये हैं। इसी प्रकार पुत्रत्व-पितृत्व-भ्रातृत्व आदि दृष्टि से बने हुए समझे जाय।

इसका काव्य नाटकों में स्थान

काव्य नाटक आदि में रसास्वाद की प्रक्रिया से दृष्टि का ही विलास समझा जाय। विभावों की भावना तथा शब्द और अर्थ की भावना एक प्रकार की दृष्टि ही है जो चमत्कार का निदान है, साधारणीकरण व्यापार से अगम्यता को लाने वाली दृष्टि हटायी जाती है तथा रति को बढ़ाने वाली दृष्टि अपनायी जाती है, पण्डितराज जगन्नाथ का आलम्बन कान्ता का लक्षण देखें, मन की वस्तु निश्चय से युक्त है, एक दृष्टि ही है।

दर्शनों में इसका स्थान

वह यह दृष्टिसृष्टिवाद प्राच्य-पाश्चात्य सकलदर्शनवाटिका में विहार करने वाला दर्शनों का राजा है, कुछ सूचित करता हूँ। उसमें भारतीय दर्शन बन्ध और मोक्ष के विवेचन को उद्देश्य करके प्रवृत्त हैं उनमें यह स्फुट मालूम पड़ेगा, मेरे थोड़े परिचित तथा भिन्न-भिन्न उद्देश्यों से प्रवृत्त पाश्चात्य दर्शनों में थोड़ा ही दीख पड़ेगा।

जैसे कि न्यायवैशेषिक को देखिये—शरीर इन्द्रिय आदि में आत्मा की दृष्टि बन्ध का कारण है, तथा उनमें अनात्म की दृष्टि मोक्ष का उपाय है, शास्त्र के उपदेश की दृष्टि से पहले की लौकिक दृष्टि से बना आत्मपना हटाया जाता है तथा आत्मा का भेद बनाया जाता है, जीवन्मुक्त के शरीर आदि तत्त्वज्ञान से नष्ट नहीं किये जाते किन्तु पहले ही के ऐसा बने रहते हैं, दृष्टि से बने हुए का परिवर्तन होता है, इसी प्रकार शास्त्र से शरीर आदि में दुःखभावना का उपदेश किया जाता है। वहाँ अनादि वासना से शरीर आदि में सुखसाधन दृष्टि दृढ हो गई है, वह रागदोष को अधिक बढ़ाती है, उससे संसार के अनेक पदार्थ भोग के कारण हो जाते हैं, वह सुखसाधन दृष्टि शरीर आदि से हटाई जाती है, शरीरादि में दुःखसाधन दृष्टि जमाई जाती है, जो राग विरोधि-वैराग्य को पैदा करती है, उसी से वहाँ विरक्त तत्वज्ञानी जीवन्मुक्त का शरीर आदि नहीं बदलता, केवल वस्तुओं पर दृष्टि का परिवर्तन होता है जिससे भोग नहीं होता है।

सांख्य में भी वाचस्पति के वचन को विचारे—एक ही नायिका सत्त्व के परिणाम से किसी को सुखी करती है, रजोगुण के परिणाम से दूसरे को दुःखी करती है, तीसरे को तमो गुण से मुग्ध बनाती है, वहाँ भी विचार करने पर अन्त में सुख आदि का जनक सत्त्व आदि दृष्टि की ही विलक्षणता. आयेगी।

वेदान्त में अहं मम आदि अनेक प्रकार का अध्यास ही सभी अनर्थों का कारण है, उन अध्यासों की निवृत्ति पुरुषार्थ है, अध्यास मिथ्या दृष्टि ही है।

बाह्य अस्तित्व वादी बौद्धों के यहाँ दर्शनहेय-भावनाहेय इत्यादि अनेक प्रकार से क्लेशों का वर्णन है, वहाँ भी ज्ञान त्याग संयोग आदि सम्बन्ध के नाश से पृथक् करना नहीं है किन्तु दृष्टि का परिवर्तन है, इसीलिये बुद्ध भगवान् के केवलज्ञान से पहले जैसा संसार था वैसा ही केवल ज्ञान के बाद भी रहा, इसी से अज्ञजनों को देखकर भगवान् की करुणा का उदय हुआ। केवल इतना ही फरक पड़ा कि भगवान् के चित्त पर संसार का जैसा पहले प्रभाव था वैसा बोध के बाद नहीं रहा, यह दृष्टि का ही विलास है। यह व्यापक दृष्टि-सृष्टि, दृष्टि से ही भोग्य-विषय की सृष्टि अथवा दृष्टि ही भोग की सृष्टि करने वाली इस अभिप्राय से वर्णित हुई। बाह्य जगत् प्रकृति से सजा हुआ ईश्वर से बनाया साधारण जैसा है वैसा रहे, विशेष भोग को पैदा करनेवाली

जीव की दृष्टि ही है, जैसे नानाविध पुष्प-पल्लव आदि से परिपूर्ण लता-वृक्ष आदि से समृद्ध वाटिकारूप साधारण वस्तु में देखने वाले साधारण जन-वनस्पति विज्ञान के विज्ञ, और प्रकृतिप्रिय कवि के अवलोकन में साधारण कारण आंख और प्रकाश है, लेकिन इनकी दृष्टियों में भेद अवश्य है, उन दृष्टियों से उनके चित्त अञ्चल पर भिन्न-भिन्न प्रभाव पड़ता है, उसी प्रकार साधारण वस्तु में भी जीवों की भिन्न-भिन्न दृष्टियाँ अनेक प्रकार के भोगों की सृष्टि करती हैं।

दूसरी दृष्टिसृष्टि

पहली की आलोचना—वस्तु यदि सबके लिये बराबर साधारण है तब दृष्टि में भेद कैसे होगा ?। समान विषय होने से समान ही दृष्टि उचित है, यदि आलम्बन विशेष भिन्न-भिन्न हैं इसलिये दृष्टि में भेद है तो वह आलम्बनविशेष किसका है ? यदि सामने पड़े हुए विषय का है तो फिर सबके लिये बराबर साधारण हो गया, दृष्टि का भेद कैसे ?, ऐसी समस्या में भारतीय दर्शनों की दो शैली हैं, पहली वेदान्त वाचस्पति मिश्र की। नाना जीव हैं, जीव ही जगत् के उपादान कारण हैं; जीव भेद से अनेक जगत् है, पहले जीव से बनाया हुआ ही फिर दृष्टि से बनाया जाता है, हर एक जीवों के आलम्बन बाहर भिन्न हैं, इसलिये उनकी दृष्टियाँ भी भिन्न हुई। दृष्टिभेद से भिन्न-भिन्न सृष्टि यह दूसरी दृष्टिसृष्टि हुई।

इसका उपपादन—ब्रह्मविषयक अज्ञान जीव में रहता है, अज्ञान का परिणाम जगत् जीव में रहेगा, इसलिये जीव उपादान होगा। जीव में रहने वाली विद्या से ब्रह्मविषयक अज्ञान का नाश होता है। उससे उस अज्ञानकृत संसार का विलय होता है, तब वह जीव मुक्त होता है, दूसरे जीव जिनमें विद्या नहीं हुई वे बद्ध रहते हैं। इस प्रकार क्रमिक मुक्ति की व्यवस्था है, इसी रीति से शुक-वामदेव आदि के मोक्ष का श्रवण उपपन्न होता है, तथा 'वह जो जो देवताओं के बीच में ज्ञानी हुआ वह ब्रह्म हुआ वैसे ही ऋषियों में' इत्यादि श्रुतियाँ इस क्रमिक मुक्ति का उपपादन करती हैं, जो परमेश्वर को उपादान बताने वाली श्रुतियाँ है वह भी विरुद्ध नहीं पड़ती, जीवगत अज्ञान विषय ब्रह्म जीव में ही है, जीव का अधिष्ठान भी ब्रह्म है, इसलिये परम्परा से ईश्वर भी उपादान हो ही गया। कहीं सृष्टिपरक श्रुतिवाक्यों में आत्मा पद आता है

वहां सरलता से ही जीव लिया जायेगा, जैसे स्वप्न सृष्टि का उपादान जीव है, वैसे जागर सृष्टि का भी उपादान है, जीव का ज्ञान पुरुषार्थ है ऐसा श्रुतियां भी वर्णन करती हैं, 'वाणी को नहीं जानना चाहिये किन्तु वक्ता को ही जानना चाहिये' इत्यादि। याज्ञवल्क्य के वाक्यों में जीवात्मा ही द्रष्टव्य कहा गया है, उसी का पत्नी-पति काम आदि से सम्बन्ध है।

इसमें प्रमाण स्वप्न के बाद बोध होने पर प्राण आदि सकल प्रपञ्चों की सृष्टि को बताने वाली श्रुतियाँ है, और 'तीनों पुर में यह जीव क्रीडा करता है, उसी से सम्पूर्ण विचित्र पैदा हुआ है' इत्यादि श्रुतियाँ प्रमाण है, 'उसी नित्य तृप्त सदा आनन्द-मय अविच्छिन्न जीव आत्मा का संसार विद्वानों से कहा जाता है'। इत्यादि स्मृतियाँ भी उसमें प्रमाण होती हैं, जीव की सृष्टि में तात्पर्य वाले आचार्य के वचन जिनको संस्कृत लेख में दिया गया हैं, उनका भी सम्बन्ध यहां कर लेना चाहिये, मनोमय की सृष्टि में तात्पर्य वाले भी प्रमाण यहां प्रमाण होंगे।

यद्यपि कुछ वेदान्ती एक जीववाद को भी लेकर दृष्टिसृष्टिवाद का उपपादन किये हैं, किन्तु दूसरे वादविशेष को विना पुरस्कृत किये सामान्यरूप से भी इस वाद का वर्णन किये हैं, कोई कोई जीव सृष्टि पक्ष को भी लेकर इसका उपपादन किये हैं, मैं तो किस दर्शन में कैसी दृष्टिसृष्टि है? इस खोज में प्रवृत्त हूं, सभी दर्शनों में दृष्टि सृष्टि की आलोचना करता हूँ। मेरे लिये यह विना प्रसङ्ग का नहीं होगा, जीवों के अलग-अलग सांसारिक प्रपञ्चों में दृष्टिसृष्टि का अच्छा उल्लास है, नैयायिक भी दृष्टि भेद से वस्तु का भेद कहीं मानते हैं, जैसे कि कहीं सामने तीन चीजे रख दीजिये जिसको बहुत लोग देख सके, उन चीजों में त्रित्व संख्या है, वह एक त्रित्व नहीं है, जिसको सभी लोग देखें, किन्तु जितने लोग देखें, तथा एक आदमी भी जितनी वार देखें, उतने त्रित्व हैं, वे भी हमेशा नहीं रहते, देखने के समय पैदा होते हैं और थोड़ी ही देर में त्रित्व नष्ट हो जाते हैं, क्योंकि अपेक्षाबुद्धि के अनुसार उसका जन्म और जीवन है। अपेक्षाबुद्धि आशुविनाशिनी है। वह दृष्टि से सृष्टि का अच्छा उदाहरण है, इसी नानाजीववाद के व्याख्याताओं की अनेक व्याख्यायें हैं, कोई सभी जीवों का एक ही संसार कहता है, कोई भिन्न भिन्न जीवों का अलग ही संसार कहता है, कोई क्रमशः

जीवों को सृष्टि वर्णन करता है, दूसरे सभी जीवों की एक साथ सृष्टि बताते हैं, उसी प्रकार मेरा भी एक दूसरा मत समझना चाहिये। उस प्रकार यह दूसरी दृष्टिसृष्टि हुई।

तीसरी दृष्टि सृष्टि

दूसरी पर अरुचि—नानाजीववाद में भी जो जीव भेद से जगत् का भेद है वह बाहरी भेद व्यक्तिगत असाधारण कैसे होगा? बाहरी विषयों में सभी का इन्द्रिय सन्निकर्ष समान है, सभी को प्रत्यक्ष होगा, जीव अपने से ही सृष्ट की फिर दृष्टि से सृष्टि करता है, सभी को जीवने पहले नहीं वनाया है कि सभी का प्रत्यक्ष कर सके, ऐसा कहने पर यह प्रश्न उठेगा कि जीव सृष्टि करेगा तो बाहर सृष्टि करेगा यह कैसे होगा? जीव सृष्टि करेगा तो भीतर ही सृष्टि करेगा, जीव और उसकी दृष्टि तथा बुद्धि सभी भीतर है, बाहर में सम्बन्ध नहीं तब बाहर सृष्टि कैसे कर सकता है? इस प्रकार जीव की आन्तर सृष्टि है, जो कोई विशेष है वह बुद्धिगत बौद्ध ही है, उसकी सृष्टि वासना द्वारा विशेष दृष्टि को उठाना है, वासना अतीन्द्रिय धर्म विशेष है; योगाचार रीति से दूसरी दृष्टि ही है।

इसको युक्त भी मानें पहले वर्णित वाटिका को देखने वाले सभी सावधान मन-आँख प्रकाश समान हैं, वैज्ञानिक और कवि की दृष्टि में भेद करने वाला कौन है?, दोनों की भिन्न-भिन्न वासना ही दृष्टि को भिन्न-भिन्न करने वाली है, मन या वासना फरक करने वाला होगा तो वह विशेष बौद्ध ही होगा, ज्ञान में जो विषयों के ऐसा आकार मालूम पड़ता है जिससे ज्ञानों का भेद या वैचित्र्य होता है, उस आकार को बाहरी वस्तुए नहीं बनाती, किन्तु भीतरी विषयों की वासना ही बनाती है। वे वासनायें ज्ञान से ही होती हैं, इससे आया कि ज्ञानों से ही ज्ञान के आकार बनते हैं, ज्ञान है दृष्टि दृष्टि से ही दृष्टि के आकार की सृष्टि है इस अर्थ में तीसरी दृष्टि सृष्टि है।

इस दर्शन में सभी प्रायः योगाचार की रीति से है, योगाचार बाहर वस्तु नहीं मानते, सभी बौद्ध ही मानते हैं, मेरे इस दर्शन से बाहर और भीतर दोनों प्रकार के पदार्थ हैं, लेकिन भीतरी वस्तुओं का ही पहले ज्ञान होता है, पीछे बाहर का भी ज्ञान

होता है, दोनों में संवाद होने पर ज्ञान या दृष्टि प्रमाण है, विसंवाद होने पर अप्रमाण है, इस छोटे निवन्ध में विस्तार के लिये स्थान नहीं है, केवल सूचना मात्र दी जाती है, नागेशभट्टकृत वैयाकरणसिद्धान्त लघुमञ्जूषा के बौद्धार्थनिरूपण में इसका विशेष उपपादन है, बौद्ध ही शक्तशव्द और बौद्ध ही शक्यार्थ हैं। क्योंकि दोनों बुद्धि में रहने वाले समानाधिकरण हैं, एक वाहरी दूसरा भीतरी का सम्वन्ध दुर्घट है, जिसको जानते हैं उसको चाहते हैं, उसके लिये प्रवृत्ति करते हैं, इस क्रमिक अनुभव से ज्ञान चाह प्रवृत्ति का विषय एक ही होता है, बाहरी विषय तो प्रवृत्ति के बाद पैदा होगा, पहले तो बुद्धि में ही है जो तीनों का विपय बनाता है, और वही बुद्धिगत विषय कार्यकारण भाव की शृङ्खला तैयार करता है, शशशृङ्ग बन्ध्यापुत्र आदि विकल्प ज्ञान के विषय बाहर नहीं हैं, भीतर हैं जिनका शब्दों से व्यवहार होता है। अतीत पुराने नल आदि ऐतिहासिक सत्पुरुषों के आकार-प्राकार गुणगण सभी बुद्धि में हैं, उन्हीं में शब्दों का शक्तिज्ञान होता है तथा शाव्दबोध भी बौद्धों का ही होता है। इत्यादि का उपपादन है।

इस तृतीय दृष्टि सृष्टि का पाश्चात्यकाण्ट दर्शन में भी स्थान देखता हूँ, जैसे कि प्रत्ययवादि प्रत्यक्षवादि वह दर्शन वैक्रमी अठारवी शताब्दी में वर्तमान जर्मन देश का है, ज्ञान से भिन्न एक रूप से रहने वाला वस्तु है, जिसका हिन्दी में तथाता शब्द से अनुवाद करते हैं, तथा शव्द से तल् प्रत्यय से तथाता शब्द है, उस वस्तु का ज्ञान मन से होता है, पहला ज्ञान देशकाल से युक्त साक्षात् शब्द से व्यवहार के लायक स्वरूप वाला है, उसके बाद सविकल्प के स्थान पर एक दूसरा ज्ञान होता है, जिसका समझ शब्द से अथवा संस्कृत के अवगम आदि शब्द से व्यवहार कर सकते हैं, जिससे वस्तु ज्ञात हुई ऐसी व्यवस्था की जाती है, ज्ञान भी वस्तु मानस ही है, व्यवस्था से व्यवस्थित वस्तु का विशेष आकार भी मानस ही है, पहली जो वस्तु एक रूप से रहने वाली है उसका प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता, इसलिये इस दर्शन का अज्ञेयवाद भी दूसरा नाम है, व्यवस्थाओं के अनुगम के लिये पहले सामान्य रूप से १ गुण २ परिमाण ३ प्रकार ४ सम्बन्ध रूप से ४ प्रतिज्ञा कही जाती है, प्रत्येक में तीन प्रकार होने से १२ प्रतिज्ञायें हो जाती हैं, गुणव्यवस्था से अस्तित्व-नास्तित्व और अनन्तत्व का संग्रह है, परिमाण से एकत्व-बहुत्व-पूर्णत्व का, प्रकार से निश्चितत्व-अनिश्चितत्व-स्थिरत्व का, सम्बन्ध से

वस्तु-गुण, कार्य-कारण, और परस्पर का सम्बन्ध लिया जाता है। ये सब विशेष मानस ही हैं, समीक्षकों के हिन्दी लेख में इस दर्शन में कपिलमत साम्य देखता हुआ कल्पना करता हूँ कि बुद्धिरूप मन परिणाम स्वभाव वाला विषय के आकार का पक्ष-पाती है। लेकिन इसको निस्संदिग्ध कहने के लिये सामग्री नहीं पाता हूँ, इसमें अज्ञेय वस्तु जो मानी गई है, उसका पूरा-पूरा उपयोग अभी मेरे सामने नहीं है। तो भी गुण-परिणाम आदि विशेष मानस हैं ऐसा बाहर को भी सत् मानने वाले बौद्ध मानते हैं, तब यह काण्ट दर्शन पहले वर्णित भारतीय दर्शन का साम्य रखता है, इस दृष्टि से दृष्टि में होने वाली सृष्टि ऐसे अर्थ में उदाहरण दिया हूँ।

चौथी दृष्टि सृष्टि

सृष्टि का अर्थ है सृष्ट = बनाया हुआ पैदा हुआ सभी दृष्टि ज्ञान है, बाहुलक कर्म में क्तिन् है, ज्ञान से भिन्न कोई सृष्ट वस्तु नहीं है दृष्टि ही सृष्ट है। दृष्टि से भिन्न की सृष्टि नहीं होती, वही ज्ञान अपने आकार का ग्रहण करता है। एक ही को वास्तविक ग्राह्य और ग्राहक मानना योगाचार का मार्ग है, जिसका ज्ञान से अभेद या तादात्म्य है वही सत्, ज्ञान से भिन्न सब असत् है, बुद्धि से ग्रहण होता है इसलिये सभी बुद्धि रूप है, ग्राह्य वस्तु यदि बाहरी हो ग्रहण ज्ञान आन्तर है, इन दोनों का सम्बन्ध नहीं हो सकता, सम्बन्ध न होने से ग्रहण नहीं होगा, तब बाह्य व्यर्थ है, सभी को आन्तर मानना ही ठीक है, वेदान्ती ज्ञान और विषयों के सम्बन्ध में बहुत विचार करते हैं, न्याय और सांख्य के विषय विषयिभाव को तथा विषय के आकार वाले परिणाम आदि का खण्डन करके ज्ञान में विषयों का आध्यासिक सम्बन्ध स्वीकार करते हैं, ब्रह्म की अविद्या का वैसा परिणाम, ब्रह्म को अधिष्ठान, अध्यस्त की अनिर्वचनीयता, इत्यादि बहुत गौरव सहते हैं इसलिये सभी को बुद्धि के अन्तर्गत मानना तथा ज्ञान ज्ञेय का तादात्म्य सम्बन्ध कहना ठीक है ऐसी बौद्धों की कल्पना है।

पाँचवीं दृष्टि सृष्टि

योगाचार के मत का खण्डन—ग्राह्य और ग्राहक वास्तव में एक नहीं होगा, एक ही एक क्रिया का कर्ता और कर्म नहीं हो सकता, काल्पनिक जैसा तैसा हो सकता है, ग्राहक यदि ग्राह्य होगा तो जड़ हो जायेगा, इसलिये ज्ञान प्रकाश को ग्राह्य नहीं मान

सकते, अन्यथा उसको भी जड़ हो जानेपर कोई प्रकाश नहीं रहने से संसार ही अन्धमय हो जायेगा। आन्तर सत् है, बाह्य असत् है तो आन्तर का बाह्य रूप से भास क्यों होता है, यदि असत् ही बाहरी का मान होता है तो आन्तर सत् मानने का क्या फल ? सभी जगत् असत् का ही भान मान लिया जाय, इसलिये भास ही सत् है और सब असत् ही है। भासमान वस्तु भास रूप नहीं हो सकती यह पहले कहा गया है; जड़ हो जायेगा, जगत् का आन्ध्य हो जायेगा इत्यादि, भास से अतिरिक्त होगा तो कैसा होगा ? परमाणुरूप या संघातरूप ?, नित्य होगा या अनित्य ?, परस्पर के खण्डन से कुछ भी नहीं रहेगा, कुछ होगा भी तो उसका भास से सम्बन्ध कैसे होगा, इसपर सभी दार्शनिक पराक्रमी होंगे, एक दूसरे का खण्डन करेंगे, कुछ नहीं बचेगा, भास भी विश्रामशील ही है, अतः पर्यवसान शून्य में होगा। माध्यमिक मत में भास की परमार्थ सत्ता है ऐसी गवेषणा हिन्दू विश्वविद्यालय के डा० चन्द्रधर विद्वान् ने की है, उन्होंने शुद्ध नित्य चैतन्य माध्यमिक से अभिमत दिखाया है मुझे तो माध्यमिक मत में संसार दशा में साकार क्षणिक चैतन्य तथा मोक्ष में निराकार क्षणिक चैतन्य इतना ही अभिमत है, अबाधित सत्य कुछ नहीं है इसलिये शून्य है, व्यावहारिक सत्य सभी है।

वेदान्त में शुद्ध नित्य विभुस्वप्रकाश सर्वदा एक रस अनेक प्रकार की उपाधियों से अभिभूत नहीं कहीं भी आसक्त नहीं वादियों से कल्पित हठ से लगायी गयी उपाधियों से विकृत नहीं होता हुआ सारवस्तु चैतन्य परमार्थ सत् है ऐसा मानते हैं, और सब वैदिक स्मार्त व्यावहारिक अथवा प्रस्थान परम्परा से कल्पित जैसा-तैसा हो, उसमें न द्वेष है न राग है, यह सब गौडवाद कारिका से तथा खण्डन-खण्ड खाद्य से निकलता है। इस प्रकार दृष्टि ही सृष्टि है ऐसी पाँचवीं दृष्टि-सृष्टि है। वृत्तिरूप अथवा वृत्त्यवच्छिन्न चैतन्य रूप दृष्टि है, शुद्ध निरुपाधिक ब्रह्म को वृत्ति का विषय नहीं मानते। सोपाधिक का मिथ्यात्व इष्ट ही है, यद्यपि अन्तिम वृत्ति शुद्ध ब्रह्म आकार की होती है तो भी उस समय ब्रह्म निरुपाधिक नहीं है, दृष्टि से भिन्न सृष्टि नहीं है वही पाँचवीं दृष्टि-सृष्टि है। सृष्ट-दृष्टि आदि भेद व्यवहार तो दृष्टि-सृष्टिवाद को नहीं समझते हुए अज्ञानियों का है। अथवा दृष्टि से भिन्न सृज्य वस्तु का अभाव है इसी में पाँचवीं दृष्टि-सृष्टि का तात्पर्य है। यह ज्ञात हुआ अथवा ज्ञान नहीं, इत्यादि व्यवहार तो भान अंश के तिरोधान से होता है। वस्तु ज्ञात एक सत्य है, जब तक वस्तु का ज्ञान है तभी तक

वस्तु है, दृष्टि के समकाल में दृष्टि का विषय वस्तु है, दृष्टि से भिन्नकाल में वस्तुओं का अभाव होने से अनायास मिथ्यात्व सिद्ध ही जायेगा, इस कारण दृष्टि-सृष्टिवाद का वेदान्तियों के यहाँ समादर है। जन्यमात्र में सृष्टि का व्यवहार हैं, मोक्ष दशा में दृष्टि और सृष्टि का अभाव है, असत्त्व के आपादक दोष से प्रयुक्त दृष्टि से विशिष्ट सभी जन्य होते हैं इसलिये सभी जन्य मिथ्या है, अनादि वस्तुओं का मिथ्यात्व तो दृश्यत्व हेतु से ही सिद्ध करना चाहिये, इत्यादि और दूसरे ग्रन्थ में लिखे हैं।

वृहद् आरण्यक की सुषुप्ति श्रुति तथा जागरण श्रुति से दृष्टि-सृष्टिवाद सूचित किया गया है। 'उस आत्मा से सभी प्राण पैदा होते हैं' इत्यादि जागरण श्रुति द्वारा जागरित जीव से प्राण आदि प्रपञ्चों की सृष्टि का प्रतिपादन है, उसके पहले की सुषुप्ति श्रुति द्वारा सुषुप्ति में सभीं का लय वताया जाता है, इससे निकला कि जीव की ज्ञान दशा में जीव से सृष्टि और सुषुप्ति में दृष्टि का विलोप होने पर सभी का लय हो जाता है। जीव से भिन्न सुषुप्ति के आधार ब्रह्म से जागरण प्रपञ्च का उदय नहीं आता है, पहली तब यह कहा था' इत्यादि श्रुति से जीव का प्रश्न जीव का उपक्रम जीव का ही सर्व नाम से परामर्श है।

गौड ब्रह्मानन्दी में श्रुति प्रमाण द्वारा जगत् मन का परिणाम सिद्ध किया गया है। इससे दृष्टि-सृष्टिवाद स्फुट है, जीव से ही जगत् का वैचित्र्य सिद्ध किया गया है, वहाँ के वार्तिक २।८३। में वैसा ही है। संक्षेप शारीरक पद्य में उत्तम अधिकारी के लिये व्यावहारिक में भी प्रतिभासिक दृष्टि अच्छी मानी गई है। और वह दृष्टि सृष्टि-वाद में ही संभव है। वहीं पर २।२६ पद्य में वौद्ध मत की समानता शाङ्करमत में लाई गयी है, उसका परिहार दूसरे विषय को लेकर किया गया है, उससे चौथी दृष्टि-सृष्टि भी वेदान्तमत के अनुसार है। वार्तिक में जागरण की दृष्टि जीवकृत है और व्यवहार काल्पनिक है ऐसा कहा गया है। यद्यपि दूसरे श्लोक से ब्रह्मकृत व्यावहारिक सृष्टि का भी वहाँ वर्णन है तो भी वह एक दूसरी व्याख्या है, जीव-ब्रह्म का अभेद है, प्रमाणवाक्य भी ऐसे संकीर्ण हैं जो जीव-ब्रह्म दोनों में लग जाते हैं। गौडवाद कारिका में स्पष्ट रूप से वर्णन है कि सभी प्रातिभासिक हैं, चित्त से कल्पित हैं, मन का स्पन्दन हैं। वहाँ पाँचवीं दृष्टि-सृष्टि विराजमान है। चौथी दृष्टि-सृष्टि को योगवाशिष्ट में भी देखें।

पाश्चात्य दृष्टि-सृष्टिवाद

पश्चिमी सभी प्रत्ययवादी दर्शनों में प्रायः कुछ थोड़े फरक से दृष्टि-सृष्टिवाद का उल्लास है, उसमें एक १८ अठारहवीं वैक्रम शताब्दी में आयर्लैण्डवासी वर्कलेजार्ज के दर्शन में अद्वैत सिद्धि के सदृश दृष्टि-सृष्टिवाद को पाता हूँ, वह सभी की ज्ञात एक सत्ता मानता है, ज्ञान से भिन्न काल में तथा अज्ञात वस्तु सत् नहीं है, मानस से अतिरिक्त बाह्य वस्तु नहीं मानते। बाहरी वस्तु मानने पर भी भीतरी ज्ञान से सम्बन्ध नहीं हो पायेगा, प्रकाश नहीं होगा व्यर्थ जायेगा। बाहरी रूप से कल्पित एक ही वस्तु को एक ही पुरुष समय तथा सामग्री के भेद से अनेक प्रकार से देखता है, दूसरे को क्या कहना है। इसलिये बाहरी वस्तु व्यर्थ है, बाह्य वस्तु नियत आकार वाली नहीं हो सकती, कभी इच्छा के बिना भी जीव के मन में नई चिन्तन धारा उठती है, इससे विभु ईश्वर मानस भी माना जाता है, जिससे जीव के चित्त में प्रेरणा मिलती है, ईश्वर-जीव मानसों की स्थिति घटाकाश और महाकाश की ऐसी है, ईश्वर के मन में सामान्य रूप से सभी चीजें हैं, उन सामान्यों से जीव के मानस विशेष पदार्थों का संवाद और प्रत्यभिज्ञा आदि की व्यवस्था है। अद्वैतसिद्धि में भी अनादि परम सूक्ष्म कारण स्वरूप वस्तुओं में दृष्टि-सृष्टि नहीं स्वीकृत है।

जर्मन के लीब्नीज दर्शन में भी मिलता है—चेतन दृष्टि से दृष्टि रूप चेतन-मयी सृष्टि है। परमाणु चेतन हैं, उनसे स्थूल जगत् की सृष्टि होती है, सभी चेतन हैं, पृथिवी-पत्थर आदि में नीच जाति का चैतन्य है, वनस्पति आदि के क्रम से जीव उच्च चेतन हैं, सर्वोत्तम चेतन ईश्वर है, पृथिवी-पत्थर आदि से बनस्पतियों में उससे भी जीवों में स्थूल चैतन्य बनता है, प्रकृति मूक चेतन और जीव वाचाल चेतन है, इत्यादि का वहाँ उपपादन किया जाता है।

न्यायामृतकार के आक्षेपों का समाधान

न्यायामृतकार के कितने आक्षेपों का प्रसङ्ग से पहले ही समाधान किया गया है, अब भी संक्षेप से ऐसा समझा जाय। स्थिरता की प्रत्यभिज्ञा भ्रान्त वास्तव है, मन्द अधिकारी के अनुरोध से उसका उपपादन किया गया है, काल्पनिक सामान्य को लेकर अथवा वर्कले की रीति से स्वर्ग आदि का कार्यकारणभाव स्वप्न के कार्य-कारण-

भाव के ऐसा है। अथवा धर्म परमसूक्ष्म है, उसमें दृष्टि-सृष्टि नहीं मानते, बाध और बाध जागरण वस्तुओं का भेद करते हैं। अन्यून सत्ता वाला बाधक होता है उससे सभी प्रातिभासिक मानने पर भी बाध्य-बाधक होता है, और लघु चन्द्रिका की रीति से स्वतन्त्र बाध्य-बाधकभाव भी माना जाता है, दृष्टि के पहले शुक्ति के अभाव में भी अज्ञान रहने से रजत दृष्टि संभव है, हरएक सुषुप्ति में संसार का प्रलय होने पर भी विक्षेप का जनक अज्ञान रहने से फिर दृष्टि होगी, तथा अज्ञान न होने से मुक्त की फिर आवृत्ति नहीं होगी। सुषुप्ति में भी सूक्ष्मरूप से कारणरूप में संसार रहता है इसलिये फिर जागरण हो जायेगा। घड़े को देखता हूँ इसका विषय घट में विशेषण चाक्षुषाभेद है। जब ज्ञान और विषय भिन्न है तब चाक्षुष यह ज्ञान का विशेषण होता है, चाक्षुष ज्ञान का विषय घट होता है, इस वाद में ज्ञान और विषय अभिन्न हैं तब चाक्षुष घट विषय का विशेषण होता है।

गौरव-लाघव का दर्शन

सृष्टि दृष्टिवाद में जब विषय और ज्ञान भिन्न हैं, विषय पहले से स्थिर रहता है तब ज्ञान या दृष्टि होती है, उसमें गौरव और दृष्टि-सृष्टिवाद में लाघव दिखाया जाता है।

सृष्टि-दृष्टिवाद में जिसकी सृष्टि करनी रहती है उसको पहले समझकर सृष्टि होती है, इसलिये सृष्टि में स्रष्टव्य की आलोचना कारण है। दृष्टि-सृष्टिवाद में समज्ञ-रूप दृष्टि ही सृष्टि है, ऐसे कार्य-कारणभाव की जरूरत नहीं।

सृष्टि दृष्टि—स्थिर वस्तु हमेशा ब्रह्म में रहती है, हमेशा प्रत्यक्ष न हो इसके लिये आवरण माना जाता है, फिर आवरण भङ्ग का कारण खोजा जाता है।

दृष्टि सृष्टि—पहले से वस्तु ही नहीं, इसलिये उन सबों की आवश्यकता नहीं।

सृष्टि दृष्टि—स्थिर घट आदि में अनन्त संयोग आदि—दृष्टि-सृष्टि में—स्थिर वस्तु नहीं।

सृष्टि दृष्टि—पहले से विद्यमान वस्तु के साथ इन्द्रिय संयोग आदि की कारणता, दृष्टि-सृष्टि—पहले से विद्यमान वस्तु नहीं।

सृष्टि दृष्टि—प्रातिभासिक और व्यावहारिक दो प्रकार के पदार्थ, दोनों के भिन्न-भिन्न कारण, प्रत्येक को भिन्न-भिन्न कार्यों का कारण मानना। दृष्टि-सृष्टि में—एक ही प्रातिभासिक पदार्थ।

सृष्टि दृष्टि—ज्ञान और विषय दो हैं अथवा विषय स्थिर और ज्ञान अस्थिर है, किसी कार्य का विषय कारण किसी का उसका ज्ञान कारण है। दृष्टि सृष्टि—दोनों अस्थिर समान समय में रहने वाले हैं, ज्ञान और विषय का व्यभिचार नहीं, केवल विषय को कारण मानने से काम चल जायेगा। इति।



वाराणसेयसंस्कृत विश्वविद्यालय त्रैमासिकी सारस्वती सुषमा पत्रिका पञ्चदशं वर्षम् १–२–३–४ संयुक्ताङ्काः संवत् २०१६ प्रकाशनतिथिः श्रावण पूर्णिमा २०१६ संवत्।

शिवब्रह्माद्वयवादौ

काश्मीरस्य प्रत्यभिज्ञाया अद्वयं शिवाद्वयम्, शाङ्करवेदान्तस्य ब्रह्म ब्रह्माद्वयमिति प्रगीयतेऽत्र। तत्र प्रत्यभिज्ञादर्शनमुखेनैव कानिचित् तद्दर्शनतत्त्वान्युपगच्छता ब्रह्माद्वयेन संक्षेपतः साधर्म्यवैधर्म्ये निरूप्येते, तत्र च लेखकलेवरविवृद्धिभिया प्रायः प्रमाणवचनान्युपेक्षमाणेन वस्तुरूपाण्येव दर्शयित्वा समापयितुं प्रयतिष्यते। तत्र प्रथमं शिवतत्त्वमिदम्।

यद्यपीश्वरप्रत्यभिज्ञाविमर्शिनीटीकाभास्करीप्रभृतिभ्यः शिवशक्तिसामरस्यस्वरूपस्य सप्तत्रिंशत्तत्त्वान्तरता आयाति। तस्यैव च प्राथम्यमुचितम्, तथापि शिवशक्तिवर्णनाभ्यामेवावसेयवर्णनीयतया तस्य, प्रसिद्धषट्त्रिंशत्तत्त्वाभ्युपगमरीत्यैवेदमस्य प्राथम्यमवसेयम्।

(१) तत्र शिवः प्रकाशः स्वप्रकाशश्च। स्वप्रकाशत्वञ्च स्वभिन्नप्रकाशाविषयत्वम्। अतो विमर्शशक्त्या अहं विमर्शविषयोऽपि शक्तिशक्ति-

मतोरभेदन्यायेन स्वभिन्नप्रकाशाविषयत्वमक्षतम्। अत एवाहमंशग्राहक इति गीयते। शिवस्य आत्मस्वरूपस्याहमिति स्फूर्तिरस्ति सैव च विमर्शशक्तिरिति भावः।

एवमस्य पद्यप्रदर्शनेन माहात्म्यं स्तूयते यच्छाङ्करवेदान्तस्य यत् परमं शुद्धं ब्रह्म प्रकाशस्वरूपमेवाहमिति विमर्शशून्यं स्वात्मनोऽप्यज्ञमुपन्नप्रायं ततोऽप्यग्रे विमर्शशक्तिपथेन प्रत्यभिज्ञादृष्टिरञ्चतीति। शक्तिं विना निःसारं वस्तु जायते, अतः शक्तिं विना शिवोऽपि जडप्राय एव, शिवेन विना आश्रयहीना शक्तिरप्यकिञ्चिदेवेति वर्णनं विमर्शिनीटीकायामुपलभ्यते।

वेदान्तस्य ब्रह्म प्रकाशस्वरूपं स्वयंप्रकाशञ्च, आभ्यां शब्दाभ्यां शिवब्रह्मणोः साम्यगानम्, एवं जगदुपादानत्वविभुत्वनित्यत्वसर्वात्मत्वसजातीयद्वितीयराहित्यादिभिः समानता, शक्तिमत्त्वमपि साधर्म्यमेव, परं तत्तच्छब्दार्थविचारे विधर्मब्रह्मणा कः सधर्मा शिवो वान्यो वा साम्यं स्पृशेत्।

तथा हि—वेदान्तस्य ब्रह्म निर्धर्मकं प्रकाशस्वरूपमेव न स्वेन स्वाभिन्नेन परेण वा प्रकाश्यम्। स्वप्रकाशशब्दस्य स्वभिन्नः प्रकाशो नास्ति स्वयमेव प्रकाश इत्यर्थः। प्रकाश्यत्वं प्रकाशविषयत्वं वा जडत्वम्। ब्रह्मभिन्नं सकलं ब्रह्मप्रकाश्यत्वात् प्रकाश्यं जडस्वरूपम्, तच्छक्तिरशक्तिः स्वाभिन्नं भिन्नं वास्तु, समेषां जडतैव। तथा च प्रत्यभिज्ञाऽभिज्ञातौ शक्तिशिवावेतद्दर्शने जडस्वरूपावेव, अन्धसमुदायस्येवोभयोः सम्मिलितरूपस्य कुतः प्रकाशता ? सर्वस्य आन्ध्यप्रसङ्गः।

तद्दर्शनेऽपि शक्तिं विना शिवस्य, शिवं शक्तं विना शक्तेश्च निःसारता वर्णिता। एवं हि तत्स्फुटीक्रियताम्—विमर्शशक्तिः स्वयंप्रकाशा, अप्रकाशा वा ? तत्रापि प्रथमे शिवमपेक्षमाणा स्वयंप्रकाशा निरपेक्षमाणा वा ? तत्र प्रथमे स्वयमप्रकाशतैव सम्पन्ना। द्वितीये शिवं निरपेक्षमाणाऽपि सा सती प्रकाशस्वरूपा शिवं स्वप्रकाशेन समालिङ्गति तदा कथं शिवसापेक्षता तस्याः ? कीदृशी च परतन्त्रस्वभावतारूपशक्तिरूपता ? स्वयञ्चाप्रकाशस्वरूपा कथं शिवं प्रकाशतां नयेत ? अतः प्रथमविकल्पस्य द्वितीयकल्पोऽपि व्याख्यातः।

किञ्च, शक्तिशिवयोरभेदस्तादात्म्यमिव भेदसहिष्णुर्भेदासहिष्णुर्वा ? प्रथमे द्वैतगर्भं बिभ्रती इयमद्वैतभावना पारमार्थिकं द्वैतमेव प्रसूते, परप्रकाश-

तया शिवस्य जडतामेव पोषयेत्। न द्वितीयः सर्वथाऽभेदे शक्तिशक्तिमद्भावस्य कुत्राप्यक्लृप्तत्वात्, स्थिरस्य परिवर्तमानो धर्मः, नित्यस्य वानित्यो धर्मः शक्तिरूपतया व्यवह्रियते, सर्वथाऽभेदे शक्तिरूपताया अक्लृप्तता। स्वभाव एव शक्तिपदेन व्यपदिश्यत इति चेत् स्वस्य भावो धर्म इति चेत् सर्वथाऽभेदे धर्मधर्मिभावस्यादर्शनात्। स्वं भाव इति चेत्, तत्रापि कष्टम्, अहमिति विमर्शमात्रव्यक्तं शिवस्वभाव इत्यापत्त्या घटादिप्रकाशनार्थं प्रकाशान्तरस्यान्वेषणापत्तेः, घटप्रत्यक्षेऽहमिति विमर्श अननुभवात्। शक्तेः शिवात् पृथक् स्थित्यभावेन शक्तिरूपता स्वभावता वा शक्तेरिति तावतैवाभेदो वैयावहारिक इति चेत्, हन्त प्राप्तं, नैयायिकानामयुतसिद्धानामिव रामानुजदर्शनीयापृथक्सिद्धानामिव वस्तुतो स्वभावभिन्नानां वैयावहारिकं पारिभाषिकमद्वैतं ब्रह्माद्वयाद् दूरेऽपसर्पति। एवमहमिति विमर्शेऽपि बोध्यम्।

यद्यपि भामतीरीत्या अहमर्थः पूतिकुष्माण्डीकृतस्तस्याऽपि तत्प्रकाशे चिदंशस्तदधीनश्चित्प्रतिबिम्बो वोपयुज्यत इति पश्चाद्भाविन्या अहमर्थबुद्धेः शक्तिर्ब्रह्मण्यपि वर्तते, ततश्च अहमिति विमर्शशक्तस्य शिवस्य ब्रह्मणि सामान्यं वर्णयितुं शक्यते, तथापि विवेचने महावैधर्म्यपर्यवसायि सिध्यति।

तथा हि—वेदान्तिमतेऽहमर्थस्य जडत्वं मायिकत्वं मिथ्यात्वञ्च। प्रत्यभिज्ञामते च प्रकाशस्वभावत्वं सत्यत्वञ्च। अहमिति विमर्शं विना आदिकारणस्य स्वप्रकाशस्य शिवस्य न न्यूनतैव, अपि तु तदधीनप्रकाशत्ववर्णनया स्वयं जडत्वापादकमिति तु प्रागुक्तमेव।

(२) द्वितीयं तत्त्वं शक्तिनामकम्—विमर्शस्वरूपा, अस्या निष्कर्षविचारे प्रकाशरूपतायां पर्यवस्यति। पूर्णा अकृत्रिमा अहं स्फूर्तिः, एतद्वशादेव शिवस्याहमंशग्राहकता। तत्सर्वन्तु वर्णितालोचितप्रायम्। इयमेव शिवस्य सृष्टिस्थितिसंहारशक्तिः अस्या विश्वाकारस्फूर्तिः सृष्टिः, विश्वप्रकाशः स्थितिः, विश्वसंहरणं संहारः विमर्शसंकोचस्वरूपः एषैव चेतनस्य शिवस्य चैतन्यं स्वातन्त्र्यं कर्तृत्वविज्ञातृत्वे स्फुरता सारो हृदयं स्पन्दो वा गीयते।

एषा च वैदान्तिकेश्वरस्याविद्यामायादिशब्दवाच्यया शक्त्या विशेषतस्तुलनां बिभर्ति। मायैव परिणामपरम्परया अहमर्थं सूते, आवरणशक्त्या चाध्यासेन अहमिति चिदचिन्मिश्रणात्मकस्फूर्तिः, ईश्वराधिष्ठिताया अस्या एव विक्षेपशक्त्या विश्वाकारपरिणतिः सृष्टिः, परिणतकार्यरूपेणावस्थितिः स्थितिः। एवमेव संहरणमपि।

परिणामोपादानभूताया अस्या अनाद्यध्यासमूलमेव ईश्वरस्य सर्वोपादानत्वविवृतिः कर्तृत्वमैश्वर्यम्, ईश्वरस्य सारो हृदयं स्पन्दस्वभावो वा सर्वं वर्णयितुं प्रभूयते। मायां विना ईश्वरे न किमप्यैश्वर्यमित्यनया ईश्वरशिवयोः सम्यक् तोलनं जायते। ब्रह्मणा सह तुलनायास्तु परिहारो विहित एव।

परं जडस्वरूपाऽप्यधिष्ठानप्रकाशेनैव स्फुरति, अध्यस्ततया अधिष्ठानसाक्षात्कारेण निवर्तमाना बाध्या सत्यधिष्ठानस्य सर्वथाऽबाध्यमानत्वं पारमार्थिकमद्वैतं न विरुणद्धि, स्वयं बाध्यमाना स्वकार्यजगतो बाध्यमानत्वं द्योतयन्ती ब्रह्मातिरिक्तस्य सर्वस्य मिथ्यात्वं विशदयति।

विमर्शप्रकाशरूपा चेयं शिवशक्तिः शिवं प्रकाशयन्ती शिवस्य जडतामानयति, स्वयमबाध्यमानया स्वाश्रयस्यापि सत्तया द्वैतमापादयति, स्वकार्याण्यप्यबाध्यमानानि सृजन्ती नाना सत्यानि सम्पादयन्ती अद्वैतं दूरमपसारयति।

ननु सजातीयद्वितीयराहित्यमेवाद्वैतम्, वेदान्तिमते व्यावहारिकसतां नानात्वेऽपि परमार्थसत एकस्यैव सत्त्वाद् यथाऽद्वैतम्, तथा स्वप्रकाशकस्यैव शिवस्य सतः सर्वत्र स्फुरणाद् लाघवाच्चैकमेव सदिति कुतो नाद्वैतमिति वाच्यम्, विकल्पासहत्वात्, तथा हि—शक्तिशक्तिमत्त्वं वेदान्तिनामिव वैयावहारिकं पारमार्थिकं वा ? आद्ये शक्तेरपि बाध्यमानतया तत्कार्याणां सुतरां मिथ्यात्वाद् भवतु नामाद्वैतदर्शनशरणं शरणम्, केवलं प्रक्रियाभेदः। द्वितीये शक्तिशक्तिमत्त्वे पारमार्थिके द्वयोः सत्ताया अनिवारणात्। न च शक्तौ द्वितीयत्वं नास्तीति वाच्यम्, अस्य वचसः शक्तिर्नास्तीत्याकार एव परिणमनात्।

(३) तृतीयं सदाशिवतत्त्वम्—शिवस्य आन्तरनिमेषो भवति। ज्ञानमेवात्र दर्शने क्रियारूपतां धत्ते, क्रियाप्रादुर्भावस्य प्रागवस्थामान्तरनिमेषशब्दः परिचाययति, अत एव चलनस्य स्फुरणमिति पर्यायः। अत्रेदमंशोऽपि विषयांशप्रायः स्फुरति, परमहमिति चैतन्यांशस्फूर्त्या आच्छादित एव भवति। अस्यामवस्थायां बाह्यसत्तायाः स्फुरणात् सद्वाचकोऽस्ति सदाशिवे सच्छब्दो न तु कालद्योतकः।

(४) चतुर्थमीश्वरतत्त्वम् – शिवस्य बाह्यनिमेषाऽवस्थायां शिव एवेश्वरो व्यपदिश्यते, सदाशिवावस्थायां विषयाणां शक्तिरूपेणान्तःस्थान-

मीश्वरावस्थायान्तु स्फुटरूपेण। अस्यामवस्थायामिदमिदमिति विषयप्रधानो विमर्शः परब्रह्मांशेन चिदात्मना विभेदरहित एवेदमंशः स्फुरति।

संक्षेपत इत्थमद्वैतवेदान्ततुलामधिरोहति। सिसृक्षात्मकमायावृत्तिस्वरूपेक्षणोपाधिकः परमेश्वरः सदाशिवः, बहुभवनेक्षणोपाधिकश्चेश्वरोऽत्र गीयते। अन्यनाम्नाऽपि साम्यं प्रतिपादयितुं शक्यते। वैधर्म्यन्तु पारमार्थिकत्ववैयावहारिकत्वाभ्यां स्फुटमेव।

(५) शुद्धविद्यातत्त्वम्—अहमंशेदमंशयोः समानभावेन स्फूर्तिः, एतावत्पर्यन्तं शिवात्मतया सर्वत्र जगति विमर्शस्तिष्ठतीति विद्यापदेनोच्यते।

(६) षष्ठं मायातत्त्वम्—"कालादीनां तत्त्वानामविवेको माया" (३।३) इत्यादिशिवसूत्रसम्मतम् अविवेकवशाज्जडेष्वपि शिवात्मता न स्फुरति, अहमंशेदमंशयोः स्वातन्त्र्येण पृथगवभासः। द्वैतं स्फुटं भवति चैतन्यांशस्य क्रमशः सर्वानुस्यूतत्वसंकोचो जागर्ति। यथा शाङ्करमतेऽऽवरणशक्त्या ब्रह्मणः स्फुटतयाऽनवभासः, विक्षेपशक्त्या च नानाविधस्य सृष्टिः। तादृगेवेयं माया विद्यते।

एवं निष्कलो निरंशोऽपि भगवान् शिवः सर्वानुस्यूततायाः संकोचेन परिमितशक्तिसम्पन्नः सर्वकर्तृत्वं विसृज्य किञ्चित्कर्तृत्वं धत्ते। परिमितताऽऽपन्नः सर्ववस्तुसम्पर्काभावाच्छरीरेन्द्रियसम्बद्धानेव गृह्णन् सर्वज्ञतां विहाय किञ्चिज्ज्ञः सम्पद्यते; परिमिततया किञ्चिज्ज्ञतया च नित्यतृप्तेरभावात् सन्निकृष्टविषयानुरागी भवति, कालवशतया च परिच्छिद्यमानो नित्यतां निरुन्धे, परिमितशक्तितया च स्वातन्त्र्यविहीनो जायते। निरोधकानि च आवरणशक्तिरूपाणि कञ्चुकपदव्यपदिष्टानि कला-७ विद्या-८ राग-९ काल-१० नियति-११ रूपाणि सप्तमादारभ्यैकादशं यावत् पञ्च तत्त्वानि परिगण्यन्ते, ततश्च पुरुषो द्वादशतत्त्वमवतरति। स एव च जीवात्मा स्थूलजगति अहमंशश्चेतनः, तद्भिन्नाश्च सर्वे जडस्वरूपा इदमंशा विषयांशा वा त्रयोदशं प्रकृतितत्त्वम्। अग्रे च सांख्यानुसारी प्रायस्तत्त्वानामाविर्भावः।

प्राय एवमेव शब्दान्तरेण वर्ण्यमानं शाङ्करवेदान्तेऽपि। तूलाविद्याऽवच्छेदवशादन्तःकरणतादात्म्याध्यासाद्वा सर्वसम्बन्धाभावाद् यत्किञ्चित्कर्ता, ज्ञानेऽन्तःकरणवृत्तिपरतन्त्रतया सकलविषयसन्निकर्षाभावादल्पज्ञः, विषयलाभाभावेन तृप्तेरभावाद् रागवान्, शरीरेन्द्रियपरतन्त्रतया तेषां काला-

वच्छेदाच्चानित्यः, कर्मादिशक्तिनियन्त्रितश्च स्वातन्त्र्यविहीनो जीवश्चेतनो भवति।

यथा च वेदान्ते परिणामस्वभावा माया नानारूपतां धत्ते, ब्रह्माधिष्ठिताया मायायाः परिणामा अपि ब्रह्मण्यध्यस्ताः, अधिष्ठानाध्यस्तयोरभेदव्यवहार इदं रजतमिति भ्रमस्थले क्लृप्तः, अधिष्ठानसत्तया च स्फुरन्तो मायापरिणामाः कार्याणि सर्वं ब्रह्ममयं जगदिति रीत्या ब्रह्मरूपाण्येव, तथा प्रत्यभिज्ञादर्शनेऽप्यनन्तशक्तिसमष्टिरूपाया विमर्शशक्तेर्नानाकारपरिधानाद् विमर्शशक्तिमतोऽभिन्नस्य शिवस्यापि सर्वात्मकतया शिवाद्वैतं निर्बाधं सिध्यति। वेदान्तनये च मिथ्याभूतमायाकार्यतयाध्यस्ततया च मिथ्याभूतानां विकाराणां बाध्यमानतया स्वतःसिद्धं प्रकाशमात्रसारं ब्रह्माद्वयमवशिष्यते। त्रिकमते तु सत्या शक्त्या प्रसूतानामनध्यस्तानां विकाराणां सतामेव शक्त्यभिन्नशिवप्रसूतानां सतां शिवात्मकतया शिवाद्वयं निर्वहति। वेदान्ते नानात्वमसत्, शैवमते नानात्वमपि सत्। वेदान्ते नानावस्तूनि मिथ्याभूतानि ब्रह्मैव सत्, त्रिकतन्त्रे नाना वस्तूनि सन्ति सन्ति शिवात्मकानि, अत एव शिवाद्वैतम्।

परिणामवादे उपादानस्य विकारित्वम्, विवर्ते च विकाराणामविद्याकार्यतया मिथ्यात्वम्, अत्र स्वातन्त्र्यवाद उभयविलक्षणतयोपादानस्य शुद्धत्वं विकाराणामपि सत्यत्वम्। शिवस्येयं भगवती स्वातन्त्र्यशक्तिरतुलितमहिमा किं किं न कर्तुमकर्तञ्च समर्था येन काचिदनुपपत्तिः प्रसरेत्।

तथा हि—शिवस्येश्वरादिरूपतापन्नत्वं कादाचित्कं स्वाभाविकं वा ? आद्ये निरपेक्षं सापेक्षं वा ? तत्र निरपेक्षतायां मुक्तावप्यहङ्कारप्रभृतिपर्यन्तसर्जनात् कादाचित्कभोगापत्तेः, सापेक्षतायां सहकारिणः प्रक्षये शिवात्मककार्यस्य विनाशे शिवस्य विलयापत्तेः। स्वाभाविकत्वे शिवस्य सर्वदा भाववद् भोगसाधनानां विकाराणां सर्वदा भावात् किं कुयात् संहरणशक्तिः ? किन्तु लोकवत्तु लीलाकैवल्यमिति न्यायेन स्वातन्त्र्यशक्त्या कदाचित्सृष्टिः कदाचन चोपसंहरणम्, मुक्तानाञ्च न भोगः।

ईश्वरानुग्रहादेषा पुंसामद्वैतभावनेति रीत्यैव दीक्षोपेयस्य शक्तिपातापरनामकस्य शिवानुग्रहवशादेव सर्वत्राहमिति स्फूर्तिद्वारा शिवात्मसाक्षात्कारस्तेन च मुक्तिरिति।

प्रत्यभिज्ञोपयोगोऽपि वेदान्तदर्शनमनुहरति, शास्त्रेषु यः सर्वकर्ता सर्वज्ञः स्वतन्त्रः शिवः श्रुतः स एवाहमिति प्रत्यभिजानन् क्रमशो मनननिदिध्या-

सनसिद्धिद्वारा शिवात्मतां साक्षात्कृत्य मुच्यते। वेदान्तेऽपि तत्त्वमसि श्वेतकेतो ? इति महावाक्यं सदेव सोम्येदमग्र आसीदित्यादि श्रौतं सदात्मानं श्वेतकेत्वात्मतया ग्राहयति, गृहीतवाक्यार्थश्च श्वेतकेतुः स एवाहमित्येव आत्मानं भावयेत्। तथा च प्रत्यभिज्ञा न नूतना। अग्रे लक्षणया अखण्डार्थवर्णनं वेदान्तस्य तत्त्वरतु विशेषः, परं प्रत्यभिज्ञापर्यन्तं तु गृहीतमेव। इति विस्तरभिया संक्षेपतः संसूच्य विरमति।



वाराणसेयसंस्कृतविश्वविद्यालय त्रैमासिकी सारस्वतीसुषमा पत्रिका वर्ष १५ अङ्क १-२-३-४ संयुक्त प्रकाशनतिथि-श्रावण-पूर्णिमा संवत् २०१६

शिव और ब्रह्म का अद्वैतवाद

कश्मीर के प्रत्यभिज्ञादर्शन का अद्वैत शिवाद्वैत है, और शाङ्करवेदान्त का ब्रह्म ब्रह्माद्वैत यहां कहा जाता है, उसमें प्रत्यभिज्ञा दर्शन के मार्ग से ही कुछ उस दर्शन के तत्त्वों को लेते हुए ब्रह्माद्वैत के साथ संक्षेप से साधर्म्य तथा वैधर्म्य का निरूपण किया जाता है। और उसमें लेख शरीर के बढ़ने के भय से प्रायः प्रमाणवाक्यों की उपेक्षा करते हुए वस्तु स्वरूपों को ही दिखा कर समाप्ति का प्रयास किया जायेगा। यद्यपि ईश्वरप्रत्यभिज्ञा विमर्शिनी की टीका भास्करी आदि से शिवशक्तिसामरस्य स्वरूप एक सैंतीसवां ३७ तत्त्व आता है, और उसी को प्रथम बनाना उचित मालूम पड़ता है, तो भी शिव और शक्ति के वर्णन से ही करीब-करीब उस सामरस्य का भी वर्णन हो सकेगा, तथा प्रसिद्ध ३६ छत्तीस तत्त्व है उसको मानकर उसी रीति से ही उसका प्रथम मानना समझना चाहिये।

(१) उसमें शिवप्रकाश तथा स्वप्रकाश है, अपने से भिन्न प्रकाश का विषय न होना स्वप्रकाश है। यद्यपि विमर्शशक्ति के अहं विमर्श का विषय है तो भी वह

विमर्श शक्ति शिव की शक्ति है, शक्ति और शक्तिमान् में भेद नहीं होता, विमर्शशक्ति शिव से भिन्न नहीं है, इससे अपने से भिन्न प्रकाश का अविषय है। इसीलिये अहम् अंश का ग्राहक कहा जाता है, शिव के आत्मस्वरूप की अहम् ऐसी स्फूर्ति है, वही विमर्श शक्ति है।

श्लोक के द्वारा इसके माहात्म्य की ऐसी स्तुति की जाती है कि शाङ्करवेदान्त का परमशुद्धब्रह्म स्वप्रकाशस्वरूप अहम् विमर्श से शून्य है, अपने को भी नहीं जानने वाला प्रकाशक मणि के ऐसा प्रायः पत्थर है, विमर्श शक्ति के मार्ग से प्रत्यभिज्ञा दर्शन में 'मैं हूं' इत्यादि एक विलक्षण दृष्टि चलती है जिसको प्रत्यभिज्ञा कहते हैं। शक्ति के विना वस्तु निस्सार होता है इसलिये शक्ति के विना शिव जडप्राय हैं, शिव के विना आश्रय हीन शक्ति भी कुछ नहीं, इससे शक्ति सहित शिव परम आदि तत्व स्वप्रकाश सभी का प्रकाश है। ऐसा वर्णन विमर्शिनी टीका में मिलता है।

वेदान्त का ब्रह्म भी प्रकाश और स्वयंप्रकाश है, इन शब्दों से शिव और ब्रह्म का साम्य वर्णन है। इसी प्रकार जगत् का उपादानत्व विभुत्व नित्यत्व सभी का आत्मरूप होना दूसरा कोई उसके समान न होना शक्ति वाला होना, इत्यादि धर्मों से भी शिव और ब्रह्म का साधर्म्य समझना चाहिये। किन्तु सूक्ष्मदृष्टि से उन उन शब्दों के अर्थों का विचार करने पर विधर्म ब्रह्म के साथ सधर्म शिव या दूसरा भी कोई समानता को कैसे छू सकता है, धर्म शून्य के साथ धर्म वाले का साधर्म्य नहीं हो सकता, निर्धर्म का साधर्म्य भी कैसे।

जैसे कि —वेदान्त का ब्रह्म सर्वथा धर्मों से शून्य प्रकाश स्वरूप ही है, अपने से अथवा अपने भिन्न दूसरे प्रकाश से प्रकाश्य नहीं है, सर्वथा अविषय है, अपने से भिन्न प्रकाश नहीं है, स्वयं ही प्रकाश है ऐसा स्वप्रकाश शब्द का अर्थ है, प्रकाश्य होना अथवा प्रकाश का विषय होना जड़पना है, ब्रह्म से भिन्न सभी ब्रह्म प्रकाश से प्रकाश्य जड़ हैं, चाहे वे शक्ति हों अथवा अशक्ति हों, ब्रह्म से भिन्न हों या अभिन्न हों जड़ ही है। उस प्रकार वेदान्त दृष्टि से प्रत्यभिज्ञा दर्शन के प्रसिद्ध शिव और शक्ति जड़ ही है। शिव और शक्ति प्रत्येक जब जड़ हैं तब अन्धसमुदाय के ऐसा मिलित भी जड़ ही रहेंगे प्रकाश कैसे होंगे। इस प्रकार कोई प्रकाश न होने से सभी का आन्ध्य हो जायेगा।

प्रत्यभिज्ञा दर्शन में भी शक्ति के विना शिव की तथा शक्त शिव के विना शक्ति की निस्सारता कही ही गई है, इस प्रकार उसको और स्फुट करें—विमर्श शक्ति स्वयं-प्रकाश है अथवा अप्रकाश है, पहले पक्ष में और प्रश्न करें कि शिव की अपेक्षा करती हुई स्वयंप्रकाश है अथवा विना अपेक्षा से ? पहले पक्ष में स्वयम् अप्रकाश हो गई, दूसरे पक्ष में शिव की अपेक्षा के विना ही स्वयं प्रकाश सत् होती हुई अपने प्रकाश से शिवरूप को सजाती है तो उसकी शिव सापेक्षता कैसे कही जायेगी। और उसका कैसा परतन्त्र स्वभाव है जिससे वह शक्ति कहाये। प्रथम विकल्प के द्वितीय पक्ष में स्वयम् अप्रकाश रूप होती हुई शिव को प्रकाश कैसे करेगी।

और भी—शक्ति और शिव का अभेद कहते हैं, वह अभेद तादात्म्य के ऐसा भेद के साथ है अथवा भेद के विना है। प्रथम पक्ष में द्वैत गर्भ को धारण करती हुई यह अद्वैत भावना पारमार्थिक द्वैत को ही पैदा करती है, परप्रकाश सम्पादन द्वारा शिव की जड़ता को ही पोषे, दूसरा पक्ष भी संभव नहीं, सर्वथा अभेद में शक्ति और शक्तिमान् का भाव कहीं नहीं देखा जाता, स्थिर वस्तु का परिवर्तन होने वाला धर्म शक्ति कहा जाता है, अथवा नित्य का अनित्य धर्म शक्ति कहा जाता है। सर्वथा अभेद में शक्ति मानना सर्वथा नूतन होगा। स्वभाव का शक्ति शब्द से व्यवहार होता है ऐसा कहें तो अपना भाव अपना धर्म शक्ति हुई तो भी सर्वथा अभेद में धर्मधर्मी भाव नहीं होता, स्वयं होना स्वभाव कहें तो भी क्लिष्ट ही कल्पना होगी, अहम् ऐसे विमर्श मात्र अव्यक्त शिव स्वभाव की आपत्ति होगी, घट आदि वस्तुओं के प्रकाश के लिये दूसरे प्रकाश की खोज करना पड़े, घट के प्रत्यक्ष में अहम् विमर्श का अनुभव नहीं है। शक्ति शिव से अलग नहीं रहती इसलिये उसको शक्ति या स्वभाव कहते हैं। उसी से उसका अभेद व्यवहार भी है, ओ मिला, नैयायिकों के अयुत सिद्धों के ऐसा, रामानुज दर्शन के अपृथक् सिद्धों के ऐसा वास्तविक भिन्न स्वभाव वालों का व्यवहार के अनुसार पारि-भाषिक अद्वैत है, जो ब्रह्माद्वैत से दूर जाता है। इसी प्रकार अहम् इस विमर्श पर भी विचार करना चाहिये।

यद्यपि भामती में अहम् वस्तु पूतिकुष्माण्ड = सड़ा कोहड़ा किया गया है तौभी अहम् के प्रकाश में चिदंश या चित्प्रतिबिम्ब का उपयोग है ही, इसलिये पीछे होने वाली

अहम् बुद्धि की शक्ति वेदान्त के ब्रह्म में है, उसके द्वारा भी ब्रह्म में शिव की समानता हो सकती है, तो भी विचार करने पर अधिक वैधर्म्य का पर्यवसान होगा।

जैसे कि—वेदान्त में अहम् का अर्थ जड़-मायिक और मिथ्या है, प्रत्यभिज्ञा मत में प्रकाश स्वभाव और सत्य है, अहम् इस विमर्श के विना आदि कारण स्वप्रकाश शिव की केवल न्यूनता ही नहीं रहनी किन्तु उस विमर्श के अधीन प्रकाश वर्णन से स्वयं शिव में जड़ता की आपत्ति होती है, यह तो कहा ही गया है।

(२) दूसरा शक्ति नाम का तत्त्व—विमर्श स्वरूप है, निष्कर्ष के अनुसार विचार करने पर प्रकाशरूप में पर्यवसान होगा। पूर्ण अकृत्रिम अहम् स्फूर्ति है, इसी से शिव अहम् अंश का ग्राहक होता है, इन सबका प्रायः वर्णन और आलोचना हो चुकी है। यही शिव की सृष्टि-स्थिति-संहार शक्ति है। इस विमर्श शक्ति की विश्व आकार की स्फूर्ति सृष्टि है, विश्व का प्रकाश स्थिति है, विश्व के विमर्श का संकोच ही विश्व का संहार है, यही चेतन शिव का चैतन्य-स्वातन्त्र्य, कर्तृत्व-विज्ञातृत्व-स्फुरत्ता-सार-हृदय अथवा स्पन्द कही जाती है।

वेदान्त के ईश्वर की माया अविद्या आदि शब्दों से व्यवहृत शक्ति के साथ यह विमर्शशक्ति विशेष साम्य रखती है, माया ही परिणाम परम्परा से अहम् अर्थ को पैदा करती है, आवरण शक्ति से अध्यास से चित् अचित् के मिश्रण से अहम् यह स्फूर्ति है। ईश्वर स्फूर्ति है। ईश्वर में अधिष्ठित इस माया की विक्षेपशक्ति से माया का संसार-रूप से परिणाम सृष्टि है, बने कार्य रूप से रहना स्थिति है, इसी प्रकार संहार भी।

परिणामी उपादानभूत इस माया के अनादि अध्यास से ही ईश्वर के सर्वोपादानत्व का विवरण होता है, ईश्वर का ऐश्वर्य कर्तृत्व सार हृदय-स्पन्द स्वभाव सभी माया ही है ऐसा वर्णन कर सकते हैं। माया के विना ईश्वर में कोई ऐश्वर्य नहीं इस रीति से ईश्वर और शिव की अच्छी तुलना होती है। शुद्ध ब्रह्म के साथ शिव का वैषम्य कहा ही गया है।

लेकिन माया जड़ स्वरूप भी अधिष्ठान ब्रह्म प्रकाश से प्रकाशित होती है, माया ब्रह्म में अध्यस्त होने से अधिष्ठान साक्षात्कार से बाधित हुई निवृत्त होती हुई अधिष्ठान के सर्वथा अबाध्यमानत्व का, पारमार्थिकत्व का, अद्वैत का विरोध नहीं करती, स्वयं

बाधित होती हुई अपने कार्य जगत् के बाध्यमानत्व को सिद्ध करती है और ब्रह्म से भिन्न सभी के मिथ्यात्व को विशद करती है।

विमर्श प्रकाश स्वरूप यह शिवशक्ति शिव को प्रकाशित करती हुई शिव में जड़ता लाती है, स्वयं अबाधित होती हुई अपने आश्रय के सत् होने से द्वैत लाती है, अबाधित अपने कार्यों को बनाती है, अनेक सत्यों का सम्पादन करती हुई अद्वैत को दूर भगाती है।

शङ्का—दूसरा सजातीय नहीं होना ही अद्वैत है, वेदान्त में व्यवहार के सत् नाना होने पर भी परमार्थ सत् एक ही होने से जैसे अद्वैत है वैसे स्वप्रकाश एक ही शिव सत्य है, सभी जगह उसी का स्फुरण है, और लाघव से वही शिव ही एक सत् है, तब प्रत्यभिज्ञा दर्शन में अद्वैत कैसे नहीं है ?।

समाधान—विकल्प करके विचार करने पर वह ठीक नहीं मालूम पड़ता। जैसे कि—शक्ति और शक्तिमान् का भाव वेदान्तियों के ऐसा व्यवहार मात्र है अथवा परमार्थ है ?। पहले पक्ष में शक्ति भी बाधित होगी, उसके कार्य स्वयं मिथ्या हो जायेंगे, अद्वैत दर्शन घर ही शरण हो केवल कुछ प्रक्रियाओं का भेद है, दूसरे पक्ष में शक्ति और शक्तिमान् भाव पारमार्थिक होने से दोनों सत्य हो जायेंगे, द्वैत का वारण नहीं होगा। शक्ति दूसरी नहीं है। इसका इसी में पर्यवसान होगा कि शक्ति नहीं है।

(३) सदाशिव तत्त्व तीसरा है—शिव का आन्तर निमेष होता है, इस दर्शन में ज्ञान ही क्रिया रूप को धारण करता है, क्रिया प्रादुर्भाव के पहली अवस्था को आन्तर निमेष शब्द बनाता है, इसीलिये चलन स्फुरण आदि पर्याय हुए हैं। अहम् इदम् ऐसी विमर्श की अवस्था है, इसमें इदम् अंश प्रायः विषय अंश है, किन्तु अहम् चैतन्य अंश से आच्छादित ही रहता है, इस अवस्था में बाह्यसत्ता की भी स्फूर्ति होती है, सदा शिव शब्द में सत् शब्द सत्ता का बोधक है काल का बोधक नहीं।

(४) चौथा ईश्वर तत्त्व—जब शिव का बाह्यनिमेष होता है उस अवस्था में शिव ही ईश्वर कहा जाता है, सदा शिव अवस्थाओं में विषयों का सूक्ष्म रूप से स्थान है ईश्वर अवस्था में विषय स्फुट रूप से रहते हैं, इस अवस्था में विषय का प्राधान्य-

वाला इदम् इदम् यह विमर्श होता हं। लेकिन अहम् अंश चैतन्य से भेद रहित ही इदम् अंश विषय की स्फुर्ति होती है।

संक्षेप से इस प्रकार अद्वैत वेदान्त की तुलना को पाता है। सृष्टि करने की इच्छारूप माया की वृत्ति होती है, उसी को 'तदैक्षत' इत्यादि श्रुति सम्मत ईक्षण कहते हैं, उसी ईक्षण उपाधि वाला ईश्वर सदाशिव है, 'बहु स्यां प्रजायेय' इत्यादि श्रुति सम्मत बहुत होना प्रजा बनाना इत्यादि इच्छा ईक्षण रूप माया वृत्ति होती है, उस उपाधि वाला वेदान्त का ईश्वर प्रत्यभिज्ञा का महेश्वर है। दूसरे नामों से भी कुछ साम्य कहा जा सकता है, वेदान्त में ये सब मायिक व्यवहार के लिये है, प्रत्यभिज्ञा में पारमार्थिक हैं, इस प्रकार वैधर्म्य स्फुट है।

(५) शुद्ध विद्या तत्त्व पांचवाँ—अहम् चैतन्य और इदम् विषय अंश की जब तक समान रूप से स्फूर्ति होती है, तथा सभी विषयों में शिवरूपता का विमर्श रहता है, तब तक की अवस्था को विद्या पद से कहते हैं।

(६) छठा माया तत्त्व—कला आदि तत्त्वों का विवेक न होना माया है ऐसा ३।३ इत्यादि शिव सूत्रों का सम्मत है, अविवेक के कारण जड़ो में भी शिवस्वरूप की स्फूर्ति नहीं होती है। अहम् चैतन्य और इदम् विषय अंश विशेष रूप से पृथक् पृथक् मालूम पड़ने लगते हैं, द्वैत स्फुट हो जाता है, चैतन्य अंश की सभी में अभिव्याप्ति का क्रमशः संकोच होने लगता है, जैसे वेदान्त में आवरणशक्ति से ब्रह्म का स्फुट प्रकाश नहीं हो पाता, और विक्षेपशक्ति से अनेक प्रकार की सृष्टि होती है। वैसी ही यह माया है।

इसी प्रकार निष्कल निरंश भी भगवान् शिव सभीं में अभिव्याप्ति का संकोच होने पर छोटे तथा थोड़ी शक्ति वाले हो जाते हैं, सभी का कर्तृत्व छोड़कर कुछ कर्तृत्व को धारण करते हैं, छोटे होने से सभीं के साथ सम्पर्क न होने से सर्वज्ञता का संकोच होकर शरीर और इन्द्रियों से सम्बन्ध वालों का ही ज्ञान करते हुए अल्पज्ञ बन जाते हैं। छोटा तथा अल्पज्ञ होने पर नित्यतृप्ति का संकोच होने से समीपस्थ वस्तुओं का अनुरागी हो जाते हैं। काल के वश होने से काल से नापे जाने से उनकी नित्यता रुक जाती है, थोड़ी शक्ति होने से स्वातन्त्र्य चला जाता है, इन शिवशक्तियों को रोकने

वाले माया के आवरण शक्ति स्वरूप कञ्चुक पद से कहे जाते हैं, जैसे ७ कलाः ८ विद्या ९ राग १० काल ११ नियति है, सातवें से लेकर ११ ग्यारहवें तक ये पाँच ५ तत्त्व गिने जाते हैं। उसके बाद इन सब संकुचित सामग्रियों से परतत्त्व पुरुष उत्तरता है। वही जीव आत्मा है, स्थूल जगत् में अहम् अंश चेतन है, उससे भिन्न सभी जडस्वरूप अंश विषय हैं जो १३ तेरहवें प्रकृति तत्त्व में पड़ते हैं, आगे प्रायः सांख्य के अनुसार तत्त्वों का आविर्भाव है, विस्तार भय से उनका वर्णन छोड़ा जाता है।

प्रायः ऐसा ही शाङ्कर वेदान्त में भी है, किन्हीं शब्दों का हेर-फेर है, तूला अविद्या के अवच्छेद से अथवा अन्तःकरण के साथ चैतन्य के अध्यास से छोटा ईश्वर हो जाता है, तब सभी के साथ सम्बन्ध न होने से कुछ का कर्ता रह जाता है, ज्ञान में अन्तःकरण वृत्ति के परतन्त्र होने से सभी विषयों के साथ सन्निकर्ष नहीं हो पाता उससे अल्पज्ञ होता है, विषयों का लाभ न होने से तृप्ति नहीं हो पाती उससे राग वाला बनता है। शरीर-इन्द्रिय आदि में अध्यास होने से उनके अधीन होकर काल परिच्छेद से अनित्य जन्म-मरण वाला होता है, किये हुए कर्मों का जबरन भोग पाने से परतन्त्र जीव चेतन हो जाता है।

जैसे परिणाम स्वभाव वाली माया अनेक रूप को धारण करती हैं, ब्रह्म में अध्यस्त माया के परिणाम भी ब्रह्म में अध्यस्त हैं, अधिष्ठान और अध्यस्तों का अभेद व्यवहार शुक्ति में रजत भ्रम स्थल में क्लृप्त है, अधिष्ठान सत्ता से सत् माया के परिणाम कार्य भी 'सभी जगत् ब्रह्ममय है' इस रीति से ब्रह्मरूप ही हैं, वैसे प्रत्यभिज्ञा दर्शन में भी अनन्त शक्तियों की समष्टिरूप विमर्श शक्ति है, वह अनेक रूप को धारण करती है, उन अनेक रूपों के साथ शक्तिमान् शिव भी उस रूप होते हैं, सभी शिव रूप होने से शिव का अद्वैत निर्बाध होता है, वेदान्त में मिथ्याभूत माया का कार्य होने से और अध्यस्त होने से मिथ्याभूत विकारों का तथा माया का बाध होने पर स्वतःसिद्ध प्रकाश शरीर ब्रह्म अद्वैत बचता है, त्रिक मत में शक्ति सत्य उससे पैदा किये गये अध्यास-रहित विकार भी सत् रहते हैं, अनेक सत् रहते हैं, तो भी शिव रूप होने से शिवाद्वैत का निर्वाह होता है, वेदान्त में नाना होना असत् है, त्रिक मत में अनेक होना भी सत् है, वेदान्त में नाना वस्तु मिथ्या है, ब्रह्म ही सत् है, त्रिकमत में अनेक वस्तु शिव स्वरूप होने से सत्य हैं, इसीलिये शिवाद्वैत है।

परिणामवाद में उपादान विकारी हो जाता है, विवर्तवाद में विकार अविद्या का कार्य होने से मिथ्या हो जाते हैं, दोनों से विलक्षण यहाँ स्वातन्त्र्यवाद है, जिससे उपादान शुद्ध ही रहता है, तथा विकार भी सत्य रहते हैं, शिव की यह भगवती स्वातन्त्र्यशक्ति अतुलित महिमावाली क्या क्या नहीं कर सकती? जिससे कोई अनुपपत्ति आ सके।

जैसे कि—शिव का यह महेश्वर आदि रूप होना कभी-कभी होने वाला है या स्वाभाविक है?, पहले पक्ष में भी निरपेक्ष है या सापेक्ष है?, उसमें निरपेक्ष पक्ष में मुक्ति में भी कभी अहङ्कार आदि पर्यन्त की सृष्टि से भोग की आपत्ति होगी। सापेक्ष पक्ष में सहकारी का नाश होने पर शिवरूप कार्यों का नाश होने से शिव के नाश की भी आपत्ति होगी। स्वाभाविक होने पर शिव हमेशा रहने वाले हैं, भोग साधन विकार भी स्वाभाविक सर्वदा रहने वाले होंगे, तब संहरण शक्ति क्या करेगी? किन्तु 'लोक के ऐसी केवल लीला है' इस न्याय से स्वातन्त्र्य शक्ति से कभी सृष्टि, कभी संहार और मुक्तों का भोग न होना सभी का निर्वाह है।

'ईश्वर की कृपा से पुरुषों में यह अद्वैत भावना है' इत्यादि रीति से होने वाला शक्तिपात नाम का एक शिव का अनुग्रह होता है, उससे सभी जगह अहम् ऐसी स्फूर्ति होती है, उससे सभी में शिव स्वरूप का साक्षात्कार होता है, और उससे मुक्ति होती है।

प्रत्यभिज्ञा का उपयोग भी वेदान्त दर्शन के समान है। शास्त्रों में जो सभी का कर्ता सर्वज्ञ शिव स्वतन्त्र प्रसिद्ध है, वही मैं हूँ ऐसा पहचानता हुआ क्रमशः मनन-निदिध्यासन द्वारा अपने में शिवरूप का प्रत्यक्ष करके मुक्त होता है। वेदान्त में भी 'हे श्वेतकेतो तुम वही हो' यह महावाक्य 'हे सौम्य? यह सब पहले सत् ही था' इत्यादि श्रुतियों से सिद्ध सत् आत्मा को श्वेतकेतु की आत्मा बता देता है। श्वेतकेतु महावाक्य के अर्थ को लेकर वही मैं हूँ ऐसी अपनी आत्मा की भावना करता है। वही आत्मभावना प्रत्यभिज्ञा है नई नहीं है, उसके बाद लक्षणों से अखण्ड अर्थ का वर्णन आदि है वह तो वेदान्त का विशेष है, किन्तु प्रत्यभिज्ञा पर्यन्त तो ले ही लिया गया है, विस्तार भय से इतनी ही संक्षिप्त सूचना पर विराम है।

प्रयागस्थ संगमनीपत्रे २०२६ वैक्रमाब्दस्य चतुर्थाङ्के प्रकाशितः

द्वैताद्वैतिनो रहस्य-संवादः

[लेखोऽयं प्रायः श्रीमधुसूदनसरस्वतीमुनेर्देय इति मत्वा पठनीयस्तदीयेनैव गौरवेण मननीयं द्वैताद्वैतिनोः संवादं द्वारीकृत्य अद्वैतदर्शनसुधा पेया च। विस्तृतस्य कठिनस्य च तदीयग्रन्थस्य सारल्येन संक्षेपेण चोपस्थापने एव श्रमः। अत्र लिखितानि पद्यानि प्रमाणानि च प्रायस्तस्यैव महात्मनः। प्रारम्भिकेषु पद्येषु प्रथमद्वितीये तस्यैव मङ्गलाचरणम्। चत्वारि लेखकस्य योजितानि। तथापि चतुर्थे तेषामेव बहवः पदपदार्थाः। संवादरचनाकलाऽपि तस्यैव ग्रन्थे। केवलं स्फुटतासम्पादनाय मम कश्चित्प्रयासः।

अद्वैतरत्नरक्षणं नाम मधुसूदनमुनेर्ग्रन्थरत्नं महोज्ज्वलं समेषामद्वैतसिद्धान्तानां प्रौढप्रकाशकम् अध्ययनाध्यापनाभ्याम् अनुवादसरलव्याख्यानादिभिरचिरं प्रचरतु गम्भीरपाण्डित्योपेक्षा विरमतु प्रौढपाण्डित्यस्यानन्दसंदोहः समुल्लसतु चेति कामयमानस्य लेखकस्यायं प्रयासः इति।]

अद्वैतदर्शनस्य प्रख्यातपण्डितः परमहंसचक्रचूडामणिः श्रीमधुसूदनसरस्वती यतिर्मध्यमाम् अवस्थामुपगतः अद्वैतसिद्धिप्रभृतीन् अद्वैतदर्शनस्य प्रौढग्रन्थान् विरचय्य प्राप्तवैदुष्ययशाः पुराणोपपुराणमहाभारतादीनां कृतप्रणयनः श्रीकृष्णद्वैपायनव्यास इव नान्तस्तोषमापत्। व्यासस्य श्रीमद्भागवतप्रणीनीषेव अद्वैतरत्नरक्षणं ग्रन्थसर्गे निर्मित्सुस्तदुपयोगिनः पदपदार्थान् एव चिन्तयन् रात्रिन्दिवं यापयति स्म। एकदा पूतपवनसेवनसमीहया बङ्गीयनदीतीरे परिभ्रमन् तच्चिन्तादत्तचित्तः पद्यानि च तदीयानि सुमधुरं गायन्नासीत्। तदानीमेव मुनेर्व्यक्तित्वेन प्रभावितो व्रतस्य च श्रद्धालुस्तुरीयामवस्थामुपगतोऽध्यापनसमज्ञासमर्चितो द्वैतविद्याविवेकदृढः कश्चिज्जरन्नैयायिकस्तत्र समाजगाम। तिरोहित इव निश्शब्दमनुससार, स्वीयपादसञ्चारस्वनमपि संगोपयितुं प्रायतत। स्वयं विश्रब्धं प्रसरन्मुनेर्मन्दस्वरं पद्यगानं शृण्वन् मनोहरेण मधुरेण पाण्डित्यपूर्णेन च तेन मुमोहापि।

मुनिः—बृहदारण्यनिविष्टं विलुठितमाभीरवारनारीभिः ।
सत्यचिदानन्दघनं ब्रह्म नराकारसालम्बे ॥ १ ॥

बृहद् आरण्यं बृन्दावनादि बृहदारण्यकोपनिषच्च । आभीरवारनारीभिर्लुण्ठनादेव नराकारता । परित्राणाय साधूनामित्यादिप्रतिज्ञानुसारं तासां सत्कर्मणां नरशरीरप्रयोजकत्वात् ।

निर्जित्य प्रतिपक्षान् द्वैतधियो दुष्टतार्किकमन्यान् ।
अद्वैततत्त्वरत्नं रक्षितुमयमुद्यमः क्षमः स्यान्नः ॥ २ ॥

तार्किकत्वे दुष्टता च मनोवृत्तेरविषये स्वयंप्रकाशे आरोपरूपस्य तर्कस्य प्रसारणादिना ।

अद्वैतरत्नममलं जपमन्त्रजापं सेवस्व कल्पविटपं त्यज मोहजालम् ।
विद्याविमुक्तिसुखसन्ततिमाश्रयस्व मायाममेयरसनां नहि चालयस्व ।३।

कुतर्कगरलाकुलं भिषजितुं मनो दुर्धियाम्
मयेदमवधारितं विषविघाति रत्नं महत् ।
अनेन सकलापदो विघटयस्व यद्यद्भवेत्
सदा भज महेश्वरं सकललोकसाक्षिप्रभुम् ॥४॥

द्वैते नैकविधाः कुतर्का मनोवृत्तेः प्रसाराद्विषमिव चैतन्यं स्थगयन्ति, सुषुप्तौ समाधौ च या निर्मनस्कता तत्साक्षिणि शुद्धे चैतन्ये न दृष्टिर्याति द्वैतिनाम् । अद्वैतरत्नं च साक्षि ख्यापयत् कुतर्कम् अवरुणद्धि इति साक्षिविषविघातिपदाभ्यां सूच्यते ।

भजत मनुजा प्रीताश्चेतोमलस्य विशोधनं
हरिहरगलोरसो रत्नं भवद् भवभञ्जनम् ।
क्षिणुत मनसा द्वैतं तूर्णं निभालयताखिलं
हरिहरकृपासुधाशौचं समाचरतागलम् ॥५॥

आगलम् कण्ठं यावत् । भक्तिभावेन चेतो निर्मलं कृत्वा अद्वैतरत्नं निदिध्यासनीयम् इत्यभिप्रेतम् ।

ततः स्वमौनं रक्षितुमपारयन् नैयायिको द्वैती अनुसरन्नेव वक्ति—

संन्यस्तो वरयौवते विलुठितं तप्तः शिवं सुन्दरम् ।
स्वल्पज्ञः श्रुतिकोटिभिः स्तुतनतं सर्वप्रमास्वामिनम् ॥
जीवाद्भिन्नमजीवजीवरचनाचातुर्यचिन्तामणिम् ।
जानन्नद्वयमाजपन्न मनुषे मिथ्यावचस्त्वादृशाम् ॥ ६ ॥

संन्यासी सन् शृङ्गारिणं भगवन्तम्, स्वयं संसारदावानल-तापयुक् शिवं सुन्दरम्, स्वल्पज्ञः सर्वज्ञम्, अजीवजीवरचनानिपुणं जीवाद् भिन्नं परमेश्वरं जानन्नपि अद्वैतं जपन् त्वादृशां वचो मिथ्येति न मनुषे ? अपितु मनुष एव ।

इदं शृण्वन्नेव ससंभ्रमं मुनिः पश्चान्मुखः सम्मुखो जायते । द्वैती इदं सर्वं यदयमात्मेत्यादिश्रुतिरीश्वरं सर्वव्यापकं विभुं बोधयति, परमद्वैतिनः सर्वेषु ब्रह्मात्मतां साधयन्ति, तत एतावाननर्थो यत् सर्वदुःखहर्ता हरिर्दुःखात्मा नरक-भेदी च भगवान् नरकात्मा जायते ।

'आनन्दं ब्रह्मणो रूपं तच्च मोक्षे प्रतिष्ठितम्' श्रुतेरानन्दं न ब्रह्मणो रूपम्, यतो जीवात्मब्रह्मणो मोक्षे आनन्दरूपं न प्रतिष्ठितम् । चकारस्य हेत्वर्थत्वात् । मोक्षे यादृशं रूपं जीवात्मनस्तदेव तस्य वास्तविकं रूपं, मोक्षे आनन्दरूपाभावान्न आनन्दात्मा आत्मेति भावः । मोक्षे आनन्दस्वीकारे नित्योऽनित्यो वा आनन्द इति विकल्पापत्तिः । आद्ये संसारदशायामनुभव-प्रसङ्गात्, द्वितीये अनित्यानन्दरूपतया ब्रह्मणोऽप्यनित्यत्वापत्तेः । किन्तु अनित्यसुखाद्याश्रय इति निष्कर्षः ।

अद्वैती तु अकारप्रश्लेषं परिहृत्य आनन्दं ब्रह्मणो रूपं तच्च मोक्षे प्रतिष्ठितमिति व्याख्याति । ततोऽङ्गुलीङ्गितेन नैयायिकमुपवेशयन् मुनिस्तत्रैव स्थण्डिले उपविश्य ब्रूते—

अभेदान्वयोपयोगिनि समानविभक्तिकस्थले नीलकमलादौ यथा सामानाधिकरण्यं तथा क्वचिद्बाधायामपि सामानाधिकरण्यम्, यथा मन्दान्धकारे सायंकाले उपग्रामटीकम् प्रचलतः पादस्याधस्तादेका रज्जुरागता, रज्जुरपि एतादृशी येन एकस्मिन् भागे पादपीडिते अपरभाग उत्तिष्ठेत् पादस्योपरि स्पृशेच्च, एतादृशघटनया सर्पो निश्चितो झटिति पादं प्रक्षिप्य भीतो गृहे समायातोऽन्यान् घटनामश्रावयत् तत्र गन्तुमवारयच्च ।

स्फीतालोके प्रातः कौतुकेन कार्यान्तरवशेन वा तत्र गतस्तथैव रज्जुं दृष्ट्वा सर्पो रज्जुरितिश्रूयते, तत्र नीलकमलयोरिव सामानाधिकरण्यं नाभेदान्वयोपयोगि, घटपटयोरिव, तादृशसामानाधिकरण्यासंभवात्, किन्तु बाधायाम्, रज्जुज्ञानात् सर्पस्य बाध इति भावः। तथैव इदं सर्वं यदयमात्मेत्यादौ सर्वस्य दृश्यस्य वास्तविकी एकात्मता न संभवति किन्तु आत्मरूपाधिष्ठानज्ञानात् प्रागनेकरूपेण प्रतीयमानं सर्वम् आत्मज्ञानानन्तरं कारणाविद्याविनाशेन विनाशे आत्मैवावशिष्यते। यथा सर्पो रज्जुरित्यत्र एकवस्तु एव वाक्यार्थस्तथाऽस्याः श्रुतेरेक आत्मैव वाक्यार्थः। एवम् एकं ब्रह्मात्मानं सत्यं स्वीकुर्वतः श्रुतीनां समन्वये न बाधा।

यथा खण्डनखण्डखाद्यकार आह—

एकं ब्रह्मास्त्रमादाय नान्यं गणयतः क्वचित्।
आस्ते न धीरवीरस्य भङ्गः संगरकेलिषु॥ १॥

क्वचिदपि किञ्चिदन्यत् सत्यं न मन्यमानस्य धीरस्य क्वचित् पराजयो नास्ति, इत्यर्थः।

भवान् आस्तिको दार्शनिकः, श्रुतिसिद्धोऽर्थोऽवश्यं भवता ग्राह्यः। अन्यथा सौगत इव श्रीमतामपि खण्डनकारस्य खड्गेनैव समादरो युज्येत, इदं युक्तं यदुपरि दत्तस्य बाधासामानाधिकरण्यस्य सन्नुपपादनाय आत्मनः सत्यतायां प्रपञ्चस्य बाधे च श्रुतितात्पर्यं दृढीकर्तुं प्रयतनीयं तदैव 'इदं सर्वं यदयमात्मा' इत्यादि श्रुतेरर्थो दृढीकृतः स्यात्। निम्नलिखिताश्च श्रुतयः आत्मनः सत्यतां ग्राहयन्ति—

'तत्सत्यं स आत्मा' 'सत्यस्य सत्यम्' 'अस्तीत्येवोपलब्धव्यः' एवमेव प्रपञ्चस्य बाधेऽपि श्रुतयः-'नेति नेति' 'नेह नानास्ति किञ्चन' 'अतोऽन्यदार्तम्' 'सलिल एको द्रष्टाऽद्वैतो भवति' एवमद्वैतभावनां दृढीकुरु। तद्विपरीतभावनां परित्यज। यथा युक्तमेव खण्डनकारो वक्ति—

धीधनाः! बाधनायास्यास्तदा प्रज्ञां प्रयच्छथ।
क्षेप्तुं चिन्तामणिमब्धौ पाणिलब्धं यदीच्छथ॥

आत्मा ब्रह्म आनन्द इति श्रुत्यर्थदार्ढ्याय निम्नलिखिताः श्रुतीः सम्यगनुसन्धाय 'आनन्दं ब्रह्मणो रूपम्' इति श्रुतिं व्याख्याहि। 'आनन्दादेव खल्विमानि भूतानि जायन्ते, आनन्देन जातानि जीवन्ति, आनन्दो

ब्रह्मेति व्यजानात् 'को ह्येवान्यात् कः प्राण्यात् यदेष आकाश आनन्दो न स्यात्' 'एतस्यैवानन्दस्यान्यानि भूतानि मात्रामुपजीवन्ति' इत्यादयः शतशः श्रुतय आनन्दरूपे ब्रह्मणि जन्मस्थिती बोधयन्ति। तथा जगति य आनन्दांशः प्रतीयते स सर्वो ब्रह्मैवेति घोषयन्ति च। तदा तादृशश्रुतीनाम् आनन्द-भिन्नार्थकत्व-वर्णनं भवतां न समीचीनम्। आकारप्रश्लेषकाठिन्यं व्यर्थमेव। अविद्यानिवृत्तिर्हि आनन्दब्रह्मणोऽभिव्यञ्जिका। तत्त्वज्ञानाच्चाविद्या-निवृत्तिः, संसारदशायां यावत्तत्त्वज्ञानं नोदियात् तावत् नाभिव्यज्यते ब्रह्मा-नन्दः, मोहवशश्च जीवः क्षुद्रसुख-साधनेषु प्रवर्तते, मोहे निवृत्ते न चेत् प्रवृत्ति-रिष्यत एव तथा। अनित्यज्ञानसुखयोः प्रत्यक्षमभिमन्यसे चेदभिमन्यस्व, परे आत्मानः परमात्मा वा न भवत्प्रत्यक्षाः, ते च श्रुत्यनुसारं ज्ञानासुखात्मन इति कथं न स्वीकरोषि। आस्तिकस्य श्रीमतः श्रुतिसिद्धेऽर्थे एतावान् विद्वेषः कुतः? यत्र भवतः प्रत्यक्षं न बाधकं तत्र परात्मनि परमात्मनि च ज्ञानसुखात्म-बोधिका श्रुतिः स्थानमवाप्य चरितार्था सर्वत्र प्रसरन्ती त्वयि अपि कृपाकटाक्षं प्रक्षेप्स्यति। प्रायः प्रत्यक्षेषु प्रमादो विपर्ययो वा जायते, अतो भवान् स्वं ज्ञानसुखोत्पादप्रत्यक्षं परीक्षताम्। सर्वदा अनित्यव्यक्तिसमवेता जातिर्नित्यैव, व्यक्तेरुत्पादविनाशौ न स्पृशति जातिः। तथैव ज्ञानसुखयोरुत्पादविनाश-प्रत्यक्षमपि परिचिन्तय। यत्र ज्ञानसुखे उत्पादविनाशशालिनी प्रत्यक्षीक्रियेते तत्रान्यत् किमपि उत्पन्नविनाशशीलमस्ति न वा? अस्ति चेद्वृत्तिः सन्निकर्षो वा तदा तद्गतावेवोत्पादविनाशौ ज्ञानसुखगतौ प्रतिभात इति कथं न मन्यसे? यथा प्रतीयमानावुत्पादविनाशौ व्यक्तेः शिरसि सम्पात्य नित्यां जातिमुपासे तथा वृत्तिसन्निकर्षाभ्यामुत्पादविनाशौ वितीर्य श्रुतिसम्मतां ज्ञानसुखादेर्नित्यतां कथं विद्वेक्षि। लाघव-गौरव-प्रभृतितर्का यावन्तो जाति-व्यक्तिस्थले स्फुरन्ति ते सर्वे योज्यन्तां श्रुत्यनुरोधाय। निर्णय कस्योत्पाद-विनाशौ? न शक्ष्यतिः प्रत्यक्षमेतन्निर्णेतुमिति वदसि चेत् नूनं भ्रान्तो जातः। हन्त कष्टञ्च, चिरसेवितं तव श्रुत्यर्थसंकोचाय प्रत्यक्षं निर्णयनिकषे गलितं कोऽवशिष्यते निर्णयाय तवोपायः? वैदिकतया वेदबाधितमनुमानन्तु प्रमाणं ग्रहीतुं नोत्सहेथाः। संशयात्मा विनश्यतीति भिया निर्णयाभिलाषस्तु न हातुं शक्यते। श्रुतिमेव शरणं गच्छ, ज्ञानसुखस्वरूपमात्मानमवगत्य निश्चिन्तो भव।

द्वैती नैयायिकः—सत्यं श्रुतिः प्रमाणम्, तथापि कथं निवारणीयो भेदवारणः? येना द्वैतं प्रतिष्ठेत्, मोक्षसाधनं कीदृशं तत्त्वज्ञानं यदविद्यां निवर्त्य अद्वैतं प्रतिष्ठापयेत्? मोक्षसाधनञ्च तत्त्वज्ञानं ब्रह्मभिन्नं ब्रह्म-

स्वरूपं वा ? यदि ब्रह्मभिन्नं तदा ब्रह्मणो भिन्नस्य तत्त्वज्ञानस्य द्वितीयतया द्वैतापत्तिः । ब्रह्मरूपञ्चेत् सर्वदा वर्तमानं तत्त्वज्ञानं संसारदशायां साम्प्रतमपि मुक्तिं जनयेत्, अद्वैतसिद्धिर्नाम वस्त्वपि ब्रह्मभिन्नञ्चेत् काममन्यं द्वैतमुपमर्दयतु परं स्वयं सत्यं ब्रह्मभिन्नतया वर्तमानं द्वैतं पालयेदेव ।

अद्वैती यतिः— यावदविद्या तावद्भेदविलास एव, यदा शुद्धब्रह्माकारा अन्तःकरणस्य प्रत्यक्षवृत्तिरुदेष्यति या अधिष्ठानब्रह्मणः साक्षात्कारस्तदा अविद्या निवर्तेत । यद्यपि जडान्तःकरणस्य वृत्तिर्जडा परं तत्प्रतिबिम्बितं चैतन्यं प्रकाशः । अविद्यातमसोऽवश्यमेव निवर्तकम् । तादृशी वृत्तिः सकार्यामविद्यां निवर्तयन्ती स्वयमपि दग्धेन्धनदहनवत् निवर्तते नावशिष्यते येन द्वैतमापादयेत् । सैव च तत्त्वज्ञानम्, तथा च न तदादाय द्वैतजीवनम् । 'द्वितीयाद् वै भयं भवति' इत्यादिश्रुतयः द्वैतज्ञानं मुक्तिविरोधीति ख्यापयन्ति अतोऽद्वैते श्रद्धा कार्या । एवं वेदान्तवाक्यजन्या निर्विकल्पकप्रत्यक्षरूपा ब्रह्माकारा वृत्तिस्तत्त्वज्ञानं मोक्षसाधनम् । तथाऽद्वैतश्रुतिषु प्रामाण्ये स्थिरे भेदवारणो वारित एव भवति । उक्तमपि—

प्रामाणिको निषेधश्चेद् भेदोऽप्रामाणिकस्ततः ।
भेदस्यापि निषिद्धत्वाच्छ्रुतिभङ्गोऽन्यथा भवेत् ॥ १ ॥

अद्वैतसिद्धिर्वा अद्वैतश्रुतिः या काचिद् वा ब्रह्मभिन्ना श्रुत्या निषिध्यते, ब्रह्मभिन्नं न किमपि सत्यं भवति, अपितु सर्वं मिथ्यैव । अद्वैतश्रुतयो द्वैतं निषेधन्त्यो न स्वं रक्षन्ति अन्यथा तद्विषया अपि सत्या आपतेयुः । अतो न कथमपि अद्वैतव्याघातः । अत एवोक्तम्—

अद्वैतसिद्धिरद्वैतं न विहन्ति कथञ्चन ।
सत्यत्वाद्धन्ति चेन्नैवं द्वैतमात्रनिषेधतः ॥ १ ॥
आत्माऽभेदमजानानाः स्वयं सिद्धं मुमुक्षवः ।
माभूवन्नफलायासाः इत्यभेदो निरूपितः ॥ १ ॥

अतोऽभेदनिरूपणमावश्यकम् ।

अत्रैव प्रसङ्गे भूयान् समयो व्यतीतः । द्वितीयदिवसस्य समयो निर्णीतः । द्वितीये च दिवसे संगतः—

द्वैती—यद्यपि भवान् दयालुः सम्यङ्न्यरूपयदद्वैतरत्नम् तथापि न मम हृदि प्रकाशते किं कुर्याम् ?

अद्वैती—वृद्धोक्ष ! शृण वज्रहृदयोऽसि। श्रीमतां श्रद्धास्पदमाचार्यं उदयनो न्यायकुसुमाञ्जलौ ब्रूते—

इत्येवं श्रुतिनीतिसम्प्लवजलैर्भूयोभिराक्षालिते
येषां नास्पदमादधाति हृदये ते शैलसाराशयाः।
किन्तु प्रस्तुतविप्रतीपविधयाप्युच्चैर्भवच्चिन्तकाः
काले कारुणिकस्त्वयैव कृपया ते तारणीया नराः ॥ १ ॥

अत्र पद्ये येषां हृदयेऽद्वैतरत्नं नास्पदं कुरुते ते शैलसारहृदया इत्युक्तम्।

द्वैती—वृद्धोक्षशब्देन किमाक्षिपसि ? किं तव हृदये अद्वैतरत्नं प्रकाशते।

अद्वैती—अतिमूढस्त्वमिव नाहमस्मि, यथा तवैव आचार्य उदयनो ब्रूते-

अस्माकन्तु निसर्गसुन्दर ! चिराच्चेतो निमग्नं त्वयी-
त्यद्धाऽऽनन्दनिधे ! तथापि तव तन्नाद्यापि सन्दृश्यते।
तन्नाथ ! त्वरितं विधेहि करुणां येन त्वयैकात्मताम्
याते चेतसि नाप्नुयाम शतशो याम्याः पुनर्यातनाः ॥ १ ॥

अत्र निसर्गसुन्दरत्वे आनन्दनिधित्वं हेतुः। यत आनन्दनिधिस्ततो निसर्गसुन्दरः। आनन्दरूपतां विना निसर्गसुन्दरता नोपपद्यते, ईश्वरे न सुखम्, सुखव्यवहारे तु सुखपदं दुःखाभावे उपचरितमिति भवादृशां नैयायिकानां वचनानि स्वाचार्योक्तिमपि विरुन्धन्ति। ईश्वरस्य सुखरूपत्वन्तु वेदानुमोदितम्।

द्वैती—तथापि मम चित्ते अद्वैतरत्नं नायाति।

अद्वैती—हे ब्रह्मबन्धो ? शृणु ब्रह्मविद्वेषपापेन दूषितमना असि।

द्वैती—हे ब्रह्मन् ! अस्मिन्नद्वैतवर्त्मनि यथा मम मनो रमतां तथा मामुपदिशतु।

अद्वैती—वत्स ! शृणु, ईश्वरमुपास्व । यथोच्यते—

ईश्वरानुग्रहादेषा पुंसामद्वैतवासना ।
महाभयकृतत्राणा द्वित्राणां यदि जायते ॥
मन्मना भव मद्भक्तो मद्याजी मां नमस्कुरु ।
मामेवैष्यसि युक्त्वैवमात्मानं मत्परायणः ॥ (गीता)

द्वैती—हे ब्रह्मन् ? वत्स, एवं कथं संबोधयसि ? वृद्धोऽस्मि ।

अद्वैती—तेन किम् ?

न तेन स्थविरो भवति येनास्य पलितं शिरः ।
यो वै युवाप्यधीयानस्तं देवाः स्थविरं विदुः ॥

द्वैती—ब्रह्मन् ! विषयेषु मुग्धं मनः, न सर्वदा सर्वेश्वरमुपासितुं शक्यते ।

अद्वैती—अरे बालिश ! विषयेषु दोषं पश्य । यथाहि ज्ञानसाधनानि—

अमानित्वमदम्भित्वमहिंसा क्षान्तिरार्जवम् ।
आचार्योपासनं शौचं स्थैर्यमात्मविनिग्रहः ॥
इन्द्रियार्थेषु वैराग्यमनहङ्कार एव च ।
जन्ममृत्युजराव्याधिदुःखदोषानुदर्शनम् ॥
असक्तिरनभिष्वङ्गः पुत्रदारगृहादिषु ।
नित्यञ्च समचित्तत्वमिष्टानिष्टोपपत्तिषु ॥
मयि चानन्ययोगेन भक्तिरव्यभिचारिणी ।
विविक्तदेशसेवित्वमरतिर्जनसंसदि ॥
अध्यात्मज्ञाननित्यत्वं तत्त्वज्ञानार्थदर्शनम् ।
एतज्ज्ञानमिति प्रोक्तमज्ञानं यदतोऽन्यथा ॥

एतानि ज्ञानसाधनानि विपरीतानीव यावन्ति अज्ञानप्रायाणि । यस्यैतानि साधनानि तस्य मुक्तिसाधनं तत्त्वज्ञानं सुलभम् ।

द्वैती—हे ब्रह्मन् ? एषु एकोऽप्युपायो मम पार्श्वे नास्ति, इतोऽपि सरलतरमुपायं कृपया वर्णयतु ।

अद्वैती— तर्हि सततं विष्णुं स्मर, उक्तमपि तथा—

स्मर्तव्यः सततं विष्णुर्विस्मर्तव्यो न जातुचित् ।
सर्वे विधिनिषेधाः स्युरेतयोरेव किङ्कराः ॥
चिन्त्यमानः समस्तानां क्लेशानां हानिदो हि यः ।
समुत्सृज्याखिलं चिन्त्यः सोऽच्युतः किं न चिन्त्यते ? ॥

एवं रीत्या सततविष्णुस्मरणेन भवतश्चित्तशुद्धिर्भविष्यति तथा पूर्वोक्तानि सर्वाणि ज्ञानसाधनानि भवन्तमुपस्थास्यन्ति ।

द्वैती—भगवन् ! सर्वदा भगवन्नामकीर्तनेऽपि असमर्थः, ततोऽप्युपायान्तरं वद । अद्वैती - शृणु वत्स ! यावन्ति लौकिकवेदिककर्माणि तानि सर्वाणि भगवति वासुदेवे समर्पय । एवमेवोक्तम्—

सर्वकर्माण्यपि सदा कुर्वाणो मद्व्यपाश्रयः ।
मत्प्रसादात् परां शान्तिमचिरेणाधिगच्छति ॥
यत् करोषि यदश्नासि यज्जुहोषि ददासि यत् ।
यत् तपस्यसि कौन्तेय तत्कुरुष्व मदर्पणम् ॥

द्वैती—एषां कर्मणामैहिकं पारलौकिकं वा यत्सुन्दरं फलं ततो विक्षिप्तं चेतः, तेषां कामना तीव्रतरा, अतः फलकामनां विना कर्मणि नोत्साहः ।

अद्वैती—अरे निश्चितमुपरात्मासि ।

द्वैती—हे भगवन् ! किं भवतां मते अनेके आत्मानो येन माम् उपरात्मना सम्बोधयसि ?

अद्वैती—शृणु वत्स ? एकं ब्रह्म देशेन कालेन वस्तुनाथ अपरिच्छेद्यमिति वस्तुतः, तथाऽपि अनादिदुरुच्छेद्यया अविद्यया उपाध्या तत्प्रयुक्तैरन्यैश्च परिच्छिन्नमेकं ब्रह्म अनेकमिव प्रतीयते व्यवह्रियते च । तादृशाविद्याऽवस्थायां भवानुपरात्मा उक्तः ।

द्वैती—भगवन् ! तथापि मां नोपेक्षस्व, समेषां क्रमशो मुक्तिः संभवतीति भवान् मनुते । सर्वे संसारिणो मोक्षाधिकारिणः, अतोऽहमपि

अधिकारी। ममात्माऽपि सर्वदाऽवतिष्ठते। ममाऽपि कदाचन शमदमादि-साधनसम्पत्त्यो मिलेयुः।

अद्वैती—शृणु वत्स ? फलकामनां परित्यज्य कर्म कुर्वन् परमेश्वरार्पणं विधेहि। कर्मणां फलेषु विनाशित्वादिदोषभावना फलकामनामवश्यं शिथिलां विधास्यति, यथोच्यते –

तद् यथेह कर्मचितो लोकः क्षीयते एवमेवामुत्र पुण्यचितो लोकः क्षीयते' इति।

एवं रीत्या तदानीन्तनं वार्तालापं समाप्य बहुषु दिनेषु स्वीयां भावनाञ्च दृढां विधाय नैयायिको द्वैती स्वामिनां समीपमाजगाम द्वैती उवाच च ब्रह्मन्! इदानीमहं श्रीमतामुपदेशानुसरणश्रद्धायां समर्थः। मम चेतसि विषयदोषा जागृताः, यथा अस्मिन् संसारारण्ये दुःखदुर्दिनानि बहूनि, विद्युतो विद्योतनमिव सुखस्य मात्रा अल्पीयसी। एवम् मम विवेकः समुदैत। कृतानि करिष्यमाणानि च सर्वाणि कर्माणि परमगुरवे परमेश्वराय समर्पितवानस्मि। शुद्धं ममान्तःकरणम् भगवन्? अतः परं किं करवाणि भवानुपदिशतु।

अद्वैती—शृण वत्स? गुरुं शरणं गच्छ। शास्त्रमुपदिशति 'परीक्ष्य लोकान् कर्मचितान् ब्राह्मणो निर्वेदमायात् नास्त्यकृतः कृतेन' 'तद्विज्ञानार्थं स गुरुमेवाभिगच्छेत् समित्पाणिः श्रोत्रियं ब्रह्मनिष्ठम्' कृतेन कर्मणा अकृतो नित्यो मोक्षो नास्तीत्यर्थः। इदमप्यवधेयं यत् सिद्धं मोक्षवस्तु तत्त्वज्ञानेनाभिव्यज्यते। मोक्ष उत्पाद्य इति वेदविरुद्धम्।

द्वैती—एतल्लक्षणलक्षितो गुरुर्भवानेव। अतः शरणागतं भवदावानलजर्जरहृदयं मां विद्यार्थिनं साधु अनुशास्तु। येनात्यन्तिकैकान्तदुःखध्वंसोपलक्षितं निःसीमानन्दमवाप्य कृतार्थो भवेयम्।

अद्वैती गुरुः—शृणु, तत् त्वमसि, सर्वोपाधिविनिर्मुक्तस्त्वम् सृष्टिस्थितिलयकारणं सच्चिदानन्दस्वरूपमसि। इदं श्रद्धेहि।

द्वैती शिष्यः—अत्र तत्, त्वम्, असि पदानां कोऽर्थः ?।

गुरुः—अद्वितीयं सत्, चिद् आनन्दस्वरूपं ब्रह्म तच्छब्दस्यार्थः अहमिति प्रतीतौ भासमानः शरीरेन्द्रियादिभिन्नो नैयायिकैस्तादृशैः सुखादिगुणवत्त्वेन गृहीतो जीवात्मा त्वंपदस्यार्थः। द्वयोः पदार्थयोरभेद ऐक्यं वा वाक्यार्थः, वाक्यार्थोऽयं सार्वकालिक इति असिपदेन सूच्यते। तथा चोक्तम्—'त्वं प्रत्यगव्यवहितं तव सुप्रसिद्धं ब्रह्माद्वितीयमुदितं तदस्यजस्रम्' त्वंपदस्य

तव साक्षात् प्रसिद्ध अन्तरात्मा, तच्छब्दस्य अद्वितीयं ब्रह्म, असिपदस्य सर्वदा अर्थ इति तदर्थः ।

द्वैती शिष्यः—भगवन् ! कथमेतत् कथनं युज्यते ? ब्रह्माद्वितीयं नास्ति संसारिजीवस्तु तद्विपरीतः, अनयोरभेदो बाधितः, बाधाभावरूपयोग्यताया अभावात् कथं गवाश्वयोरिव बोधः संभवति ?

अद्वैती गुरुः—वत्स ! 'सोऽयं देवदत्तः' इत्यादिप्रत्यभिज्ञास्थले यथा अखण्डैकव्यक्तेर्भानं तथा तत्त्वमसीत्यत्रापि बोद्धुं यतस्व ।

शिष्यो द्वैती—सोऽयं देवदत्त इत्यत्र अभेदबोधेऽपि सखण्ड एव एष वाक्यार्थः प्रतिभाति तत्त्वमसीत्यत्र अखण्डबोधः कथं मन्ये ?

गुरुः—वत्स ! अवधेहि, अखण्डसखण्डवस्तुनो भेदे तावन्न पत, सोऽयं देवदत्त इति वाक्यार्थबोधः कीदृशयोः भ्रमसंशययोर्निवारक इति चिन्तय अयं स न देवदत्तः इति भ्रमस्य अयं देवदत्तः स न वेति संशयस्य च निवारकतया इष्यते सोऽयं देवदत्त इत्यस्य बोधः । भ्रमश्च वर्तमानदेवदत्ते भूतकालिकदेवदत्ततादात्म्याभावगाही, एवं संशयोऽपि वर्तमानकालिकदेवदत्तधर्मिको भुतकालिकदेवदत्तत द्भिन्नत्वकोटिकः । सोऽयं देवदत्त इति वाक्येन एकस्या देवदत्तव्यक्तेर्बोधे सम्यङ् निवर्तेते पूर्वोक्तौ भ्रमसंशयौ । कालभेदेन विरुद्धयोर्वर्तमानभूतकालिकयोस्तादात्म्यबाधाद् वाच्यार्थबाधः । ततो लक्षणा उपतिष्ठते, विरुद्धांशयोः परित्यागाद् देवदत्त एकव्यक्तिरवशिष्यते । एकस्यां व्यक्तौ न संसर्गो न वा तद्बोधे विशेषणता विशेष्यता संसर्गता वा; अत एव तादृशवाक्यार्थबोधस्य निर्विकल्पकता अखण्डार्थकता च । अभेदोऽपि संसर्गो भिन्नरूपेणोपस्थितयोरेव जायतेऽतोऽत्र न तस्याप्यवसरः । अतः संसर्गाविषयत्वमखण्डार्थविषयित्वम् चित्सुखीप्रभृतिषु लक्षितस्य अखण्डार्थस्येदमेव स्वारस्यम् । एवमेव तत्त्वमसि वेदान्तवाक्यस्यापि निर्विकल्पकोऽखण्डार्थको बोधो विधीयताम् । सर्वज्ञत्वविशिष्टं चैतन्यं तत्पदस्यार्थः एवम् अल्पज्ञत्वविशिष्टं चैतन्यं त्वंपदार्थः, सर्वज्ञत्वाल्पज्ञत्वयोर्विरोधान्न वाच्यार्थयोस्तादात्म्यबोध इति लक्षणा जागर्ति, विरुद्धांशयोः परित्यागादवशिष्टा या केवलाया एकचैतन्यव्यक्तेर्निर्विकल्पको बोधः । पूर्वोक्तरीत्याऽखण्डार्थकता च । एवं बोधः प्रथमं परोक्षोऽपि मनननिदिध्यासने सहायीकृत्यापरोक्षो भवति।

स चापरोक्षोऽविद्यानिवर्तननिपुणताञ्च धत्ते । अस्यार्थस्य शास्त्रं तर्कञ्च द्वारीकृत्य मननं कुरु । यादृशस्य संशयस्य स्वयं निराकरणाय न पारयेश्चेत् मां वद इति । ओंशान्तिः ।

काशी सिद्धान्तपत्र मई १९७३ ई० ५ अङ्क प्रकाशित

द्वैत-अद्वैती का रहस्य-संवाद

पाठकगण ! इस लेख को संस्कृत भाषा में श्रीमधुसूदन सरस्वतीजी की देन समझकर पढ़ने की कृपा करें। उन्हीं के गौरव से इसका मनन करें, द्वैत और अद्वैत के सम्वाद द्वारा किये गये इस विवेचन से दर्शनसरोवर के सुधापान का आस्वाद लें।

इसमें मेरा प्रधान कार्य हिन्दी अनुवाद समझना चाहिए। विस्तृत विवेचन से सरल संक्षिप्त अंश चुनकर रखना पड़ा है। इसमें लिखित पद्य तथा श्रुतियाँ उन्ही महात्मा के लेख में हैं। आरम्भ में लिखे गये छः श्लोकों में प्रथम दो श्लोक उन्हीं के मङ्गलाचरण हैं। ४ मेरे जोड़े हुए हैं। उसमें भी चतुर्थ पद्य में उन्हीं के अनेक पदपदार्थ आ गये हैं। संवादरचना की कला प्रधानतया संस्कृत लेख की ही है। स्फुटता के लिये उसमें मेरा थोड़ा ही प्रयास है।

एक के उत्कर्ष वर्णन से दूसरे का अपकर्ष ध्वनित होना स्वाभाविक है; इसमें वाच्यविधा से भी न्याय का अपकर्ष आया है; किन्तु वेदान्ती महात्मा का लेख है तथा न्याय का शिष्य-प्रशिष्यसम्प्रदाय रूढ़ नहीं है, इसलिए साम्प्रदायिक कलह की आशङ्का नहीं है और अनुवादमात्र से अनुवादक का एकदर्शनपक्षपात समझने का पाठकों का प्रयास भी वृथा होगा।

विरोधियों के सुन्दर पद्यों को अपने पक्ष में लेने की कला भी इस लेख में दर्शनीय है। जैसे कि उदयनाचार्य के पद्यों को लेने में की गयी है। "इत्येवं श्रुतिनीति" इत्यादि पद्य का द्वितीयचरण न्यायकुसुमाञ्जलि में 'येषां नास्पदमादधासि हृदये ते शैल-साराशया' यह मध्यम पुरुष वाला पाठ है। उसका कर्ता ईश्वर हो जाता है। इससे 'हे ईश्वर जिसके हृदय में स्थान नहीं करते हो' ऐसा अर्थ करना पड़ता है। प्रस्तुत लेख में 'जिसके हृदय में अद्वैतरत्न स्थान नहीं करता है' इस प्रकार अर्थ उपयुक्त है; अतः प्रथमपुरुष का पाठ बना दिया गया है।

इसी प्रकार "अस्माकन्तु निसर्गसुन्दर" आदि पद्य का द्वितीयचरण उत्तरार्ध 'तथापि तरलं नाद्यापि सन्तृप्यते' न्यायकुसुमाञ्जलि में उपलब्ध है। 'सन्तृप्यते' पद पर पुराने पण्डित वर्धमानोपाध्यायजी की व्याकरण-टिप्पणी है, जो मधुसूदन सरस्वतीजी से कुछ पुराने हैं। अर्थ भी सुन्दर है कि हे भगवन्! आप में मेरा चित्त चिरकाल से निमग्न है, तब भी बड़ा चञ्चल है, आज तक भी तृप्त नही है अर्थात् आप पर स्थिर नहीं होता। प्रस्तुत लेख में 'तब भी आप का वह अद्वैतरूप दीख नहीं पड़ता' ऐसा अर्थ उपयोगी है, इसलिये उसकी जगह 'तथापि तव तन्नाद्यापि सन्दृश्यते' कर दिया गया हैं। इसी प्रकार इस पद्य के तृतीय चरण में "त्वदेकाग्रताम्" पाठ है। 'चित्त के तुम भगवान् में एकाग्र होने पर' ऐसा उसका भाव है। इस लेख में 'त्वयैकात्मताम्' किया गया है। क्योंकि अद्वैतदर्शन में जीव की ईश्वरात्मत्ता की भावना उपयोगी है।

यहाँ तक इस उद्धरण और कुछ दूसरे उल्लेखों का प्रभाव पड़ा है कि अनेक विद्वान् उदयनाचार्य को अद्वैत उपासक कहने लगे तथा लिखने लगे हैं। इससे मैं सम्मत नहीं हूँ।

लेख अच्छा है, इससे अद्वैतदर्शन प्रेमी हिन्दी पाठकों को कुछ आनन्द होगा। तथा बड़े विद्वान् भक्त श्रीमधुसूदन सरस्वती जी की साक्षात् कृति 'अद्वैतरत्नरक्षण' ग्रन्थ का कुछ प्रचार होगा। इस अभिप्राय से मेरा कुछ प्रयास है। यह अद्वैतसिद्धि के साथ निर्णयसागर प्रेस में प्रथम बार प्रकाशित हुआ है।

अद्वैत दर्शन के विख्यात विद्वान् परमहंसचक्रचूडामणि श्रीमान् मधुसूदनसरस्वती यति मध्यावस्था में वर्तमान हैं। अद्वैतसिद्धि आदि अनेक अद्वैत के प्रौढ़ ग्रन्थों को बनाकर विद्वत्ता का यश पा चुके हैं; किन्तु नानापुराण, उपपुराण और महाभारत की रचना कर देने पर जैसे व्यास जी को सन्तोष नहीं हुआ, श्रीमद्भागवत की रचना करनी पड़ी, वैसे ही श्रीमधुसूदन मुनि भी सन्तुष्ट नहीं थे, अद्वैतरत्नरक्षण नाम की ग्रन्थमणि की रचना करना चाहते थे। उसी समय किसी दिन सायंकाल विविक्त पवनसेवन की अभिलाषा से बङ्गाल की किसी नदी के तट पर भ्रमण कर रहे थे तथा विरचनीय ग्रन्थ के उपयोगी वस्तुओं का चिन्तन करते थे, और छन्दोबद्ध तत्सम्बन्धी पद्यों का मधुर मन्द स्वर से गान भी करते थे।

उसी समय उनके व्यक्तित्व और प्रभावशाली मुनिव्रत पर श्रद्धालु, चतुर्थी अवस्था को प्राप्त, अध्ययन और अध्यापन से यशस्वी, द्वैतविद्याविवेक में सुदृढ़ कोई जरन्नैयायिक वहाँ पहुँचे। यथासाध्य गुप्त रहने की भाँति चुप्पी लगाये पादसंचारध्वनि को भी रोकते हुए मुनि का अनुसरण करने लगे और मुनि की मन्दवाणी को कान लगाकर सुनने लगे तथा मनोहर और पाण्डित्यपूर्ण बचनों से मुग्ध भी होते गये।

मुनि—बृहदारण्यनिविष्टं विलुठितमाभीरवारनारीभिः।
सत्यचिदानन्दघनं ब्रह्म नराकारमालम्बे ॥ १ ॥

'बृहद् आरण्यक उपनिषद् का निगूढ़ तत्त्व, अथवा वृन्दावन में छिपे हुए गोपवारनारियों से लुटे गये सत्, चित्, आनन्दघन, नरावतार ब्रह्म का अवलम्ब लेता हूँ।'

निर्जित्य प्रतिपक्षान् द्वैतधियो दुष्टतार्किकंमन्यान्।
अद्वैततत्त्वरत्नं रक्षितुमयमुद्यमः क्षमः स्यान्नः ॥ २ ॥

'दुष्ट तथा अपने को तार्किक मानने वाले द्वैतवासनायुक्त शत्रुओं को जीत कर यह मेरा अद्वैततत्त्वरत्न के रक्षण का उद्योग समर्थ हो।

अद्वैतरत्नममलं जप मन्त्रजप्यं
सेवस्व कल्पविटपं त्यज मोहजालम्।
विद्याविमुक्तिसुखसन्ततिमाश्रयस्व
मायाममेयरसनां न हि चालयस्व ॥ ३ ॥

'स्वच्छ अद्वैत रत्न को मन्त्रजप की भाँति जपो, इस कल्पवृक्ष का सेवन करो, मोहजाल को छोड़ो, विद्या, मोक्ष और सुखसन्तान का आश्रय लो।' बहुत बड़ी माया रूपी जिह्वा को न चलाओ।

कुतर्कगरलाकुलं भिषजितुं मनो दुर्धियाम्।
मयेदमवधारितं विषविघाति रत्नं महत् ॥
अनेन सकलापदो विघटयस्व यद् यद् भवेत्।
सदा भज महेश्वरं सकललोकसाक्षिप्रभुम् ॥ ४ ॥

'कुतर्करूपी विष से दूषित दुर्बुद्धिवालों के मन की दवा के लिये मैंने इस विषहर महान् रत्न को निश्चित किया है, जो जो आपदाएँ आयें सभी को इससे हटाओ, और सकल लोकों के साक्षात् द्रष्टा प्रभु महेश्वर को सदा भजो।'

"भजत मनुजाः प्रीताश्चेतोमलस्य विशोधनम्,
हरिहरगलोरसो रत्नं भवद् भवभञ्जनम्।
क्षिणुत मनसा द्वैतं तूर्णं निभालयताखिलम्,
हरिहरकृपापूरं शौचं समाचरतागलम्" ॥ ५ ॥

'हे मानव ! प्रसन्न होकर मन के मल को दूर करनेवाले हरिहर भगवान् की ग्रीवा और वक्षःस्थल के रत्न, जन्म को हटाने वाले इस अद्वैतरत्न को भजो। मन से द्वैत को नष्ट करो, शीघ्र सभी का प्रत्यक्ष करो और हरिहर की दयासुधा में आकण्ठ स्नान करो।'

श्रीमधुसूदन सरस्वती के ऐसा कहने पर पीछे चलते हुए द्वैती बोल पड़े—

संन्यस्तो वरयौवते विलुठितं तप्तः शिवं सुन्दरम्,
स्वल्पज्ञः श्रुतिकोटिभिः स्तुतनतं सर्वप्रमास्वामिनम्।
जीवाद्भिन्नमजीवजीवरचनाचातुर्यचिन्तामणिम्,
जानन्नद्वयमाजपन्न मनुषे मिथ्यावचस्त्वादृशाम् ॥ ६ ॥

'स्वयं संन्यासी होते हुए श्रेष्ठ युवतियों के समूह में लुटे गये (विलासी) भगवान् को तथा स्वयं सांसारिक दुःख दाव से तप्त होते हुए मङ्गल सुन्दर भगवान् को और अल्पज्ञानी होते हुए करोड़ों श्रुतियों से प्रशस्त और नमस्कृत सभी यथार्थ ज्ञानों के स्वामी (सर्वज्ञ) भगवान् को एवं जीव से भिन्न जड़ चेतन की रचना की चतुराई के चिन्तामणि भगवान् को जानते हुए भी अद्वैत को जपते हुए आप जैसे (अद्वैतियों) का वचन झूठा है, नहीं मानते ?

इसको अचानक सुनकर मुनि सम्मुख घूम जाते हैं। मुनि को अपने सम्मुख देखकर द्वैती बोले—

द्वैती—(१) 'इदं सर्वं यदयमात्मा' यह श्रुति ईश्वर को सर्वव्यापक विभु बताती है, किन्तु अद्वैती कहते हैं कि इस श्रुति से सर्वरूप ब्रह्म सिद्ध होता है। इस प्रकार इतना अनर्थ करते हैं कि सर्वदुःखहर्ता हरि को दुःखरूप और नरकभेदी भगवान् को नरकात्मा सिद्ध करने लगते हैं।

(२) 'आनन्दं ब्रह्मणोऽरूपं तच्च मोक्षे प्रतिष्ठितम्' इस श्रुति का —'आनन्द ब्रह्म का रूप नहीं है, ब्रह्म आत्मा का रूप मोक्ष में प्रतिष्ठित है'—अर्थ है इसमें 'च' शब्द हेतु अर्थ में प्रयुक्त है। मोक्ष में जो रूप आत्मा का रहता है वही आत्मा का विशुद्ध रूप मानना चाहिए, यदि मोक्ष में आनन्द माना जाय तो प्रश्न होगा कि वह मोक्ष का आनन्द नित्य है या अनित्य, यदि नित्य है तो सर्वदा रहेगा, उसका संसार दशा में भी अनुभव होना चाहिए। यदि अनित्य है तब ब्रह्म स्वरूप नहीं हो सकता, अन्यथा ब्रह्म भी अनित्य हो जायेगा। इस तरह-ब्रह्म का आनन्द रूप नहीं है; किन्तु अनित्य सुखाश्रय आत्मा है, ऐसा इस श्रुति से निकलता है। यहाँ अद्वैतियों ने अकार-प्रश्लेष को हटाकर 'आनन्द ब्रह्म रूप है; क्योंकि वह आनन्द मोक्ष में प्रतिष्ठित है', ऐसा व्याख्यान किया है।

इसके बाद अंगुली के संकेत से नैयायिकजी को बैठाते हुए मुनि उसी स्थण्डिल पर बैठकर बोलते हैं—

अभेद सम्बन्ध से अन्वय के लिए उपयोगी समान विभक्तिवाले पदों में सामानाधिकरण्य का व्यवहार होता है। ऐसा अधिकतर विशेष्य-विशेषणभाव में होता है, जैसे —'नील कमल, इस प्रयोग में जो नील है वह कमल है, जो कमल है वह नील है; अर्थात् दोनों एक ही वस्तु हैं उनमें परस्पर अभेद है। इसी तरह कहीं-कहीं बाधा में भी सामानाधिकरण्य का प्रयोग होता है। जैसे कि —मन्द अन्धकार में सायंकाल बस्ती के पास रास्ते पर चलते समय पैर के नीचे एक रस्सी पड़ी, रस्सी की स्थिति ऐसी थी कि वह एक ओर दबने से दूसरी ओर उठ जाती थी जिससे उसका थोड़ा-सा अंश पैर के ऊपरीभाग में भी घुस सकता था। संयोगवश वैसी घटना घटी, पूर्ण निश्चय हुआ कि सर्प है, शीघ्र ही पैर को झटकार कर हम घर आ गये और लोगों को हमने पूरी बात बतलायी, तथा उधर जाने के लिये मना कर दिया, सुबह प्रकाश होने पर

कौतुक से या कार्यवश पुनः हम वहाँ जाते हैं। उसी स्थान पर उसी स्थिति वाली रस्सी को देखकर हम तुरन्त कह पड़ते हैं कि 'साँप रस्सी है' यह सामानाधिकरण्य प्रयोग है। एक ही वस्तु को बताने के लिए यह वाक्य है। सांप, रस्सी एक ही वस्तु नहीं हो सकती है, इसलिए ऐसे वाक्यों का—'सांप नहीं है रस्सी है' यही अर्थ मानना पड़ेगा तथा माना जाता है। अर्थात् यहाँ ऐसे वाक्य का तात्पर्य होता है—'सांप का बाध है रस्सी का अवशेष।'

वैसे ही 'इदं सर्वं यदयमात्मा' इस श्रुति में भी सामानाधिकरण्य का प्रयोग है। एक ही वस्तु को बताने के लिये यह श्रुतिवाक्य है। जो यह निराकार आत्मा एक है, वह अनेक साकार वस्तु रूप नहीं हो सकता, इसलिये बाधा में सामानाधिकरण्य माना जाता है। 'ये सब साकार अनेक वस्तु वास्तविक नहीं हैं एक ही आत्मा वास्तविक है' अर्थात् सभी प्रपंचों का बाध करके एक ही आत्मा का अवशेष श्रुति बताती है। एक ब्रह्म आत्मा को सत्य मानकर श्रुतियों के समन्वय में कोई बाधा नहीं पड़ेगी। जैसे कि खण्डनखण्डखाद्यकार ने कहा है—

"एकं ब्रह्मास्त्रमादाय नान्यं गणयतः क्वचित्।
आस्ते न धीरवीरस्य भङ्गः संगरकेलिषु॥"

'कहीं भी किसी अन्य वस्तु को सत्य नहीं समझनेवाले, एक सत्य ब्रह्म रूप अस्त्र को लेकर विचरने वाले धीर-वीर का किसी भी विवादसंग्रामक्रीड़ा में पराजय नहीं है।'

आप आस्तिक दार्शनिक हैं। श्रुतिसिद्ध अर्थ आपको अवश्य ग्राह्य है। नहीं तो बौद्ध की ही तरह आप का भी खण्डनकार के खड्ग से ही समादर होता। यह ठीक है कि ऊपर दिये हुए बाधासामानाधिकरण्य के उपपादन के लिए आत्मा की सत्यता तथा प्रपंच के बाध को श्रुतियों से दृढ़ करने की आवश्यकता है; तभी 'इदं सर्वं यदयमात्मा' इस श्रुति का तात्पर्य वैसा बन सकता है; इसीलिए निम्नलिखित श्रुतियों से, आत्मा की सत्यता को दृढ़ करें:—'तत्सत्यं स आत्मा' 'वही सत्य है, वही आत्मा है।' 'सत्यस्य सत्यम्'—जगत् में जो वस्तु सत्य मालूम पड़ती है उसका भी सत्यांश ब्रह्म आत्मा है। 'अस्तीत्येवोपलब्धव्यः'—उस आत्मा को सत्य रूप से ही प्राप्त करना चाहिए।

इसी तरह प्रपंच की बाधा में भी श्रुतियों का समन्वय करना चाहिए। 'नेति-नेति' 'यह नहीं है, यह नहीं है' 'नेह नानास्ति किञ्चन' इस ब्रह्म में कुछ भी नाना (द्वैत) नहीं है। 'अतोऽन्यदार्तम्'—इस ब्रह्म से भिन्न सब मिथ्या है।

'सलिल एको द्रष्टाऽद्वैतो भवति'—'पानी में नमक छोड़ने पर पानी-पानी है वैसे ही सभी प्रपंचों का विलय होने पर एक चेतन आत्मा ही अद्वैत रहता है।'

इस तरह अद्वैत भावना को दृढ़ करने का प्रयास करना चाहिए, न कि अद्वैत भावना से विपरीत भावना को आने देना चाहिए। खण्डनकार ने ठीक ही कहा है—

"धीधनाः बाधनायास्यास्तदा प्रज्ञां प्रयच्छथ।
क्षेप्तुं चिन्तामणिं पाणिलब्धमब्धौ यदीच्छथ" ॥

हे बुद्धिधन वाले? इस अद्वैत भावना के बाध के लिये आप लोग तब बुद्धि लगावें, जब कि हाथ में आये हुए चिन्तामणि रत्न को समुद्र में फेंकना चाहते हों।

'आत्मा ब्रह्म आनन्द रूप है इसकी दृढ़ता के लिए निम्नलिखित श्रुतियों के समन्वय का अनुसन्धान करके आप पूर्वोक्त 'आनन्दं ब्रह्मणो'—इत्यादि श्रुति का व्याख्यान करें।

'आनन्ददेव खल्विमानि भूतानि जायन्ते, आनन्देन जातानि जीवन्ति'—'ये सभी भूत आनन्द ही से पैदा होते हैं, आनन्द ही से जीते हैं, स्थिति पाते हैं।' आनन्दो ब्रह्मेति व्यजानात्, 'प्राचीन ऋषि ब्रह्म को आनन्द जानें'। "को ह्येवान्यात् कः प्राण्यात् यदेष आकाश आनन्दो न स्यात्"—'कौन जीता, कौन प्राण धारण करता, यदि यह ब्रह्म आनन्द नहीं होता'। 'एतस्यैवानन्दस्यान्यानि भूतानि मात्रामुपजीवन्ति'—'इस आनन्द ब्रह्म के लेश रूप आनन्द से सभी जीव आनन्द रूप में जीते हैं'। इत्यादि सैकड़ों श्रुतियाँ आनन्दरूप ब्रह्म में जगत् के जन्म एवं स्थिति को बताती हैं तथा जगत् में जो आनन्द का अंश झलकता है, वह ब्रह्म ही है—ऐसा कहती हैं। तब आपको पूर्वोक्त श्रुति का वैसा व्याख्यान नहीं मानना चाहिए, जो आपने पहले किया है और अकार प्रश्लेष की कठिनाई को भी नहीं सहना चाहिए।

अविद्या की निवृत्ति आनन्दरूप ब्रह्म की अभिव्यञ्जिका है। तत्वज्ञान से अविद्या की निवृत्ति होती है। संसारदशा में जबतक तत्वज्ञान नहीं हुआ है, तब तक ब्रह्मानन्द

की अभिव्यक्ति न होने से मोहवश जीव क्षुद्र सुख-साधनों में प्रवृत्त होता है, मोह हट जाने पर प्रवृत्ति न होना इष्ट है। यदि आपको अभिमान है कि मुझे अनित्य ज्ञान, सुख का प्रत्यक्ष होता है तो अभिमान कीजियें, किन्तु आप को अपनी आत्मा का प्रत्यक्ष होता है परमात्मा या दूसरी आत्मा का तो प्रत्यक्ष नहीं होता। श्रुतियाँ आत्मा को ज्ञान और सुखरूप बताती हैं, आपको प्रत्यक्ष होता है इसलिए आप अपनी आत्मा को ज्ञान सुख रूप न मानें, किन्तु दूसरी आत्मा कैसी है यह आप नहीं जानते, तब दूसरी आत्मा श्रुति के अनुसार ज्ञान, सुखरूप है, ऐसा क्यों नहीं माना जाय ? आप आस्तिक हैं, श्रुतिसिद्ध अर्थ में आपका इतना विद्वेष क्यों ? जहाँ आपका प्रत्यक्ष बाधक नहीं है वहाँ परमात्मा या परात्मा में निर्विघ्न रूप से स्थान प्राप्त कर श्रुति आत्मा को ज्ञान सुखात्मक सिद्ध करेगी तथा आप पर कृपा करेगी, अधिकतर प्रत्यक्षज्ञानों में वैपरीत्य देखा जाता है, इसलिए आप अपने ज्ञान—सुखों के उत्पाद विनाश के प्रत्यक्ष की परीक्षा करें।

हमेशा व्यक्ति में ही रहने वाली जाति को आप नित्य मानते हैं तथा व्यक्ति के उत्पाद विनाश से नित्य जाति का सम्बन्ध नहीं करते हैं, वैसे ही ज्ञान-सुख के उत्पाद विनाश के प्रत्यक्ष पर भी आप सोचें, जब ज्ञान या सुख उत्पन्न या विनष्ट होता है तब वहाँ कोई दूसरी वस्तु उत्पाद-विनाशशाली है या नहीं ? यदि वृत्ति या सन्निकर्ष है, तो सोचिये कि जैसे व्यक्ति के उत्पाद विनाश से प्रतीति का निर्वाह हो जाता है; अतः नित्य जाति का उत्पाद नहीं माना जाता, वैसे ही वृत्ति या सन्निकर्ष के उत्पाद विनाश से ही प्रतीति का निर्वाह हो जायेगा, अतः ज्ञान और सुख का उत्पाद विनाश न मानें, यह ठीक है ? अथवा ज्ञान सुख का भी उत्पाद विनाश मानना ठीक है ? जाति व्यक्ति स्थल की तरह जो लाघव गौरव का तर्क आप लगाना चाहते हैं उसको लगा लीजिये; निर्णय कीजिये, यदि आप कहें कि इसका निर्णय प्रत्यक्ष से नहीं हो सकता तो आपका चिरसेवित प्रत्यक्षबल निर्णय की कसौटी से हट गया, तब निर्णय का उपाय क्या रहा ? श्रुति से बाधित अनुमान को आप वैदिक होकर प्रमाण नहीं मानेंगे, 'संशयात्मा विनश्यति' के भय से आप निर्णय के अभिलाषी हैं तो श्रुति की शरण लें तथा ज्ञान सुख स्वरूप आत्मा को मानकर निश्चित हो जायें।

द्वैती नैयायिक—श्रुति प्रमाण है, यह ठीक है, तब भी भेदों का निवारण कैसे हो? जिससे अद्वैत प्रतिष्ठित हो सके? मोक्ष का साधन तत्त्वज्ञान क्या है? जो अविद्या की निवृत्ति कर अद्वैत की प्रतिष्ठा कर सके, वह मोक्ष साधन तत्त्वज्ञान ब्रह्म भिन्न है या ब्रह्म रूप ही? यदि ब्रह्मभिन्न है तो एक ब्रह्म और दूसरा तत्त्वज्ञान-द्वैत हो गया, यदि ब्रह्मरूप ही है तो ब्रह्म के समान सदा रहने वाला वह इस समय भी है, तब संसार दशा में भी मोक्ष होना चाहिए, अद्वैतसिद्धि नाम की वस्तु भी माने, दूसरे द्वैतों को हटा दें तब भी वही ब्रह्म से भिन्न होती हुई द्वैत का जीवन बनेगी।

अद्वैती यति—जब तक अविद्या है, तब तक भेद का विलास होगा ही, जब प्रत्यक्ष शुद्ध ब्रह्माकार अन्तःकरण की वृत्ति होगी जो अधिष्ठान ब्रह्म का प्रत्यक्ष है, तब अविद्या की निवृत्ति होगी। यद्यपि वह अन्तःकरण की वृत्ति जड़ है तब भी उसमें प्रतिबिम्बित चैतन्य प्रकाश है वह अविद्या तम का निवारक है, वह वृत्ति अविद्या के कार्यों के साथ अविद्या को जड़ से नष्ट कर स्वयं भी नष्ट हो जाती है, रहती नहीं; जिससे अद्वैत में बाधा पड़ सके, जैसे आग इंधन को जलाकर स्वयं बुझ जाती है वैसे ही वह वृत्ति भी स्वयं शान्त हो जाती है। 'द्वितीयाद् वै भयं भवति'—'दूसरे (द्वैत) से भय होता है' इत्यादि श्रुतियों से द्वैतज्ञान मुक्ति का विरोधी है ऐसा समझकर उस पर श्रद्धा करनी चाहिए और वेदान्त वाक्यों से उत्पन्न हुई निर्विकल्पक प्रत्यक्ष ब्रह्माकार-वृत्ति तत्त्वज्ञान है तथा मोक्ष का साधन होती है। इस तरह अद्वैत श्रुति की प्रामाणिकता स्थिर रहने पर भेद का वारण हो ही गया। कहा भी है :—

"प्रामाणिको निषेधश्चेद् भेदोऽप्रामाणिकस्ततः।
भेदस्यापि निषिद्धत्वाच्छ्रुतिभङ्गोऽन्यथा भवेत्" ॥

द्वैत का निषेध यदि प्रामाणिक है तो भेद अप्रामाणिक हुआ, द्वैत का निषेध होने पर उसके अन्तर्गत भेद का भी निषेध हो ही गया। नहीं तो श्रुति का प्रामाण्य नहीं बन पायेगा।

अद्वैत सिद्धि या अद्वैत श्रुति जो भी ब्रह्म से भिन्न है सभी का श्रुति से निषेध है, ब्रह्म भिन्न कोई भी वस्तु सत्य नहीं किन्तु मिथ्या है, अद्वैत श्रुतियाँ द्वैत का निषेध करती हुई अपनी रक्षा नहीं करतीं, नहीं तो उसके विषयों को भी सत्य मानना पड़े। इसलिये किसी तरह अद्वैत का व्याघात नहीं है। कहा भी है :—

"अद्वैतसिद्धिरद्वैतं न विहन्ति कथञ्चन।
सत्यत्वाद्धन्ति चेन्नैवं द्वैतमात्रनिषेधतः" ॥

अद्वैत सिद्धि किसी तरह अद्वैत का विघात नहीं करती, सत्य होने से विघात करती है-ऐसा नहीं मानना चाहिए, क्योंकि समस्त द्वैत का निषेध है।

"आत्माभेदमजानानाः स्वतः सिद्धं मुमुक्षवः।
माभूवन्विफलायासा इत्यभेदो निरूपितः" ॥ १ ॥

स्वतः सिद्ध आत्मा के अभेद को नहीं जानने वाले मुमुक्षु विफल प्रयास न हों, इसलिए अभेद का साधन किया गया।

इसी प्रसङ्ग में समय अधिक चला गया; अतः विचार के लिये दूसरे दिन का समय निर्णीत हुआ।

द्वैती-अद्वैती का रहस्यसंवाद

पुनः दूसरे दिन मिलने पर—

द्वैती—यद्यपि आप दयालु हैं, अच्छी रीति से अद्वैत रत्न का आपने निरूपण किया, तथापि मेरे हृदय में वह स्थान नहीं करता, इस पर मैं क्या करूँ?

अद्वैती—हे वृद्धोक्ष! (बूढ़ा बैल) सुनो, आप वज्रहृदय हो, आपके श्रद्धास्पद आचार्य उदयन न्यायकुसुमाञ्जली में कहते हैं—

"इत्येवं श्रुतिनीतिसम्प्लवजलैर्भूयोभिराक्षालिते,
येषां नास्पदमादधाति हृदये ते शैलसाराशया।
किन्तु प्रस्तुतविप्रतीपविधयाप्युच्चैर्भवच्चिन्तकाः,
काले कारुणिक! त्वयैव कृपया ते तारणीया नराः॥

'हे दयालु भगवान् ! इस तरह बहुत श्रुतियुक्तिसमूह रूप जलों से धो देने पर भी जिसके हृदय में अद्वैत स्थान नहीं पाता वे वज्र हृदय वाले हैं; किन्तु प्रस्तुत विचार की विपरीत रीति से भी जो आप से अधिक चिन्तक हैं, उनका भी समय पर उद्धार करना ही चाहिए।'

द्वैती—वृद्धोक्ष शब्द से क्यों आक्षेप करते हैं ? क्या आपके हृदय में अद्वैतरत्न प्रकाश कर रहा है ?

अद्वैती—अत्यन्त मुर्ख हो; तुम्हारे ही ऐसा मैं नहीं हूँ, जैसे कि तुम्हारे ही आचार्य उदयन कहते हैं—

"अस्माकन्तु निसर्गसुन्दर ! चिराच्चेतो निमग्नं त्वयी-
त्यद्धाऽनन्दनिधे ! तथापि तव तन्नाद्यापि सन्दृश्यते ॥
तन्नाथ ! त्वरितं विधेहि करुणां येन त्वयैकाग्रतां
याते चेतसि नाप्नुबाम शतशो याम्याः पुनर्यातनाः ॥

'हे स्वभाव से सुन्दर ? हे आनन्दसागर ? हे नाथ ? मेरा मन तो चिरकाल से आप में तत्पर है, तब भी आज भी आपका वह स्वरूप नहीं दिखाई पड़ रहा है, इसलिये जल्दी कृपा करें कि शीघ्र ही मेरा मन आप से एकात्मता को प्राप्त हो जाय, जिससे सैकड़ों यमराज की यातना को फिर न पाऊँ।' इसमें निसर्ग सुन्दर में 'आनन्द निधि' हेतु दिया गया है। आनन्दनिधि है इसलिये निसर्ग सुन्दर है। आनन्दरूपता के विना निसर्ग सुन्दरता की उपपत्ति नहीं हो सकती। नैयायिक लोग जो ईश्वर में सुख नहीं मानते किन्तु सुखपद की दुःखभाव में लक्षणा करते हैं वह ठीक नहीं, दुःखाभाव से निसर्ग सुन्दर पद की स्वारसिकता नहीं हो पाती। ईश्वर को सुखस्वरूप मानने पर श्रुति की पूर्ण अनुकूलता बनती है।

द्वैती—तब भी मेरे चित्त में अद्वैतरत्न नहीं आता।

अद्वैती—हे ब्रह्मबन्धो ! (ब्राह्मणाधम) सुनो, ब्रह्म के द्वेष से जो पाप पैदा हुआ, तुम उससे दूषित मन वाले हो।

द्वैती—हे ब्रह्मन् ? इस अद्वैत मार्ग में मेरा चित्त जैसे लगे वैसा मुझे उपदेश आप करें।

अद्वैती—हे बच्चे ! सुनो, ईश्वर की उपासना करो, जैसे कि कहा है—

"ईश्वरानुग्रहादेषा पुंसामद्वैतवासना ।
महाभयकृतत्राणा द्वित्राणां यदि जायते ॥"

'महाभय से रक्षा करनेवाली यह अद्वैत वासना ईश्वर की कृपा से होती है। वह भी सबको नहीं होती; किन्तु दो तीन को ही हो पाती है ।'

"मन्मना भव मद्भक्तो मद्याजी मां नमस्कुरु ।
मामेवैष्यसि युक्त्वैवमात्मानं मत्परायणः ॥"

'मेरे में मन लगाओ, मेरे भक्त हो जाओ, मेरी पूजा करो, मुझे नमस्कार करो; मेरे में तत्पर होकर अपने को मेरे में इस प्रकार जोड़कर मुझे ही पाओगे ।' इत्यादि ।

द्वैती—हे ब्रह्मन् ? 'बच्चा' ऐसा सम्बोधन क्यों करते हैं ? मैं वृद्ध हूँ ।

अद्वैती—इससे क्या ?

"न तेन स्थविरो भवति येनास्य पलितं शिरः ।
यो वै युवाऽप्यधीयानस्तं देवाः स्थविरं विदुः ॥"

'शिर का बाल पक जाने से कोई वृढ़ा नहीं होता, जो युवा होकर भी वेदपाठी है, उसको देवों ने बूढ़ा कहा है ।'

द्वैती—हे ब्रह्मन् ? विषयों में मन मुग्ध रहता है, इसलिये सदा ईश्वर की उपासना अशक्य है ।

अद्वैती—अरे बालिश ! (मूर्ख) विषय में दोष देखो ।

"अमानित्वमदम्भित्वमहिंसा क्षान्तिरार्जवम् ।
आचार्योपासनं शौचं स्थैर्यमात्मविनिग्रहः ॥
इन्द्रियार्थेषु वैराग्यमनहङ्कार एव च ।
जन्ममृत्युजराव्याधिदुःखदोषानुदर्शनम् ॥
असक्तिरनभिष्वङ्गः पुत्रदारगृहादिषु ।
नित्यञ्च समचित्तत्वमिष्टानिष्टोपपत्तिषु ॥

मयि चानन्ययोगेन भक्तिरव्यभिचारिणी।
विविक्तदेशसेवित्वमरतिर्जनसंसदि ॥
अध्यात्मज्ञाननित्यत्वं तत्त्वज्ञानार्थदर्शनम्।
एतज्ज्ञानमिति प्रोक्तमज्ञानं यदतोऽन्यथा ॥"

इतने ज्ञान के साधन हैं, इनसे विपरीत जितने हैं वे अज्ञान हैं। अर्थात् तत्वज्ञान के विरोधी हैं, ऊपर लिखा हुआ ज्ञान का साधन जिसके पास है उसको मुक्ति का कारण तत्वज्ञान प्राप्त होता है।

(१) अभिमान न होना, (२) दम्भ न होना, (३) अहिंसा, (४) क्षमा, (५) सरलता, (६) गुरुओं की उपासना, (७) भीतर बाहर की स्वच्छता, (८) स्थिरता, (९) मन का दमन, (१०) इन्द्रियों के रूप रस आदि विषयों में वैराग्य, (११) सदा अहङ्कार न होना, (१२) जन्म, मरण, बुढ़ापा, रोग आदि में दुःख रूप दोष की भावना, (१३) पुत्र, स्त्री, घर आदि में आसक्ति या विक्षेप न होना, (१४) अनुकूल या प्रतिकूल वातावरण में सदा मन की समता, (१५) मेरी (ईश्वर की) अनन्य भाव से नियत भक्ति, (१६) एकान्तवास में रुचि, (१७) जनसम्पर्क में मन नहीं लगना, (१८) सदा अध्यात्मचिन्तन करना, (१९) तत्त्वज्ञान के विषय तथ्य वस्तुओं को सदा देखना उन्हें कदापि न भूलना। इन तत्त्व ज्ञान के उपायों को आत्मसात् कीजिये।

द्वैती—हे ब्रह्मन् ? इनमें से एक भी उपाय मेरे पास नहीं है, इससे भी सरल कोई उपाय बतायें।

अद्वैती—तब एक विष्णु का स्मरण करो, कहा गया है :—

"स्मर्तव्यः सततं विष्णुर्विस्मर्तव्यो न जातुचित्।
सर्वे विधिनिषेधाः स्युरेतयोरेव किङ्कराः ॥"

'सदा विष्णु का स्मरण करना चाहिए, कभी उन्हें भूलना नहीं चाहिए। शास्त्र के सभी विधान और निषेध इसीसे गतार्थ हो जाते हैं।'

'चिन्त्यमानः समस्तानां क्लेशानां हानिदो हि यः।
समुत्सृज्याखिलं चिन्त्यः सोऽच्युतः किन्न चिन्त्यते ॥" इति

'जो अच्युत चिन्तन करने से सभी क्लेशों की हानि कर देते हैं, सबको छोड़कर उन अच्युत की चिन्ता करनी चाहिए, उन अच्युत का चिन्तन क्यों नहीं करते ?' इस प्रकार सदा विष्णु के स्मरण से आपके चित्त की शुद्धि होगी और सभी पूर्वोक्त ज्ञान साधन आपके पास हो जायेंगे।

द्वैती—भगवन् ? सर्वदा भगवन्नाम कीर्तन में भी असमर्थ हूं; अतः अन्य उपाय भी वतायें, कहें

अद्वैती—सुनो बच्चे, लौकिक वैदिक जितने कर्म हैं सभी को भगवान् वासुदेव में समर्पण करो। कहा है :—

"सर्वकर्माण्यपि सदा कुर्वाणो मद्व्यपाश्रयः।
मत्प्रसादात् परां शान्तिमचिरेणाधिगच्छति ॥"

'मेरे आश्रित होकर साधक सभी कर्मों को करता हुआ मेरी कृपा से जल्दी ही बड़ी शान्ति को पा लेता है।'

"यत् करोषि यदश्नासि यज्जुहोषि ददासि यत्।
यत् तपस्यसि कौन्तेय तत्कुरुष्व मदर्पणम् ॥

'हे अर्जुन ! जो करते हो, जो खाते हो, जो हवन करते हो, जो दान देते हो, जो तपस्या करते हो, उसको मुझे अर्पण करो।'

द्वैती—उन-उन कर्मों के जो ऐहिक या पारलौकिक सुन्दर फल बताये गये हैं, उन फलों की कामना तीव्र है, उसी से मन विक्षिप्त रहता है, इसलिये फल कामना के बिना कर्म करने का उत्साह होता ही नहीं।

अद्वैती—अरे ! निश्चित ही उषर-आत्मा हो।

द्वैती—हे भगवन् ? क्या आप के मत में बहुत आत्माएं हैं ! जिससे मुझे आप 'उषर आत्मा' शब्द से सम्बोधित कर रहे हैं ?

अद्वैती—सुनो बच्चे। 'एक ब्रह्म देशकाल और वस्तु तीनों परिच्छेद से शून्य है'—यह वास्तविक विषय है; तब भी अनादि अनन्त अविद्या उपाधियों से परिच्छिन्न

होता हुआ एक ही ब्रह्म अनेक सा प्रतीत होता है। उस अविद्या अवस्था में रहकर तुम 'उषर आत्मा' कहे जाते हो।

द्वैती— हे भगवन् ? तब भी मेरी उपेक्षा न करें, सबकी मुक्ति हो सकती है ऐसा आप भी मानते हैं, जितने संसारी हैं, सब मुक्ति के अधिकारी हैं, इसलिए मैं भी अधिकारी हूँ, मेरी आत्मा सदा रहने वाली है, इसलिए कभी न कभी मुझे भी शम, दम आदि मुक्तिसाधन सम्पत्ति मिलेगी ही।

अद्वैती - सुनो बच्चे ! फल कामना को छोड़कर भगवदर्पण बुद्धि से कर्मों को करो, 'कर्म के फल अवश्य विनाशी हैं' यह दोष की भावना फलकामना को शिथिल कर देगी। जैसे कि श्रुति कहती है—

"तद् यथेह कर्मचितो लोकः क्षीयते एव-
मेवामुत्र पुण्यचितो लोकः क्षीयते।" इति

'जैसे इस लोक में कर्मों से सम्पादित लौकिक कार्य नष्ट होता है, वैसे ही परलोक में पुण्यों से उत्पन्न स्वर्ग आदि लोक विनाशी हैं।'

इस प्रकार इस दिन का सम्वाद समाप्त होने पर कुछ दिनों में अपनी भावना को दृढ़ कर नैयायिक जी पुनः स्वामी जी के पास आये।

द्वैती—भगवन् ? अब मैं आप के कथनानुसार करूँगा, मेरे चित्त में विषयों की दोषदृष्टि प्रगट हो गयी। 'इस संसार-जंगल में दुःखों के दुर्दिन बहुत हैं, विद्युत् की चमक की तरह सुख की मात्रा बहुत थोड़ी है, ऐसा विवेक मुझे हो गया, जितने कर्मों को मैंने किया है या करूँगा सबको भगवान् में समर्पित कर दिया हूँ, इस समय मेरा अन्तःकरण शुद्ध हो गया है। हे भगवन् ! इसके अनन्तर मैं क्या करूँ ? आप उपदेश करें।

अद्वैती—सुनो बच्चे, गुरु की शरण में जाओ, शास्त्र कहता है—

"परीक्ष्य लोकान् कर्मचितान् ब्राह्मणो
निर्वेदमायान्नास्त्यकृतः कृतेन।
तद्विज्ञानार्थं स गुरुमेवाभिगच्छेत्
समित्पाणिः श्रोत्रियं ब्रह्मनिष्ठम्॥"

ब्राह्मण अधिकारी कर्मों से होने वाले लोकों की परीक्षा करके जब निश्चित कर लेता है कि अकृत = नित्यमोक्ष कृत = कर्म से नहीं हो सकता, तब उसे सांसारिक विषयों से वैराग्य होता है, और तभी उसे तत्त्व ज्ञान के लिये समिधा हाथ में लेकर वैदिक, ब्रह्मनिष्ठ गुरु के सम्मुख उपस्थित होना चाहिए। इससे यह भी समझना चाहिए कि मोक्ष सिद्धवस्तु है, तत्त्वज्ञान से उसकी अभिव्यक्ति होती है, मोक्ष को उत्पाद्य मानना वेदविरुद्ध है।

द्वैती—भगवन् ? ऐसे लक्षण वाले गुरु आप ही हैं, इसलिए आप की शरण में आये हुए, सांसारिक दुःख से जर्जर हृदयवाले मुझ विद्यार्थी को आप उपदेश दें, जिससे मैं सभी दुःखों के अभाव से उपलक्षित निःसीम आनन्द को पाकर कृतार्थ हो जाऊँ।

अद्वैती गुरु—सुनो "तत् त्वम् असि" 'वह ब्रह्म तुम हो' यह महान् उपदेश है, हे सज्जन ? इस पर आप श्रद्धा करें।

द्वैती शिष्य—इसमें 'तत्' का 'त्वम्' का और 'असि' का क्या अर्थ है ?

गुरु—अद्वितीय, सत् चित् और आनन्द स्वरूप 'ब्रह्म' 'तत्' शब्द का अर्थ है। मैं इस प्रतीति का विषय शरीर, इन्द्रियादि भिन्न, वह जीवात्मा 'त्वम्' पद का अर्थ है जिसे आप नैयायिक लोग सुख आदि गुण से विशिष्ट मानते हैं, दोनों पदों के अर्थों का अभेद या ऐक्य वाक्य का अर्थ है, यह वाक्य का अर्थ सार्वकालिक है, ऐसा 'असि' पद से बताया गया है।

"त्वं प्रत्यगव्यवहितं तव सुप्रसिद्धम्
ब्रह्माद्वितीयमुदितं तदस्यजस्रम्।"

'तुम्हारा साक्षात् प्रसिद्ध अन्तरात्मा 'त्वम्' है, अद्वितीय ब्रह्म 'तत्' है। सर्वदा 'असि' का अर्थ है।'

शिष्य—भगवन् ? ऐसा कहना कैसे ठीक है ? क्योंकि ब्रह्म अद्वितीय है और संसारी नहीं है, जीव उससे विपरीत है। इन दोनों का अभेद ज्ञान बाधित है। बाध का अभाव स्वरूपयोग्यता नहीं है; इसलिए ऐसा बोध ही नहीं हो सकता। जैसे—गाय; घोड़ा में अभेद बोध असम्भव है।

गुरु—बच्चे ? 'सोऽयं देवदत्तः' (वह यह देवदत्त है) में जैसे अखण्ड एक व्यक्ति का बोध होता है वैसे ही यहाँ भी करने का प्रयास करो।

शिष्य—'सोऽयं देवदत्तः' में अभेद का बोध होने पर भी सखण्ड ही वाक्यार्थ का बोध होता है, 'तत् त्वम् असि' में अखण्ड बोध होता है, कैसे माना जाय ?

गुरु—बच्चे ? सावधान होओ, अखण्ड और सखण्ड वस्तुओं के भ्रम में न पड़ो। 'वह यह देवदत्त' इस वाक्य से ऐसा अभेद बोध करो, जिससे 'यह वह नहीं है' यह भ्रम तथा 'यह वह है कि नहीं' यह संशय मिट सके; क्योंकि ऐसे भ्रम और संशय को दूर करने के लिये 'वह यह देवदत्त' इस वाक्य का प्रयोग किया जाता है, इस और उस देवदत्त में सर्वथा ऐक्य प्रतीत हो, कुछ भी भेद प्रतीत न हो, तब भ्रम, संशयों का निराकरण सम्भव है; पर ऐसी प्रतीति अभिधावृत्ति से नहीं की जा सकती; क्योंकि अतीत काल में रहने वाला देवदत्त 'सः' (वह) पद का वाच्यार्थ है तथा वर्तमानकाल में रहने वाला 'अयम्' (यह) पद का वाच्यार्थ है। अतीत और वर्तमानकाल परस्पर विरोधी है; उनसे युक्त वस्तु का वास्तविक अभेद नहीं हो सकता; अतः मुख्यार्थ बाध होने से लक्षणा की जाती है, अन्ततः अतीत काल में रहने वाला तथा वर्तमानकाल में रहने वाला इन दोनों विशेषणों का परित्याग कर देने पर 'सः' (वह) पद का लक्ष्यार्थ केवल 'देवदत्त व्यक्ति' अवशिष्ट रहा, इसी तरह 'अयम्' (यह) पद का भी केवल 'देवदत्त व्यक्ति' अर्थ रहा। एक ही वस्तु में कोई सम्बन्ध नहीं होता। जिस बोध में एक ही वस्तु विषय हो, कोई सम्बन्ध विषय न हो, उसको अखण्ड बोध कहा जाता है—ऐसा चित्सुखी में लक्षण किया गया है, इस तरह जैसे 'सः अयम् देवदत्तः' (वह यह देवदत्त) इससे अखण्ड वाक्यार्थ का बोध होता है, वैसे ही 'तत् त्वम् असि' (वह तुम हो) इस वेदान्तवाक्य में भी लक्षणा है। सर्वज्ञत्वविशिष्ट चेतन ईश्वर 'तत्' पद का तथा अल्पज्ञत्व विशिष्ट चेतन 'त्वं' पद का वाच्यार्थ है, सर्वज्ञत्व अल्पज्ञत्व परस्पर विरोधी हैं इसलिए मुख्यार्थ का बाध होता है और लक्षणा माननी पड़ती है, सर्वज्ञत्व, अल्पज्ञत्व का परित्याग करने पर शुद्ध चैतन्य 'तत्' और 'त्वं' पद का लक्ष्यार्थ रह जाता है। वह चैतन्य एक तथा सर्वधर्मशून्य है; इसलिए उसका बोध सम्बन्ध को विषय नहीं बनाता, एक में सम्बन्ध नहीं होता, इसीलिए यह अखण्डार्थ विषय वाला निर्वि-

कल्पक बोध है। यह पहले परोक्ष होता हुआ भी मनन और निदिध्यासन की सहायता से क्रमशः प्रत्यक्ष होकर अविद्यानिवृत्ति में समर्थ हो जाता है। इस तथ्य का शास्त्र तथा तर्क की सहायता से मनन करो। यदि कोई संशय स्वयं युक्तियों से निरस्त न हो सकेगा तो पुनः मेरे समीप आना।



विहारदर्शनपरिषद्हजारीबागअधिवेशन १९५९ ई० में पठित वहीं से प्रकाशित।

एक सद्वाद

सच्चा सुन्दर बाधवर्जित रस ज्योति स्वयं सुश्रुत।
सर्वव्यापी अशेष वेष धरता भर्ता सभी लोक का॥
एकाकी रमता सदा हृदय में बुद्धि प्रसादी हुआ।
ओतप्रोत अभिन्न भिन्न जगती सद्वस्तु भासी नमु॥

दार्शनिकों में यह मतभेद चलता है कि पहले ज्ञान या आन्तरिक सत्ता है या पहले वाह्य वस्तु = विषय है अथवा दोनों ही साथ ही हैं। इनमें पौर्वापर्य नहीं है, इन वादों को छोड़कर मनन किया जाय तो निष्कर्ष आयेगा कि संसार में दो ही तरह की चीजें हैं, एक प्रकाश, दूसरा जड़; ज्ञान, भान, आभास, प्रतीति, समझना, मालूम होना वगैरह शब्द व्यवहार दशा में उस प्रकाश की तरफ संकेत करते हैं, इस प्रकाश के विना कोई व्यवहार पैदा ही नहीं होता, जो वस्तु इस प्रकाश के विना सम्पर्क के किसी भी व्यवहार में आही नहीं पाती शैलशिला मध्यवर्ती मण्डूक शरीर की तरह अज्ञात होती है असत् के ऐसा ही रहती है वह जड़ = ज्ञान का विषय कहा जाता है। इस तरह ज्ञान = समझ तथा ज्ञेय = समझ का विषय दो विभाग सांसारिक वस्तुओं का होता है।

वह प्रकाश एक है

यद्यपि जड़वर्गों में महावैचित्र्य प्रत्यक्ष है, कोई कार्य कारण है, कुछ विन्ध्य हिमाचल प्रभृति समान देश विरोधी है, दूसरे शीत उष्ण की तरह इन्द्रिय सम्पर्क में तथा समान काल के विरोधी है। इनका अनेकत्व = परस्पर भेद निर्विवाद मालूम पड़ता है। इसी के साथ घटज्ञान पटज्ञान इत्यादि व्यवहारों में विषय में जुटा हुआ ज्ञान भी अनेक होना चाहिये क्योंकि जो घट का ज्ञान है वह पट का ज्ञान नहीं होता, अतः प्रकाश का अनेकत्व या परस्पर भेद अनुभव में आ जाता है, तो भी प्रकाश और प्रकाश्य स्वभाव का विवेचन करने पर प्रकाश्य के अनेक होने पर प्रकाश या प्रकाशक की अनेकता जरूरी नहीं मालूम पड़ती, प्रकाश का एकत्व असंभावित नहीं ठहरता। एक प्रकाश भी अनेक प्रकाश्य विषयों का प्रकाश हो जाता है एक दीप या सूर्यादि प्रकाश से युगपत् अनेक वस्तुओं का प्रकाश देखा जाता है। जितनी प्रकाशनीय वस्तु हों उतने प्रकाश की अपेक्षा नहीं होती, यद्यपि दूसरे प्रकार से प्रदीप तथा किरणों का भेद सिद्ध होता है किन्तु प्रकाशनीय वस्तुओं के भेद से उनका भेद नहीं होता यह निर्विवाद है। अतः घट पटादि विषय भेद से ज्ञान प्रकाश का भेद मानने की आवश्यकता नहीं मालूम पड़ती है।

दूसरी तरह से देखा जाय कि घट-ज्ञान, पटज्ञान, मठज्ञान इत्यादि व्यवहारों में विशेषण घट पट मठ आदि के लिये विभिन्न शब्दों का प्रयोग आता है किन्तु विशेष्य में एक ही ज्ञान शब्द का प्रयोग किया जाता है, विशेषण में शब्दों का भेद प्रत्यक्ष घटपटादि अर्थों के कारण है, विशेषण घटपटादि अर्थों की तरह विशेष ज्ञान का भेद किसी प्रमाण से सिद्ध नहीं है, किन्तु विभिन्न अर्थों के साथ जुटने मात्र से विशेष्य ज्ञान में भी भासता है, लेकिन वास्तविक ज्ञान व्यक्तियों में भेद हो तो एक शब्द प्रयोग का कारण नहीं मिलता जहाँ तक एक शब्द का प्रयोग या समानाकार प्रतीति हो वहाँ विना बलवान् बाधक के वस्तु का भेद मानना उचित नहीं है किन्तु एक शब्द के प्रयोग का कारण वस्तु की एकता ही माननी चाहिये, अन्यथा कहीं भी एकता सिद्ध नहीं होगी। जैसे एक ही आकाश का उपाधि विशेषण द्वारा घटाकाश, गृहाकाश आदि अनेक व्यवहार होता है, जैसे एक ही महावन में आम्रवन, खदिरबन इत्यादि व्यवहार होता

है उसी तरह एक ही ज्ञान प्रकाश में घटपटादि अनेक विशेषणों की वजह से अनेकत्व का व्यवहार है; वास्तविक ज्ञान की अनेकता नहीं है।

'घटज्ञान पैदा हुआ' 'पटज्ञान नष्ट हुआ' इत्यादि व्यवहार भी विषय घट पटादि सम्बन्ध के उत्पत्ति विनाश को ही विषय करता है ज्ञान की उत्पत्ति या विनाश में कोई प्रमाण नहीं क्योंकि निर्विषयक ज्ञान का व्यवहार होता नहीं इसलिये शुद्ध ज्ञान में उत्पत्ति विनाश का अनुभव किसी को नहीं होता, सविषयक ज्ञान का ही उत्पत्ति विनाश व्यवहृत होता है, विषय सम्बन्ध के उत्पत्ति विनाश से ही उसकी उपपत्ति हो सकती है शुद्ध ज्ञान का उत्पत्ति विनाश क्यों माना जाय ? 'शिखी नष्ट हुआ' 'मुण्डी बना' इत्यादि व्यवहारों में विशेष पुरुष में उत्पत्ति विनाश नहीं माना जाता बल्कि शिखी आदि विशेषणों का ही माना जाता है।

तीसरी बात यह भी है कि एक मानने में किसी प्रमाण की अपेक्षा नहीं होती अनेक मानने में ही प्रमाण खोजा जाता है, वस्तु को एक मानने में तो सबसे बलवान प्रमाण लाघव ही पूरा काम करता है। इसलिये लाघव वश प्रकाशरूप ज्ञान एक है अनेक यथा उत्पत्ति विनाश मानने के कारणों की कल्पना आ जायेगी उसमें महागौरव स्फुट है।

एक प्रसङ्ग

अखिल भारतीय दर्शन परिषद के त्रैमासिक पत्र के प्रथमवर्षीय तृतीय अङ्क में श्रीमान् पण्डित नी० र० परहाड़ पाण्डे जी का अद्वैत वेदान्त नामवाला एक लेख प्रकाशित हुआ है जिसमें अद्वैत वेदान्त के मौलिक सिद्धान्त का खण्डन किया गया है, अधिकांश में वह खण्डन मुझे पसन्द नहीं है तथा मालूम होता है कि अद्वैत वेदान्त के वास्तविक सिद्धान्त को विना समझे खण्डन का प्रयास किया गया है। वह खण्डन इस एक सद्वाद के साथ भी सम्बन्ध रखता है। इस छोटे निबन्ध में मैं उसके सम्पूर्ण विषयों को ले नहीं सकता, किन्तु प्रसङ्गवश कुछ लेना अवश्य पड़ेगा। कौतुकी पाठक उससे मिलाकर पढ़ने की कृपा करें।

जैसे कि ३६ पृ० पर संख्या को लेकर विशेषण को फर्क न करने वाला बताया गया है—

देखा जाय—तीन अधिक दो संख्या पाँच के बराबर है और जिसमें तीन अधिक नहीं है वह दो पाँच के बराबर नहीं है ऐसा लिखा जाता है तो भी तीन अधिक विशेषण विशेष्य में कुछ फरक नहीं करता ऐसा बताया जाता है, यह कथन स्ववचन विरुद्ध है। केवल दो पाँच के बराबर नहीं है तीन से मिश्रित दो पाँच के बराबर हैं, इससे स्पष्ट है कि विशेषण विशेष्य का व्यावर्तक = भेद प्रकाशक होता है उसका खण्डन खण्डनाभास है।

वास्तविक तो संख्या एक विलक्षण वस्तु है। इसका आन्तरिक बुद्धि से सम्बन्ध है, संख्येय साधारण होता है लेकिन संख्या व्यक्तिगत होती है, सौघट संख्येय सबको बराबर मालूम होंगे लेकिन उसमें शतत्व एक नहीं है, क्योंकि संख्या का उत्पादक या अभिव्यञ्जक बुद्धि गणकों की अलग-अलग हैं, उससे कार्य संख्या भिन्न बनाती है, उसका ज्ञान गणकों को अपनी उत्पादक बुद्धि के अनुसार होता है, इसलिये उन्ही सौ घटों में किसी के लिये निनानवें या एक सौ एक भी समय भेद से बनेगा, किसी के लिये दस बीस ही संख्या रह जायेगी, इत्यादि वस्तु स्वरूप के परिज्ञान के बिना ही लिखा गया है, अतएव उसमें क्या विशेषण हो सकता है या उसका क्या प्रभाव होता है इत्यादि बातें विपरीत पड़ गई हैं।

इसी तरह दूसरी जगह इसी लेख में पश्चिम आदि दिशा को लेकर भी कुछ अनुचित लिख दिया गया हैं, दिशा भी बौद्धिक वस्तु है व्यक्तिगत तथा सामयिक चीज है, वहीं पश्चिम उसी समय किसी का पूर्व या दक्षिण है, जिसका पश्चिम है उसी का उसी समय किसी आपेक्षिक बुद्धि को लेकर पूर्व है, इस तरह बौद्धिक वस्तु का बाहर में परिच्छेद या अन्तर्वर्णन करना निरालम्ब है, उसके उत्पादक बुद्धि को लेकर ही विवेचन वस्तु सम्बद्ध हो सकता है।

ज्ञान और विषय का सम्बन्ध

महत्तत्व, बुद्धि, अन्तःकरण आदि नाम का एक परिणामी वस्तु है, वह जड़ से बनी हुई जड़ है, उसका परिमाण भी जड़ है। इन्द्रिय, अनुमान और शब्दादि द्वारा वह बुद्धि विषयाकार बन जाती है। उस बुद्धि परिणाम को वृत्ति कहते हैं। बुद्धि सत्त्वबहुला है, इसलिये बुद्धि और उसकी वृत्ति स्वच्छ होती है, उसी में प्रकाश ज्ञानरूप चैतन्य

अभिव्यक्त होता है। तब विषय का प्रकाश होता है, क्योंकि विषय और वृत्ति सभी जड़ हैं, प्रकाश ज्ञान एकमात्र चैतन्य है। वही वृत्ति विषय और प्रकाश ज्ञान का सम्बन्ध है। सम्बन्धार्था वृत्तिः इस नाम से वेदान्त के कई ग्रन्थों में प्रकरण आया है।

इस वृत्ति को ज्ञान भी कहते हैं, सत्त्वात् संजायते ज्ञानम् इत्यादि में इसी वृत्ति का अवसर है। अतएव वेदान्त दर्शन का स्वप्रकाश चैतन्य समझने में बड़ी कठिनाई होती है। पूर्वोक्त पांडेजी के लेख में वृत्तिरूप ज्ञान को ही अन्तिम समझकर खण्डन किया गया है इसलिये वह वेदान्त दर्शन से बहुत दूर ही रहकर सन्तोष पाया है।

बौद्ध दर्शन में भी इसी ज्ञान का विश्लेषण अधिक किया गया है, उसी को स्वप्रकाश मानकर काम चलाया गया है, ऐसा ही मालूम पड़ता है। कुछ थोड़ी जगह प्रस्तुत प्रकाश ज्ञान का भी आभास मालूम होता है लेकिन मनस्तोष के लायक सम्पत्ति अभी मुझे नहीं मिली है। काशी हिन्दू विश्वविद्यालय के पण्डित चन्द्रधर शर्माजी को सन्तोष हो गया है ऐसा उनकी किताब से मालूम पड़ता है।

बर्कले का दर्शन भी इसी पर समाप्त मालूम पड़ता है। जिसका अनुवाद मानस शब्द से किया जाता है। इस वृत्ति ज्ञान को मानस ज्ञान भी कहते हैं, वेदान्त में मन को अन्तःकरण में ही अन्तर्भूत करते हैं। बौद्ध दर्शन में उत्तर ज्ञान के प्रति पूर्व ज्ञान को कारण मानते हैं, और पूर्वज्ञान को ही मन कहते हैं, यह बात न्यायविन्दु की धर्मोत्तराचार्यकृत टीका में तथा अभिधर्म कोश में मिलेगी। उनके अनुसार सभी ज्ञान मानस हो जाया करते हैं। बर्कले मत में जीव की मानस वस्तुएँ व्यक्तिगत ही बनती हैं साधारण नहीं हो पातीं; इसलिये ईश्वर मानस की कल्पना करनी पड़ती है; वैदिक दर्शनों में ईश्वर नित्य ज्ञानवान् माना जाता है, ईश्वर को ज्ञान साधन मन आदि को जरूरत ही नहीं पड़ती जिससे ईश्वर का मन मानना पड़े।

बुद्धि चेतना नहीं

बुद्धि चैतन्यवाद का शास्त्रार्थ के साथ मधुसूदन सरस्वती ने अद्वैतसिद्धि में खण्डन किया। गीता द्वितीयाध्याय 'यं हि न व्यथयन्त्येते पुरुषं पुरुषर्षभ' इत्यादि श्लोक की अपनी टीका में भी संक्षेप से खण्डन प्रकार दिया है।

बुद्धि चैतन्यवाद के तरफ से यह प्रश्न किया जाता है कि बुद्धि और उसकी वृत्ति को जड़ मानकर विषय प्रकाश के लिये एक चैतन्य की कल्पना की अपेक्षा बुद्धि-वृत्ति को ही विषय का प्रकाशक मान लेना चाहिये। उससे अतिरिक्त चेतन प्रकाश की क्यों कल्पना की जाय? चेतन प्रकाश के ऐसा वृत्तिज्ञान भी स्वयंप्रकाश है इसलिये उसको प्रकाशान्तर की अपेक्षा नहीं होती।

(१) उस पर यह देखना है कि वृत्तिज्ञान उत्पाद विनाशशाली अनेक हैं, तथा विषय भेद से भिन्न है। यदि उसी को प्रकाशस्वरूप माना जाय एक प्रकाश कोई न हो। विषयों के ऐसा ज्ञान भी नाना है। तब घट ज्ञान, पट ज्ञान इत्यादि व्यवहारों में विषयों के लिये घटपट आदि भिन्न शब्दों का प्रयोग होता है और ज्ञान के लिए एक ही ज्ञान शब्द का क्यों प्रयोग होता है? एक ज्ञान शब्द के प्रयोग से वस्तु में भी ऐक्य अवश्य होना चाहिये।

(२) बुद्धि परिणामिनी परिवर्तनशील है। अध्यात्म में कोई एक वस्तु स्थिर नित्य अपरिवर्तनशील मानना पड़ेगा, अन्यथा विभिन्नकालिक वृत्तियों का अनुसन्धान नहीं हो पायेगा। क्योंकि अन्य से दृष्ट का दूसरा स्मरण नहीं करता, अन्य से किये गये कर्मों का अन्य भोक्ता नहीं होता, जो अनुभव करता है वही याद करता है, जो अपराध करता है वही दण्ड का भागी बनता है। अतः इन व्यवस्थाओं के लिये जो स्थिर अपरिवर्तनशील माना जाता है उसी को प्रकाश स्वरूप मानना उचित है। उसी को साक्षी कहते हैं, साक्षी विकारी नहीं होता, विकारी हो तो साक्षी नहीं, जो विकारी होगा उसके विकार के प्रकाश के लिये दूसरे प्रकाश की आवश्यकता पड़ जायगी।

४१ और ४२ पृष्ठ में पांडेजी ने क्षणिक विज्ञान-धारा से काम चलाने का प्रयास तथा उसके द्वारा स्थिर आत्मा के खण्डन का उद्योग किया है, वहाँ 'संस्कार यानी इस वक्त आने वाले अनुभव का परिणाम इसके बाद आने वाले अनुभवों पर पड़ता है इसलिये पूर्व अनुभवों का परिणाम बाद के अनुभवों पर होने से केवल आत्मा का सातत्य नहीं सिद्ध होता, इत्यादि पंक्तियाँ भी आई हैं।

इसपर पाठकों को ध्यान देना चाहिये। सतत गतिशील जल का एक आधार होता है वहीं धारा या प्रवाह का प्रयोग होता है, अनेक मणिओं का एक डोरा के साथ

सम्बन्ध होने पर ही मालिका या एक सूत्रता का व्यवहार होता है, बिना एक स्थिर वस्तु माने इन शब्दों का प्रयोग निरालम्ब ही है। दो ऊपर की उद्धृत पंक्तियाँ तो असंभव अर्थ को बताती है, पूर्व अनुभव पैदा होकर नष्ट हो जाता है तब दूसरा अनुभव पैदा होता है यह स्थिति है तब पूर्व अनुभव का परिणाम उत्तर अनुभव पर कैसे होता है ? दोनों अनुभव एक देश या एक काल में रहते ही नही तब एक का परिणाम दूसरे पर कैसे हो सकता है ? जब तक पूर्व अनुभव रहा तब तक उत्तर अनुभव पैदा ही नहीं हो पाया तब तक उत्तर अनुभव पर पूर्व का परिणाम हो जाय यह बड़ा आश्चर्य है। दोनों अनुभवों का कोई स्थिर आश्रय भी नहीं जिसमें विशेषता पैदा होकर उत्तर में संक्रान्त हो। और भी देखें संस्कार कोई अतीन्द्रिय धर्म है ? या दूसरा ज्ञान है ? यदि पहला पक्ष है तो स्मृति के पहले तक संस्कार धर्म जरूरी है तब उसका धर्मी अनुभव को भी रहना पड़ेगा तब अनुभव क्षणस्थायी नहीं हुआ। यह संस्कार उत्तर ज्ञान में विशेषता लाने वाला है इसलिये पूर्व ज्ञान में रहेगा, पूर्व अनुभव स्वयं अपना संस्कार नहीं कर सकता, यदि संस्कार दूसरा ज्ञान है तो इतना ही आया कि पूर्व अनुभव उत्तर ज्ञान को पैदा करता है परिणाम वगैरह की बात कहाँ से आई ? पूर्व अनुभव यदि उत्तर का उपादान कारण है तथा दोनों में सजातीयता का नियम है तो अनुभव के बाद विजातीय स्मृति कैसे ? यदि निमित्त कारण है तो सजातीयता का प्रश्न ही नहीं, किसी तरह माने भी तो प्रत्यक्ष के बाद परोक्ष ज्ञान कैसे हो ? यदि पूर्व अनुभव अपने विषयों को उत्तर अनुभव में अर्पित करता है इसी का नाम परिणाम या प्रभाव है तो घटज्ञान के बाद पटज्ञान कैसे होगा ? इसलिये यह सब कहने की बाते हैं इससे कोई व्यवस्था नहीं बनती, अतः एक स्थिर अपरिणामी आवश्यक है।

४१ पृष्ठ पर क्रमिक वस्तुओं के ज्ञान तथा अनुसन्धान के लिये आत्मा को भी बदलना पड़ेगा इत्यादि स्थिर आत्मपक्ष में भी दोष दिया गया है सो भी ठीक नहीं; जैसे कि ४० पृष्ठ पर उनकी पंक्तियाँ जिस आत्मा में एक क्षण 'अ' का ज्ञान होता है और दूसरे क्षण 'ब' का ज्ञान होता है, उस आत्मा में फर्क हुआ ऐसा मानना पड़ेगा। अगर अनुभूतियों के परे रहनेवाले आत्मा में भी अवस्थान्तर हो सकते हैं तो फिर अवस्थाओं के बाहर रहनेवाला कोई आत्मा मानने की क्या जरूरत है ?

इसी तरह ४१ पृष्ठ पर—अगर ऐसा समझा गया कि अनुभूतियों का आत्मा पर असर पड़ता है तो ऐसा मानना पड़ेगा कि भिन्न-भिन्न वस्तुओं के असर भिन्न-भिन्न प्रकार के होते हैं। यह भिन्न-भिन्न वस्तुएँ एक के बाद एक आने से आत्मा पर होनेवाले असर भी एक के बाद एक होते हैं। अतः बदलने वाली वस्तुओं का ज्ञान होने के लिये आत्मा खुद बदलना चाहिये। इति पूर्वोक्त साक्षी एक चेतन को आत्मा तथा वृत्तिज्ञानों को अनुभूति शब्द से व्यवहृत किया गया है।

इस पर पहले लिखे हुए मेरे उन विषयों को ध्यान में रखना चाहिये कि प्रकाश्य के भेद अथवा प्रकाश्य विषयों के वैचित्र्य से प्रकाश का भेद अथवा वैचित्र्य नहीं होता, यहाँ आत्मा प्रकाश है तथा (अ) (ब) क्रमिक वस्तुएँ हैं।

दूसरी बात यह है कि यह पांडेजी का लेख वेदान्त दर्शन के सिद्धान्त को न समझकर है, वेदान्त में आत्मा अपरिणामी, अपरिवर्त्तनशील तथा कूटस्थ है, प्रकाश-मात्र उसका स्वरूप हैं, पूर्वापर अनुभूतियों का परिणाम या असर अथवा संस्कार परिणामी बुद्धि तत्त्व में होता है। आत्मा द्वारा प्रकाश होने से अनुसन्धान या संकलन आदि कार्य होते हैं। अनुसन्धान आदि कार्यों में केवल आत्मा ही कारण नहीं हैं किन्तु और कई कारण हैं, उनके साथ प्रकाशस्वरूप आत्मा भी कारण है, और आत्मा के विना अनुसंधानादि कार्यों की उपपत्ति नहीं हो सकती।

दर्पण का दृष्टान्त

आत्मा या स्वप्रकाश चैतन्य को समझाने के लिये दर्पण का दृष्टान्त दिया जा सकता है, जैसे बाहरी अपनी सामग्रियों से भिन्न-भिन्न विचित्र वस्तुयें दर्पण के सम्मुख आती हैं, उन सभी वस्तुओं का प्रतिबिम्ब दर्पण पर पड़ता है, वे वस्तुयें हट जाती हैं प्रतिबिम्ब नष्ट हो जाता है, इसी तरह दूसरी वस्तुयें आती हैं प्रतिबिम्ब की पैदाइश और विनाश हुआ करता है, दर्पण में कुछ विकार या असर अथवा परिवर्तत नहीं मालूम पड़ता, उसी तरह बाह्य इन्द्रियों द्वारा या वासनावश क्रमशः भिन्न-भिन्न विषयों की विचित्र बुद्धि की वृत्तियाँ होती हैं, वे वृत्तियाँ आत्मप्रकाश का सम्मुख स्थान है यह समझना चाहिये, वृत्तियों में जो विषयों के आकार हैं वे आत्म प्रकाश रूप दर्पण के सामने विषयों का रहना है, विषयों का प्रकाश प्रतिबिम्ब के स्थान पर है। दर्पण में

ज्ञान प्रकाश से फर्क देखने पर बहुत मिलेगा, केवल इतने ही से दृष्टान्त है कि अनेक क्रमिक विषयों के सम्पर्क तथा कार्य से दर्पण में फर्क नहीं पड़ता, प्रतिबिम्ब के कारण क्रमिक अनेक मृदु, तीक्ष्ण, निर्मल और मलीन विभिन्न तरीके के होते हैं, उससे प्रतिबिम्ब भी क्रमशः अस्फुट, स्फुट स्वच्छ तथा मलीन हुआ करता है, यद्यपि दर्पण एक रूप से सभी विभिन्न प्रतिबिम्बों का कारण बना करता है, उसी तरह और अनेक तरह के कारण बुद्धि की वृत्तियों में वैचित्र्य लाते हैं और उसके अनुसार विषय के प्रकाश में भी वैचित्र्य आता है जिससे परोच अपरोक्ष आदि व्यवहार होते हैं, लेकिन उन सभी विषय प्रकाशों में प्रकाश चैतन्य एक ही एक स्वरूप से उपयुक्त होता है।

ऐसे दर्पण के दृष्टान्त के खण्डन के लिये ४० पृ० पर पांडेजी के निम्न लिखित वाक्य हैं—आयना जब हाथी का प्रतिबिम्ब दिखाता है तब आयने पर जो किरणों का संपात होता है वह अलग होता है, और जब आयना घोड़े का प्रतिविम्ब दिखाता है तब किरणों का अवस्थान और कुछ होता है। प्रतिबिम्बित वस्तु बदलने से प्रतिबिम्ब दिखाने वाला किरण संपात भी बदलता है। उस प्रकार ज्ञान का विषय बदलने से ज्ञान भी बदलता है। जो आत्मा परिवर्तन को देखता है उसमें खुद परिवर्तन होना चाहिये। इति।

विचार करने पर यह कोई खण्डन नहीं मालूम पड़ता है,—किरणों का संपात या अवस्थान अनेक तरह के कारण अलग-अलग प्रतिबिम्बों का कारण बनते हैं ऐसा कहने से हुआ क्या? एक दर्पण जो विभिन्न कारणों की सहायता से अनेक तरह के प्रतिविम्बों का कारण होते हुए भी कोई परिवर्तन नहीं पाता, यह बात तो स्थिर रही, इतने ही से तो दृष्टान्त है, और सामग्रियों का परिवर्तन होने पर भी दर्पण का परिवर्तन नहीं सिद्ध हुआ इससे वह दृष्टान्त बना रहा। प्रतिबिम्बित वस्तु बदलने पर और कारणों का भले ही बदलना हो लेकिन प्रतिबिम्ब दिखाने वाले दर्पण का बदलना नहीं होता, उसी तरह ज्ञान का विषय बदलने पर भी विषय प्रकाश करने वाले दर्पण के ऐसे ज्ञान प्रकाश का कैसे बदलना हो सकता है? जैसे प्रतिबिम्बों के लिये किरणसंपातों का भेद होता है वैसे विषय प्रकाश के लिये विषयाकार वृत्तियों का भेद होता है, और कारणों के भेद से जैसे प्रतिबिम्बों में भेद होता है उसी तरह वृत्तियों के भेद से वृत्तियों में चैतन्य प्रकाश का आभास अलग-अलग होता है जिसको विषयप्रकाश कहते हैं। अतः दर्पण के ऐसा आत्मप्रकाश भी अपरिवर्तनशील मालूम पड़ता है।

'जो आत्मा परिवर्तन को देख सकता है उसमें खुद परिवर्तन होना चाहिये' यह उनका बचन अत्यन्त विपरीत मालूम होता है। यदि द्रष्टा बदल जाय, अवस्थाओं का द्रष्टा एक न हो तो परिवर्तन नाम की वस्तु ही सिद्ध नहीं होगी, इसलिये द्रष्टा का परिवर्तन नहीं माना जा सकता। यदि द्रष्टा एक है, नई कुर्सी देखा, वही द्रष्टा उसी कुर्सी को पुरानी अवस्था में भी देखता है तब वह समझता है कि कुर्सी में परिवर्तन हो गया, यदि किसी ने नई को ही देखा, दूसरा पुरानी को ही देखा, कोई भी एक मनुष्य नई पुरानी दोनों समय में न देख सके तो नई कुर्सी पुरानी हुई यह सिद्ध न हो, इसलिये द्रष्टा यदि अपरिबर्तनशील है तभी परिवर्तन वस्तु है अन्यथा परिवर्तन ही नहीं हो सकता, इसलिये परिवर्तनों को देखने के लिये अपरिवर्तनशील एक ज्ञान प्रकाशसाक्षी की जरूरत है।

(३) और भी जो चीजे प्रकाशित होती हैं वे दूसरे प्रकाश की अपेक्षा करती हैं, जैसे घट पटादि कभी अप्रकाशित रहते हैं कभी प्रकाशित होते हैं तो दीप नेत्र और ज्ञान आदि प्रकाशों की अपेक्षा करते हैं, अन्यथा प्रकाश की जरूरत ही न हो, वैसे ही बुद्धि और बुद्धिवृत्तियाँ प्रकाशित होती हैं तो किसी प्रकाश की अवश्य अपेक्षा है, मैं सुखी दुःखी प्रेमी इच्छुक और घटपटादि को जानता हूँ इत्यादि बुद्धिवृत्तियाँ प्रकाशित मालूम पड़ती हैं अतः इनके प्रकाशक की विशेष जरूरत है, जो प्रकाशक प्रकाशमात्र शरीर अपरिवर्तनशील है उसी को चैतन्य प्रकाश कहा जाता है। इसी अनुभव पर नीचे का श्लोक है—

नर्ते स्याद्विक्रियां दुःखी साक्षिता का विकारिणः ।
धीविक्रियासहस्राणां साक्ष्यतोऽहमविक्रियः ॥

अर्थ—विना विकार के दुःखी सुखी आदि परिवर्तन नहीं हो सकता, विकारी का साक्षीपना क्या हो ? अर्थात् विकारी प्रकाशक साक्षी नहीं हो सकता, मेरा मुख्य आत्मस्वरूप चैतन्य प्रकाश अविक्रिय होता हुआ अनन्त बुद्धिविकारों का साक्षी है इस लिये मैं अविक्रिय हूँ।

यदि यह कहा जाय कि शुद्ध चैतन्य प्रकाश भी मालूम होता है या प्रकाशित होता है, प्रकाश है और मालूम नहीं होता, ऐसा हो नहीं सकता, प्रकाशित होता है तो उसका भी कोई प्रकाशक सिद्ध होना चाहिये।

तो भी इसपर नीचे की तरह सोचना चाहिये घट पटादि भी प्रकाशित होते हैं तथा सूर्यादि प्रकाशित होते हैं, किन्तु दोनों के प्रकाशित होने में फर्क देखना चाहिये, घटपटादि प्रकाशिन होते हैं तो अपने से भिन्न सूर्यादि प्रकाश की अवश्य अपेक्षा करते हैं, लेकिन सूर्यादि प्रकाश प्रकाशित होने में अपने से भिन्न सूर्यादि प्रकाशों की अपेक्षा नहीं करते, इस तरह वस्तु स्वरूप स्वभाव दुर्निवार है, उसी तरह आन्तरिक वस्तुओं में भी वस्तु स्वभाव से प्रकाश में फर्क पड़ता है। बुद्धि और बुद्धिवृत्तियाँ विकारी तथा परिवर्तनशील हैं जड़ है इसलिये इनको प्रकाशित होने में दूसरे चैतन्य प्रकाश की जरूरत है, लेकिन चैतन्य प्रकाश के लिये दूसरे प्रकाश की अपेक्षा नहीं इसलिये वह स्वयंप्रकाश है। अर्थात् प्रकाश, प्रकाश का विषय नहीं होता प्रकाश भिन्न प्रकाश का विषय होता है, और जो प्रकाश का विषय होता है वह प्रकाशित होने में प्रकाशान्तर की अपेक्षा करता है।

और भी सोचें और सन्देह करें तो बहुतेरे साधारण सन्देह हुआ करेंगे, संदेह को उठाना और उसका समाधान करना यही मनन है। जैसे कि—सूर्यादि प्रकाश जबतक रहते हैं तबतक सर्वदा प्रकाशित रहते हैं, चैतन्य प्रकाश नित्य विभु है तो उसका सभी जगह सभी समय अनायास प्रकाश होना चाहिये, सर्वदा सभी जगह एक रूप से प्रकाशित नहीं होता इसलिये नहीं है ऐसा सन्देह हो तो भी उसके आगे सोचें जैसे कि सर्वदा सभी जगह चैतन्य प्रकाश है, जहाँ-जहाँ मालूम होना समझना होता हो वह सब चैतन्य-प्रकाश का प्रभाव है, यहाँ तक कि जहाँ नहीं मालूम होता, नहीं समझता इत्यादि मालूम होता हो वहाँ भी उस नित्य प्रकाश का प्रभाव समझना चाहिये, नहीं मालूम होने का भी मालूम होना है, नहीं समझने की भी समझ है। कहिये कि इस तरह साफ प्रकाश रूप से नहीं मालूम पड़ता तो उधर भी देखिये कि अंधेरी कोठरी में छोटा दीप किसी से ढककर रख दिया जाता है तो वैसा दीप रहते हुए भी नहीं प्रकाशित होता, मेघाच्छन्न दुर्दिन में सूर्य प्रकाश रहता हुआ भी नहीं प्रकाशित होता, उसी तरह इस चैतन्य प्रकाश का भी एक अनादि आवरण है जिससे साफ नहीं मालूम पड़ता। यदि 'मिला जुला हुआ प्रकाश मालूम होता है लेकिन उसका विवेक नहीं होता' ऐसा अनुभव हो तो उसका नाम अविवेक कहिये। यदि नहीं हैं 'नहीं मालूम होता' ऐसा अनुभव हो तो उसका नाम अविद्या या अज्ञान है, यदि 'बहुत विचित्र है, इसका स्वभाव या

कार्य सभी विलक्षण है, कैसे होता है मालूम नहीं होता' ऐसा अनुभव हो तो इसको माया कहिये।

जिस तरह मेघ तिरोहित भी सूर्य मेघ को प्रकाशित करता है उसी तरह वह चैतन्य प्रकाश अपने आवरण अज्ञान को प्रकाशित करता है जिसकी वजह से 'नहीं मालूम होता' 'समझ में नहीं आता' इत्यादि अनुभव होते हैं। जैसे आवृतदीप के प्रकाश से कोठरी के वस्तुओं का सम्पर्क न होने से वस्तु प्रकाशित नहीं हो पाती तथा आवरण हटा देने पर प्रकाश का सम्बन्ध होने से वस्तुएं प्रकाशित होती हैं उसी तरह विषयाकार वृत्ति होने से चैतन्य प्रकाश के साथ सम्बन्ध हो जाने पर विषयों का प्रकाश होता है।

यदि यह कहा जाय कि बुद्धि को ही किसी तरह प्रकाशमान लिया जाय, वही विषयों को प्रकाशित करती है, जैसे प्रदीप स्वयं प्रकाशित होता है दूसरे प्रकाश की जरूरत नहीं वैसे बुद्धि भी स्वयं प्रकाशित होती है दूसरे प्रकाश की जरूरत नहीं तो उसका उत्तर इस तरह दिया जाता है कि इस कल्पना में कर्तृकर्म विरोध दोष है। एक क्रिया का एक ही कर्त्ता और कर्म नहीं हो सकता। गन्ता ही स्वयं गमनीय नहीं होता, ऐसा ही कर्म का लक्षण किया जाता है जिससे कर्त्ता में नहीं जा सके, वैसे ही बुद्धि प्रकाशिका है स्वयं अपने से प्रकाश्य नहीं हो सकती, उसको दूसरे प्रकाश की अपेक्षा अवश्य है, बुद्धि प्रकाशित होनेवाली चीज है प्रकाश का विषय है, और चैतन्य प्रकाश का विषय नहीं है इसलिये उसको प्रकाश की अपेक्षा नहीं है ऐसा ऊपर कहा गया है।

दूसरी बात यह है कि प्रदीप भी स्वयंप्रकाश नहीं है, प्रदीप की अपेक्षा नहीं करता किन्तु आँख आदि की अपेक्षा करता ही है, इसलिये स्वयंप्रकाश वस्तु एक ही चैतन्यप्रकाश है, दूसरा स्वयंप्रकाश हो ही नहीं सकता।

ऐसी ही तरह बुद्धि या वृत्ति ज्ञान परप्रकाश्य जड़ है उसके प्रकाश के लिये एक चैतन्य प्रकाश है, वह सभी का प्रकाशक है, वह प्रकाश्य नहीं इसलिये दूसरे प्रकाश की जरूरत नहीं, स्वयंप्रकाश एक वही है।

जो परप्रकाश जड़ हैं उनमें प्रकाश का जब सम्बन्ध होता है तब वे प्रकाशित होते हैं जब प्रकाशक का सम्बन्ध उनमें नहीं रहता तब वे भ्रम और संशय के पात्र

होते हैं, जैसे घटपटादि भ्रम के विषय होते हैं, मन्दान्धकार में घट रहने पर मृत्पिण्ड हैं, मृत्पिण्ड रहने पर घट है ऐसा भ्रम होता है, तथा मृत्पिण्ड है या घट है अथवा और कोई चीज है, इत्यादि संशय होते हैं। इस संसार में एक भी वस्तु हो जो कभी भी भ्रम संशय का विषय नहीं हो वही स्वयंप्रकाश कहा जा सकता है, उसीसे सभी का प्रकाश हो जायेगा दूसरे प्रकाश की आवश्यकता नहीं, 'मैं नहीं हूँ' ऐसा भ्रम, अथवा 'मैं हूँ या नहीं' इत्यादि संशय नहीं होते, इस तरह मैं पदार्थ में भ्रम संशय नहीं होता, अतः इसे मैं पद से किसी वस्तु का संकेत होता है वही स्वयंप्रकाश है, उसको आत्मा, चित्-ज्ञान चैतन्य इत्यादि शब्दों से कहा जाता है, यद्यपि मैं पदार्थ में कुछ विशेषण लगा देने पर भ्रम संशय संभव हैं तो भी यही समझना चाहिये कि विशेषण से युक्त वस्तु स्वयंप्रकाश नहीं है, किन्तु जिस शुद्ध में वे भ्रम संशय नहीं होते वही स्वयं-प्रकाश है। उसी वैज्ञानिक आत्मप्रकाश की ओर निम्नलिखित श्रुति संकेत करती है—

न तत्र सूर्यो भाति न चन्द्रतारका नेमा विद्युतो भान्ति कुतोऽयमग्निः।
तमेव भान्तमनुभाति सर्वं तस्य भासा सर्वमिदं विभाति ॥

अर्थ—बड़े-बड़े सूर्य चन्द्र तारा बिजली आदि प्रकाश वहाँ प्रकाश नहीं कर पाते हैं तो इस साधारण प्रकाश अग्नि की क्या बात है? वही आत्मप्रकाश सर्वदा प्रकाशमान रहता है, उसी प्रकाश के पीछे उसीसे ये भी प्रकाशित होते हैं।

ये सब बाह्य प्रकाश अध्यात्म प्रकाश से बहुत छोटे होते हैं। बड़े-बड़े सूर्यादि प्रकाशों को एक मेरी छोटी-सी आँख प्रकाशित करती है। आँख के बिना ये सब व्यर्थ हैं। इनके बिना भी आँख अर्थकरी है। आँख के अन्तर मन, मन से अन्तर बुद्धि ये सब लौकिक प्रकाश वस्तुतः प्रकाशाभास हैं। आन्तरिक बुद्धि का भी प्रकाशक चैतन्य प्रकाश है यह सिद्ध ही किया गया है। उस शुद्ध चैतन्य प्रकाश को आत्मा कहते हैं यह भी लिख दिया गया।

ज्ञानों की अनन्त मालिका के विषय में पांडेजी की ३७ पृष्ठ पर निम्नलिखित पंक्तियाँ हैं—कुर्सी का ज्ञान, यह कुर्सी के ज्ञान का विषय नहीं हो सकता क्योंकि कुर्सी यही ज्ञान का विषय है, परन्तु उससे यह साबित नहीं होता कि कुर्सी का ज्ञान किसी

अन्य ज्ञान का भी विषय नहीं हो सकता; एक ज्ञान से मैं कुर्सी को जान सकता हूँ, और दूसरे ज्ञान से कुर्सी के ज्ञान को भी जान सकता हूँ। कुर्सी के ज्ञान से कुर्सी के ज्ञान का ज्ञान न होता हो लेकिन कुर्सी के ज्ञान के ज्ञान से वह जरूर होता है, ऐसा कहने पर ज्ञानों की अनन्तमालिका की कल्पना जरूर करनी पड़ती है, परन्तु इसमें क्या हर्ज है ? इत्यादि।

पहले तो खेद के साथ कहना पड़ता है कि यह दार्शनिक भाषा नहीं है। ज्ञान से जान सकता हूँ ऐसा दो वार इन पंक्तियों में आया। ज्ञान और जानना एक चीज है ज्ञान से जानना क्या हो सकता है ? इसका भाष्य वही कर सकते हैं।

शब्द को छोड़ कर अभिप्राय का विवेचन करें—कुर्सी का ज्ञान हुआ तो कुर्सी का प्रकाश हुआ या नहीं, कुर्सी का प्रकाश नहीं हुआ तो कुर्सी का ज्ञान ही क्या हुआ ? कुर्सी का प्रकाश हुआ तो कुर्सी का भ्रम, संशय नहीं होगा कुर्सी का व्यवहार हो जायेगा कुर्सी के ज्ञान के ज्ञान की जरूरत क्या है ? कहें कि कुर्सी के ज्ञान से कुर्सी का व्यवहार होगा। कुर्सी के ज्ञान के व्यवहार के लिये कुर्सी के ज्ञान के ज्ञान की आवश्यकता है ऐसा कहना भी ठीक नहीं, कुर्सी व्यवहार का कारण जो कुर्सी प्रकाश या कुर्सी ज्ञान है वह प्रकाश है या जड़ है ? यदि कुर्सी ज्ञान प्रकाश है तो उसमें भ्रम संशय नहीं होगा, उसका व्यवहार उसी से हो जायेगा दूसरे ज्ञान की क्या आवश्यकता है ? कुर्सी ज्ञान यदि प्रकाश है तो उसको प्रकाश की जरूरत नहीं फिर दूसरे ज्ञान या उसकी मालाये फजूल हैं, अनुभव विरुद्ध कल्पना है। कुर्सी व्यवहार का साधक कुर्सी ज्ञान होने पर कुर्सी ज्ञान नहीं है ऐसा भ्रम या 'कुर्सी ज्ञान है या नहीं' इस तरह का संशय नहीं होता यह अनुभव सिद्ध है उसके विपरीत ज्ञानमालिका की कल्पना है। जैसे कुर्सी ज्ञान होने पर कुर्सी में भ्रम संशय नहीं होता वैसे ही कुर्सी ज्ञान में भी भ्रम संशय नहीं होता और कुर्सी ज्ञान का व्यवहार हो जाता है, कुर्सी को व्यवहार के लिये ज्ञान की अपेक्षा है उसी तरह ज्ञान को भी व्यवहार के लिये ज्ञान की अपेक्षा है ऐसी कुर्सी और ज्ञान के समान स्वभाव की वासना मानसिक विश्लेषण की अशक्ति है। सभी तरह के व्यवहार ज्ञान की अवश्य अपेक्षा करते हैं कुर्सी की अपेक्षा तो नहीं करते। ज्ञान प्रकाश है, कुर्सी अप्रकाश है। यदि कुर्सी ज्ञान कुर्सी के ऐसा जड़ है प्रकाश नहीं ऐसा मानें तो अनर्थ है हर्ज की क्या वात है। 'क्या करना ? क्या हर्ज है' यह लिखना ही आश्चर्य है। कुर्सी

जड़ अप्रकाश होती हुई व्यवहार के लिये जैसे अक्षम है उसी तरह कुर्सी का ज्ञान भी जड़ अप्रकाश उसके साथ जुट गया, उससे क्या होगा ? उसी तरह व्यवहार की अयोग्यता कुर्सी में बनी रही, कुर्सी का ज्ञान ही व्यर्थ हो गया, एक अन्धे के साथ दूसरे अन्धे को जोड़ने पर भी आँख का काम नही निकलेगा केवल अन्धों की कतार भी हो उससे भी नया कुछ नहीं होगा। अतः कुर्सी का ज्ञान प्रकाश है इसलिए कुर्सी का प्रकाश है। तब उसको प्रकाश की अपेक्षा नहीं है स्वयं वह अपना व्यवहार करा देगा, यदि अप्रकाश है तो व्यर्थ है कुर्सी का भी प्रकाश नहीं हुआ, इसलिये ज्ञान को स्वप्रकाश बिना माने काम नहीं चलता।

यदि कहें कि कुर्सी जैसे ज्ञान से प्रकाश्य है वैसे ही कुर्सी का ज्ञान भी दूसरे ज्ञान का प्रकाश्य है तो भी बड़ी कठिनाई है। कुर्सी के ज्ञान के ज्ञान के बिना कुर्सी का ज्ञान प्रकाशित नहीं होता, कुर्सी का ज्ञान जब तक प्रकाशित नहीं होगा तब तक वह कुर्सी का प्रकाश नहीं हो पायेगा तो कुर्सी का व्यवहार नहीं हो सकेगा, इसी तरह दूसरा ज्ञान तीसरे ज्ञान के बिना अप्रकाशित रहेगा, अप्रकाशित रहने से निकम्मा रहेगा। जब तक पीछे का ज्ञान प्रकाशित नहीं होगा तब तक पूर्वज्ञान निकम्मा पड़ा रहेगा, इस तरह अनन्त अन्ध ज्ञान मालिका से अन्ध परम्परा ही चलेगी वस्तुप्रकाश नहीं होगा।

डेकार्ट् मत व्याख्या

आत्मा का सन्देह नहीं किया जा सकता क्योंकि संदेह की सत्ता आत्मा पर आश्रित है। आत्मा यदि नहीं हो तो संदेह ही नहीं हो सकता, इसलिये संदेह से आत्मा का अस्तित्व सिद्ध होता है ऐसा डेकार्टस का मत बताया जाता है। भारतीय दर्शनों के अनुसार दो तरीके से इसका विश्लेषण किया जा सकता है। (१) नैयायिकादिरीति जिसमें सभी ज्ञानों का आश्रय आत्मा है, संशय भी एक तरह का ज्ञान गुण है वह आश्रय के बिना अनुपपन्न है इसलिये आश्रय आत्मा उससे सिद्ध होता है। संशय में आत्मा विषय नहीं भी हो लेकिन संशय कार्य का आधार आत्मा अवश्य रहेगा। (२) स्वयं प्रकाश चैतन्य को साक्षी मानने वालों के मत से, जिसका प्रतिपादन प्रस्तुत लेख में है, संशय भी एक बुद्धि की वृत्ति है, प्रकाश्य है। यदि वह प्रकाशित हो रही है तो उसके

प्रकाश का साक्षी आत्मा की अवश्य सत्ता है अन्यथा संशय है ऐसे संशय की सत्ता ही नहीं सिद्ध होगी।

३६ पृ० पर पांडेजी का डेकार्ट्स मत खण्डन किसी तरह भी नहीं लगता, वे संशय का जो विषय हो उसी की सिद्धि संशय से मानते हैं सो विपरीत है संशय से विषय की सिद्धि नहीं होती, संशयदोषजन्य मिथ्या ज्ञान है। मिथ्या ज्ञान के विषय की सत्ता बाह्य में नहीं होती किन्तु संशय कार्य है तथा प्रकाश्य है, इसलिये कारण या प्रकाश की अवश्य सिद्धि होगी। संदेह के अस्तित्व से सिर्फ विचार का अस्तित्व सिद्ध होता है ऐसा लिखना विरुद्ध मालूम पड़ता है, क्योंकि विचार या संदेह के अस्तित्व से उसके कारणों का अस्तित्व तो अवश्य आ जायेगा। इसलिये सिर्फ शब्द लगाना भी अनुचित मालूम होता है।

आत्मरूप से चैतन्यप्रकाश की स्थिरता

श्रुतियां आत्मा को शुद्ध प्रकाश ज्ञान, विभु अविनाशी इत्यादि शब्दों से वर्णन करती हैं, चैतन्य प्रकाश भी आन्तरिक अनुभव में आता है। आत्मा भी आन्तरिक ही समझा जाता है इसलिये वही चैतन्य प्रकाश आत्मा है। क्योंकि समान स्वभाव और उपयोग के दो वस्तु भिन्न क्यों माना जाय? अतः आत्मा ही ज्ञानरूप प्रकाश है। वह आत्मा स्थिर है, अन्यथा परिवर्तन या किसी वस्तु की उत्पत्ति विनाश वगैरह नहीं सिद्ध होंगे। किसी वस्तु के पूर्वा पर दोनों अवस्थाओं को देखने वाला एक स्थिर नहीं होगा तव तक परिवर्तन कैसे मालूम हो सकता है? इसलिये वह स्थिर है ऐसा पहले भी सूचित किया गया है। वह आत्मा कूटस्थ = अपरिणामी है क्योंकि परिणामी मानने में धर्म तथा अवस्थाओं का परिवर्तन मानना पड़ेगा, सभी परिवर्तनों का साक्षी वह आत्मा है तो उसका परिवर्तन किस से सिद्ध होगा? जिससे परिवर्तनों की सिद्धि होती है वही तो आत्मा है।

विभु है

यदि वह आत्मा छोटा माना जाय तो वह शरीर को भी व्याप्त नहीं कर सकता, शरीर के सभी अङ्गों में चैतन्य का प्रकाश अनुभव में आता है, शरीर के बराबर माना जाय तो शरीर बढ़ने वाला है उसी तरह आत्मा भो बढ़ने घटने वाला होगा, बढ़ने

घटने से वस्तु का परिवर्तन होता है, परिवर्तन से अनित्य हो जायेगा, शरीरों के परिवर्तन का भी वह आत्मा साक्षी है, क्योंकि मैं बालक छोटा था, पीछे युवा हुआ, अभी वही मैं वृद्ध हूँ इत्यादि शरीरों के परिवर्तन होने पर भी सभी शरीरों का द्रष्टा एक आत्मा अनुभवसिद्ध होता है, सभी देशों में चैतन्य प्रकाश मालूम पड़ता है, छोटा मानने पर जाना आना उसमें क्रिया माननी पड़ेगी इसलिये उसको विभु माना जाता है ।

जैसे दूर देश में गायकों के शब्द स्वयं या यन्त्र द्वारा सभी तरफ दूर तक फैलते हैं लेकिन सभी जगह सुनाई नहीं पड़ते किन्तु सुनाने वाला रेडियो यन्त्र जहाँ रखा जाता है वहाँ दूर का गाना सुनाई पड़ता है, जहाँ नही रखा जाता वहाँ नहीं सुनाई पड़ता, रखने पर भी यदि यन्त्र में कोई खराबी हो जाती है तो नहीं सुनाई पड़ता, व्याख्याता के शब्द अपने स्वभाव से चारो तरफ फैलते हैं, जिस तरफ लाउडस्पीकर = ध्वनि प्रसारक यन्त्र लगाया जाता है उस तरफ दूर तक सुनाई पड़ता है दूसरी तरफ नहीं सुनाई पड़ता, यंत्र में खराबी आने पर व्याख्यान होता रहता है तो भी नहीं सुनाई पड़ता, कोशों तक विजली के तार खंभो द्वारा फैलाये रहते हैं जहाँ बल्ब नहीं लगाया जाता वहाँ प्रकाश नहीं होता, बल्ब में विकार होने पर भी केवल तार से प्रकाश नहीं होता, तार के विना केवल बल्ब से भी प्रकाश नहीं होता, उसी तरह चैतन्य प्रकाश सभी जगह सभी समय मौजूद है, जहाँ जिस समय शरीर इन्द्रियादि यन्त्रों पर आश्रित बुद्धि की वृत्ति होगी वहां चैतन्य प्रकाश उदय लेगा, जहाँ ये यन्त्र नहीं रहेंगे या विगड़े रहेंगे वहाँ आत्मप्रकाश नहीं उदित होगा, ये सब यन्त्र रूप हैं इसीलिये बहिरों को सुनने के लिये यन्त्र बनाया गया है, हृदयगति के लिये भी कुछ किया जाता है, शरीर के किसी यन्त्र की खराबी होने पर उसके स्थान पर दूसरे उसी के ऐसा यन्त्र बनाकर काम लिया जाता है। इस समय कुछ परीक्षायें चलती हैं और उसके अनुसार बहुत गलत धारणायें चल पड़ती हैं, भारतीय तथा विदेशीय रीति से पढ़ने-पढ़ानेवाले दार्शनिक कहते हैं कि शिर के पीछे भाग में एक पतली नाड़ी है जिससे स्मरण काम होता है, उसकी परीक्षा की गई है, उसको निकाल देने पर स्मरण नहीं होता, उसको कहते हुए वास्तव में स्मरण का उपादान उसको मानने लगे हैं यन्त्र की भावना उनकी नहीं रह गई है, लेकिन गलत रास्ते पर हैं क्योंकि शरीर की सभी नाड़ियों का समुचित आहारों से पोषण होता है; आहार की सुविधा से उपचय और असुविधा से अपचय

होता है, उपचय अपचय से वस्तु बदलते हैं, यह कभी भी नही हो सकता कि पाँच वर्ष की बाल्यावस्था में जो नाड़ी की लम्बाई चौड़ाई मोटाई और तौल का परिमाण होगा वह २५ वर्ष की युवावस्था में उतना रहे, परिमाण बढ़ने पर नाड़ी बदलेगी यदि वह नाड़ी ही स्मरण का उपादान हो तो बाल्यावस्था का अनुभूत युवावस्था में स्मृत नहीं हो सकेगा, क्योंकि अनुभव करने वाली वही नाड़ी युवावस्था में नही रही, दूसरे से अनुभूत का दूसरा स्मरण नहीं करता, स्मरण न होना तो यन्त्र के अभाव में संभव है।

पहले ही ज्ञान की एकता सिद्ध करते समय नित्यता सिद्ध कर दिया गया है इसलिये विभु नित्य कूटस्थ और स्वयंप्रकाश एक ज्ञानरूप आत्मा सिद्ध हुआ।

वही सत् है

'नाभावो विद्यते सतः' इस गीता के अनुसार जिसका अभाव कभी भी सिद्ध न हो उसी को सत् कहा जाता है, पूर्वसिद्ध आत्मप्रकाश का कभी भी अभाव सिद्ध नहीं होता, 'मालूम होना' समझना सिद्धि है, मालूम होना, समझना यह आत्मप्रकाश है, यदि अभाव मालूम होगा तो आत्मा है ही, यदि अभाव मालूम नहीं होता तो अभाव ही कैसे माना जाय ? संसार में और कोई वस्तु नहीं है जिसका कभी कहीं अभाव न सिद्ध हो, एक ही आत्मवस्तु है जिसका कभी कहीं अभाव नहीं सिद्ध होता। आत्मा विभु है इसलिये किसी देश में उसका अभाव नहीं है, नित्य है इसलिये किसी काल में अभाव नहीं, कूटस्थ है अतः परिणाम द्वारा धर्मादि के परिवर्तन से उसमें भेद रूप अभाव नहीं आता, शुद्ध होने से उसमें कोई धर्म नहीं है।

स्वयंप्रकाश है इसलिये तिरोधान से भी आत्मा का अभाव नहीं मालूम पड़ सकता, इसलिये सत् है।

निरपेक्ष सत्

ऊपर की तरह ही उसकी निरपेक्षता भी है, विभु होने से निराधार है इसलिये आधार देश की अपेक्षा नहीं; नित्य होने से काल तथा कारण को नहीं चाहता, अविनाशी होने से विनाश कारण की अपेक्षा नहीं, कूटस्थ होने से देश, काल तथा अन्य निमित्त की अपेक्षा नहीं, स्वयंप्रकाश होने से प्रकाशक की अपेक्षा नहीं है अतः निरपेक्ष सत्य है।

इसी को कालत्रयाबाधित सत्य भी कहते हैं, अभाव निश्चय को बाध कहते हैं, तीनों काल में जिसका अभाव निश्चय न हो उसको कालत्रयाबाधित कहते हैं, आत्मा का अभाव निश्चय नहीं होता, 'मैं नहीं हूँ' ऐसा निश्चय नहीं होता, निश्चयात्मिका वृत्ति का साची ही आत्मा है तो आत्मा के अभाव का निश्चय कैसे होगा, यदि आत्मा है तो उसका अभाव नहीं, नही है तो अभाव का निश्चय कैसे ? निश्चयसिद्धि विना प्रकाश की सिद्धि नहीं होती।

स्वगत भेद, सजातीय भेद और विजातीय भेद आदि ब्रह्मरूप साक्षी चैतन्य में नहीं रहता ऐसा 'नासतो विद्यते भावः' गीता की मधुसूदनी टीका में आया है। जैसे सावयव वृक्ष में पत्र शाखादि का परस्पर भेद रहता है ऐसा निरवयव सत् में स्वगत भेद नहीं हो सकता, ऐसा सत् कोई दूसरा नहीं इसलिये सजातीय नहीं कि सजातीय भेद हो, वृक्ष अनेक हैं इसलिये सीसम का भेद आम में रहता है वह सजातीय भेद कहा जाता है सत् से विजातीय असत् होगा। उसका कुछ स्वरूप ही नहीं होता निरूपाख्य कहा जाता है। विजातीय वस्तु ही नहीं तो उसका भेद अप्रसिद्ध है उसका कहीं रहना ही नहीं होता जो आत्मा में रहे।

इसी जगह गीता शाङ्कर भाष्य में जिसका व्यभिचार होता है वह असत् = मिथ्या है, जिसकी अनुवृत्ति होती है वह सत्य है, इत्यादि लिखा है वह भी पूर्वोक्त वर्णन से गतार्थ हो गया, जिसका अभाव होगा उसी का व्यभिचार होगा, जिसकी अनुवृत्ति होगी उसका अभाव नहीं होगा, इसलिये वह सत्य होगा। जैसे अस्तित्व, सत्ता का द्योतक 'है' शब्द माना जाय तो उसके अर्थ की सभी जगह अनुवृत्ति है, घट है, पट है, मठ है, इत्यादि सभी वस्तुओं में 'है' शब्दार्थ का सम्बन्ध मालूम होता है, इसलिये 'है' शब्दार्थ सभी वस्तुओं में अनुस्यूत है, उसका व्यभिचार नहीं, वही सत् है। घट पट नहीं, मठ घट पट दोनों ही नहीं, घटपट में मठ का भेद इत्यादि प्रतीति से और वस्तुओं का व्यभिचार = व्यावृत्ति अभाव है, इसलिये और वस्तु अपने स्वरूप से असत्, मिथ्या है। यहाँ असत् शब्द से शशशृङ्ग वन्ध्यापुत्र के ऐसा नहीं समझना चाहिये। शशशृङ्ग वन्ध्या पुत्र आदि की कहीं प्रतीति नहीं होती, केवल इनका शब्दमात्र से निषेध का व्यवहार है, जिसकी प्रतीति हो, तथा बाध हो = जिसके अभाव का भी

निश्चय हो सके, उसको मिथ्या कहते हैं। घट के नाश होने पर 'घट है' ऐसी बुद्धि नहीं होती क्योंकि घट नहीं है। कहें कि घट का नाश हुआ लेकिन 'है' पदार्थ का नाश नहीं होता तो वैसी ही बुद्धि क्यों नही होती। उसका उत्तर यह है कि केवल है पदार्थ व्यवहार तो वहाँ जो कोई वस्तु अवशिष्ट रहता है उसके साथ मिलकर होता ही है, घट के साथ मिले हुए है पदार्थ का व्यवहार घट के न रहने से नहीं होता। पूछा जाय कि घट पट मिथ्या है, 'है' पदार्थ सत्य है, तो घट में सत्यता बोधक 'घट है' ऐसा व्यवहार क्यों होता है ? उसका उत्तर है कि सभी व्यवहार सत्यानृत को मिश्रण करके हैं, घटपट आदि के मिथ्यात्व में विवाद होने पर भी रस्सी में साँप शुक्ति में रजत, और मरुमरीचिका में जल सभी मिथ्या मानते हैं और रस्सी शुक्ति तथा मरीचिका को सत्य मानते हैं, तो भी नील कमल के अनुसार सत्य मिथ्या का अव्याहत सामानाधिकरण्य को प्रतीति है—यह साँप, यह रजत, यह जल आदि। इन वाक्यों में 'यह' शब्द से सामने रही वस्तु ली जाती है, सामने रस्सी आदि सत्य है, सांप वगैरह के साथ उनका सामानाधिकरण्य व्यवहृत होता है। इसलिये व्यवहारिक समझ में भी सत्य असत्य का मिश्रण करके व्यवहार होता है। शाङ्कर भाष्य में 'सन्' अस्ति शब्द से उदाहरण दिया गया है उसी को मैं हिन्दी में 'है' शब्द से ले रहा हूँ।

पांडे जी अपने लेख में सत् पदार्थ की कोई परिभाषा नहीं करते किन्तु असत् और सत् की व्यवस्था करते हैं और वेदान्तसम्मत सत् पदार्थ का खण्डन करते हैं ऐसा मालूम होता है, परिभाषा के बिना उनके लेख का सार संगृहीत नहीं होता।

२१ पृ० पर 'है' शब्द के अर्थ पर उनके निम्नलिखित वाक्य हैं—शब्द के दो अर्थ होते हैं, एक अर्थ में है शब्द अस्तित्व का बोधक है, जैसे कौआ काला है इस वाक्य में है शब्द का अर्थ यह नहीं कि कौआ केवल वर्तमान में ही काला है इत्यादि परन्तु राम भोजन कर रहा है इस वाक्य में है का मतलब राम का भोजन जारी है इत्यादि। इस पर मैं थोड़े में इतना ही कहूँगा कि उनके लिखे हुए वाक्यों में दोनों जगह है शब्द के अर्थ में कोई भेद नहीं, वाक्य के अर्थ में जो भेद भासता है वह दूसरे कारणों से है, कौआ काला है इस वाक्य से ही कौए का तीनों काल में कालापन नहीं बोधित होता किन्तु तीनों काल में कालापन और प्रमाणों से गृहीत होता है, और प्रमाणों का अवसर

न रहने पर कौआ काला ही होता है, इस तरह के वाक्य बनाने पड़ते हैं। राम भोजन कर रहा है इस वाक्य के है शब्द से भोजन का जारी होना नहीं मालूम पड़ता बल्कि उसके लिये 'कर रहा' शब्द का उपादान है।

इसी तरह ३२ पृ० के प्रारम्भ में नीचे के वाक्य हैं—स्वप्न में देखा हुआ घट असत्य होने के कारण वह घट था। अभी है, या भविष्य में होगा, ऐसा नहीं कहा जा सकता, असत्य वस्तु को है शब्द किसी भी काल में लगाया नहीं जा सकता इत्यादि। मैंने 'व्यावहारिक जगत् में भी है शब्द का प्रयोग मिथ्या वस्तु के सम्बन्ध से लगता है, ऐसा बताया है', इसके विपरीत लिखते हैं किन्तु गलत लिखते हैं। पहले मैं उन्हीं के के वाक्यार्थ का अनुवाद करता हूँ जिसमें स्वाप्निक घट के साथ है लगता है—स्वप्न में देखा हुआ घट असत्य है इस लिये वह घट था, अभी है भविष्य में होगा ऐसा नहीं कहा जा सकता, स्वप्न दृष्टि घट असत्य है, स्वाप्निक व्यवहार में है शब्द का अनुभव होता है, यद्यपि वहाँ शब्द नहीं ज्ञान ही है लेकिन उस ज्ञान को बताने के लिये है शब्द का प्रयोग आ सकता है। यदि मन्दान्धकार में कोई रस्सी को सांप समझ कर घबराहट के साथ भागता है, उसको देखकर दूसरा पूछता है कि क्या है? तब भागने वाला उत्तर देता है कि सांप है यहाँ असत्य सांप के साथ 'है' शब्द का प्रयोग किया जाता है। इस तरह और कई उदाहरण मिल सकते है।

आत्मा, ज्ञान, चैतन्य प्रकाश साक्षी एक वस्तु ही सत् है, उसी सत् का सभी जगह भान या व्यावहार होता है ऐसा सिद्ध किया गया। देवता की तरह सत् और सत्ता एक ही है। जगत् में जो कोई सत् मालूम पड़ता है वह एक ही सत् है इसलिये एक सत् की प्रतिज्ञा की गई है। इस पर कोई पूछे कि घटपटादि क्या हैं? उत्तर होगा कि घट है, पट है ऐसी प्रतीति होती है इसलिये घट पट आदि सभी सत् हैं। कहिये कि तब तो अनेक सत् हैं, हाँ अनेक सत् मालूम पड़ते हैं लेकिन एक ही सत् का सभी में सम्बन्ध होने से अनेक सत् मालूम पड़ते हैं, वास्तव में एक सत् है एक का अनेक के साथ सम्बन्ध होने से व्यवहार अनेक तरह का होता है लेकिन एक वस्तु अनेक नहीं हो पाता जैसे घटाकाश पटाकाश इत्यादि अनेक व्यवहार से एक आकाश में अनेकता वास्तविक नहीं आती जैसे बाहरी सम्बन्ध को लेकर एक ही मनुष्य में पुत्र भ्राता, पति,

पिता, पितामह आदि अनेक व्यवहार होते हैं लेकिन उसपुरुष में एकता ही रहती है अनेकता नहीं आती, इसलिये अनेक के साथ सम्बन्ध होने से एक ही सत् अनेक व्यवहार का प्रङ्ग हो सकता है अनेक सत् मानने की जरूरत नहीं।

कान्ट के साथ तुलना

यह दृश्य जगत् सत्य और मिथ्या का मिश्रण है, जैसे मिथ्या घटपटादि सत् के साथ मिश्रग है, शुद्ध सत् कभी दीख नहीं पड़ता क्योंकि अनादि वासनावश प्रकाश प्रकाश्य से सम्बद्ध ही अनुभव में आता है, यह जगत दिखावटी है, क्योंकि सत् द्रष्टा है दृश्य नहीं, दृश्य से मिश्रित होने से दिखावटी हो गया है, दृश्य जगत् के पीछे आत्मा और माया स्वयंसिद्ध वस्तु है, कान्ट के मत में माया की जगह एक दूसरी वस्तु है, यद्यपि अर्थों में कुछ और भी फर्क है किन्तु इतने तक साम्य भी हो जाता है।

बर्कले के साथ साम्य

जगत् चैतन्य प्रकाश साक्षी रूप परमात्मा में है, यद्यपि बर्कले ईश्वर के मन में कहता है किन्तु ईश्वर का मन मानने की जरूरत नहीं पड़ती इसलिये ईश्वर में है। यद्यपि पदार्थों तथा प्रक्रियाओं का भेद होगा ही लेकिन बर्कले का उपक्रम समान मालूम होता है। जो विषय मालूम नहीं पड़ता वह है इसका नया प्रमाण हो? इसलिये जो विषय मालूम पड़ेगा उसी की सत्ता मानी जायेगी, मालूम होना प्रकाश का सम्बन्ध है, ज्ञात अर्थात् प्रकाशित, ज्ञातता प्रकाश्यता या प्रकाश सम्बन्ध है, प्रकाश ज्ञान है, वह आन्तरिक है, बाह्य आन्तरिक का सम्बन्ध कैसे होगा? इसी पर योगाचार्य तथा बर्कले का मत चला कि विषय भी बाह्य नहीं है किन्तु मानस है, मन को व्यक्तिगत होने से मानस वस्तुयें भी व्यक्तिगत होगी, दूसरे लोगों के ज्ञानों का संवाद नहीं हो सकता इसलिये एक व्यापक मन माना, उसमें विषयों की सत्ता मानते हैं, उस व्यापक मन के द्वारा सभी मनों का सम्बन्ध हो जाता है इसलिये ज्ञानों का संवाद होता है, ये प्रक्रियायें मानस ज्ञान को विषय का प्रकाश मानकर चली है, उनके सामने मानस ज्ञान से भिन्न शुद्ध एक विभु चैतन्य प्रकाश नहीं था। वेदान्ती के यहाँ वैसा चैतन्य प्रकाश है, वह एक ही अन्तर बहि सभी का अन्तरात्मा है, उसका सभी विषयों के साथ आवृत सम्बन्ध

है, मानसज्ञान से अनावृत सम्बन्ध हो जाता है इसलिये विषयों का प्रकाश होता है; इसलिये वर्कले या वेदान्ती दोनों के मन में प्रकाश सम्बन्ध सत्ता है, हाँ प्रकाश वस्तु दोनों की अलग-अलग हैं।

प्रकाशसम्बन्ध

प्रकाश और प्रकाश्य का क्या सम्बन्ध है? यह एक समस्या है, संयोग समवाय आदि सम्बन्ध अमुक अमुक वस्तुओं के ही होते हैं सभी के सम्बन्ध नहीं होते, इस प्रकाश का सभी वस्तुओं के साथ सम्बन्ध बताना है इसलिये संयोग या समवाय नहीं हो सकता, समानदेश या समानकाल आदि सम्बन्ध भी यहाँ नहीं उठ सकते क्योंकि देश और काल के साथ भी वह सम्बन्ध है, इस पर वेदान्त का कहना है कि उस सम्बन्ध को आध्यासिक तादात्म्य कहना चाहिये, इसका खण्डन तभी हो सकता है जबकि निरापद कोई सम्बन्ध दूसरा सिद्ध कर सके, सभी दूसरे सम्बन्धों का खण्डन कुठार तीक्ष्ण है, आश्चर्य हो तो मायावाद आदि कहकर सन्तोष करें। घट है पट है इत्यादि नीलकमल के ऐसा समानाधिकरण प्रतीतियाँ हैं, ऐसी प्रतीतियों में तादात्म्य सम्बन्ध माना जाता है। भिन्न वस्तुओं में केवल तादात्म्य का व्यवहार नहीं होता जैसे घट-घट है ऐसा तादात्म्य व्यवहार नहीं होता, तब प्रकाश चैतन्य और जड़वर्गों का तादात्म्य सम्बन्ध कैसे हो सकता है इसलिये तादात्म्य में आध्यासिक विशेषण दिया गया है, अध्यास से सिद्ध आध्यासिक कहा जाता है। परस्पर भिन्न वस्तुओं का एक रूप से अथवा सामानाधिकरण्य से प्रतीति या व्यवहार को अध्यास कहते हैं। ऐसे अध्यास को सभी भारतीय दर्शन मानते हैं, इतना ही फर्क होता है कि कोई प्रतीति-रूप अध्यास नहीं मानता किन्तु व्यवहाररूप अध्यास को सभी मानते हैं। वह अध्यास-परम्परा अनादि है। परिचय के लिये व्यवहार दशा में भ्रम स्थलों को लिया जा सकता है, शुक्ति में 'यह रजत है' रस्सी में 'यह सर्प है', मरुमरीचिका में यह जल है इत्यादि। यहाँ शुक्ति और रजत रस्सी और साँप, किरण और जल में तादात्म्य का व्यवहार है, जो भिन्न वस्तुओं का है। वैसे ही घट है पट है इत्यादि व्यवहारों में घटपटादि का सत् प्रकाश से सम्बन्ध है, इस तरह सभी जगह एक सत् से काम चल जायेगा अनेक सत् वस्तु मानने की जरूरत नहीं इसलिये एक सद्वाद है। इस पर कोई पूछे कि जैसे रस्सी

में सांप है वैसे ही सद्आत्मा में घटपटादि है क्या ? उत्तर इतना ही है कि जैसे सांप का वाध होता है वैसे ही घटपटादि का बाध होता हो तो वैसा ही है, यदि वैसा वाध नहीं होता हो तो विलक्षण है। क्या किया जाय आन्तरिक प्रकाश और बाह्य जगत् का दूसरा कोई सम्बन्ध बन नहीं पाता, सम्बन्ध अवश्य है ऐसा मालूम पड़ता है इसलिये आध्यासिक तादात्म्य कहा गया, जब तक व्यावहारिक वस्तुओं के वाध की संभावना न हो तब तक तादात्म्य ही जैसा मानकर चलें, जब वाध संभावित हो जाय तब आध्यासिकता में श्रद्धा करें। इस तरह संक्षेप में एक सद्वाद का मनन होता है। इसके उपर बहुतेरे प्रश्न होते हैं और हो सकते हैं उनका समाधान भी पूरा है लेकिन इस छोटे से लेख में उसका स्थान नहीं, अतः उपेक्षा करके, विराम किया जाता है। इति।



प्रयागस्थसंगमनीसंस्कृतपत्रस्य षष्ठवर्षस्य तृतीयाङ्के २०२७ वैक्रमाब्दे प्रकाशिता।

अद्वैतशुद्धाद्वैतयोर्ब्रह्मवादस्य तुलना

लीलावशेन विततो निखिलः प्रपञ्चः ब्रह्मैव वल्लभमतं श्रुतशाङ्करेण।
तुल्यं विभाति गदितं मयकात्र किञ्चित् भूयादनेन सरसो भगवत्प्रसादः ॥ १ ॥

आधारः

श्रीवल्लभदर्शने गोस्वामिश्रीहरिरायमहाराजविरचिते गद्य-पद्य-भेदेन द्वे ब्रह्मवादस्य पुस्तके साम्प्रदायिकव्याख्याविभूषिते। विरोधिमायावादादिमतविमर्दनेन प्रौढा अपि व्याख्या ब्रह्मवादस्य मूलग्रन्थविशकलनसंयोजनयोर्न तादृक्समुद्यमा। एभ्यश्च ब्रह्मस्वरूपग्रहणमेव ममात्र समीहितम्। कश्चिच्चांशः श्रीवल्लभाचार्यप्रसादीकृतसिद्धान्तमुक्तावल्या उपयोगी संगृहीतः। शाङ्करदर्शने साम्यवैषम्याभ्यां न विषयवैशद्यस्य प्रयासः। पुस्तके चेमे लघुकलेवरे गवेषणाप्रियाणां विषयान्वेषणे भूयान् श्रम इति सर्वत्र मूलोद्धरणं नावश्यकं मन्ये।

ब्रह्मवादशब्दार्थः

यद् दर्शनं प्रपंचस्य अभिन्ननिमित्तोपादानं ब्रह्मेति अङ्गीकुरुते तद् ब्रह्मवाददर्शनमिति व्याख्या लिलक्षिषति । ब्रह्मैव प्रपञ्चस्य परिणामि उपादानं कर्तृ चेति शुद्धाद्वैतदर्शनमेव ब्रह्मवादि इति समनुगमयति, न्यायश्चेतनमीश्वरं कर्तारं जडान् परमाणून् मनुते, न निमित्तोपादानयोरभेदम्, सांख्यं जडप्रकृतिमात्रकारणवादि, प्रकृतेश्चैतन्यावेशाय केवलं चेतनसन्निधानमुपयोजयति, विशिष्टाद्वैती अपि वैशिष्ट्येन शरीरशरीरिभावेन च व्यामोहत्येव न चेतनस्य ब्रह्मण उपादानताम् अङ्गीकरोति । शुद्धाद्ब्रह्मणोऽजायमानो जगज्जडवर्गोऽचिताविशेषणेन प्रकृत्या विशिष्टाद् ब्रह्मणो जायते इति उपपादनमेव जडायाः प्रकृतेर्जडवर्गस्य जायमानतां व्यनक्ति । प्रकृत्युपादानत्व एव पर्यवस्यति इत्यभिप्रैति । ईश्वर उपादानं निमित्तं चेति शाङ्करवेदान्तिनोऽभिन्ननिमित्तोपादानतामीश्वरस्योपपादयन्ति । परं मायासहायः ईश्वरः, शुद्धं ब्रह्म तु अकिञ्चित्करं साङ्ख्यस्येव, तेन सहायभूतायां मायायां वर्तमानं परिणाम्युपादानत्वं परमेश्वरे परिकल्पयन्ति, विवर्त्तस्तु न काचित् प्रक्रिया उपादानस्य, न कुत्राप्युपयुज्यते, उपादेयानां पदार्थानां मिथ्यात्वापादकश्चेति अनुपादेय एव आस्तिकानामिति उपपादयति व्याख्या । शुद्धाद्वैतं विना न किमपि दर्शनं चेतनस्य परिणामं मनुते । चेतनपरिणामवादित्वमेव यदि ब्रह्मवादस्तदा का आशा अन्यदर्शनेषु ब्रह्मवादसंक्रमणस्येति नाविदितं दर्शनवनीं विहारव्यसनिनाम् ।

सृष्टेः प्रागपि सूक्ष्मप्रपञ्चो ब्रह्मैव, ब्रह्मणोऽद्वितीयत्वश्रुत्या प्रपञ्चस्य ब्रह्मभिन्नत्वासंभवात् । ब्रह्मभिन्नं न किञ्चिदिति श्रुतिसम्मतम् । एकाकि अरममाणं ब्रह्मैव स्थूलप्रपञ्चं ससर्ज, स्थूलरूपं प्रादुरभूत्, स्वमेव प्रपञ्चरूपं व्यधात्, अत्रैव श्रुतेस्तात्पर्यम् इति निर्णय एव ब्रह्मवाद इति संक्षेपतो मूलग्रन्थस्वरसः ।

शाङ्करवेदान्तेन सह तुलना

(१) सृष्टेः प्राग्ब्रह्मस्वरूपम् ।

शुद्धाद्वैतस्य सर्वशक्तिसम्पन्नं सगुणम् अनेकधर्माणां धर्मि सूक्ष्मरूपेण कारणरूपेण वा सर्वप्रपञ्चनिधानम् सत् चिद् आनन्दाकारं ब्रह्म । जीवादृष्टसहायोऽपि स्वतन्त्रः अक्षरे परस्मिन् धाम्नि विराजमानः पुरुषोत्तमः श्रीकृष्णो भगवान् ।

शाङ्करवेदान्तस्य सृष्टेः प्राक्कालिक ईश्वरः शुद्धाद्वैतसम्मत एव, अक्षरपुरुषोत्तमादिभेदो नावश्यकः, परमीश्वरे विशेष्यांश उपधेयांशो वा सच्चिदानन्दः। जडवर्गस्य सृष्टिशक्तिः प्रकृत्यंशो यां मायामिति आचक्षते। तत्र सर्वे गुणा धर्माः कारणात्मना प्रपञ्चादयोऽपि वर्तन्ते, अतः शुद्धाद्वैतस्य ब्रह्म ईश्वर एव।

सच्चिदानन्दरूपम् एकमेव ब्रह्म। ब्रह्मणा सदंशेनान्वयादेव अन्यानि सन्ति प्रतीयन्ते। एकमेव सद् एतावतैव अद्वैतम् अन्यस्य सतो व्यावर्तकम्, अतः सृष्टेः प्राग् द्वितीयस्य सतोऽक्षरादेर्भेदो नाङ्गीक्रियते, यदि एक एव सदंशोऽक्षरपुरुषोत्तमादिषु तदा न विरोधः। सद्भिन्नमायारूपमिथ्यापदार्थस्य सृष्टेः प्राक्सत्त्वेऽपि न सदेव सौम्येदमग्र आसीदित्यादिश्रुतिविरोधः, वृक्षस्य शाखादिवत् स्वगतभेदस्यापि व्यावर्तनान्न गुणगुणिभावो न वा धर्मधर्मिभावः।

यस्य कदापि न बाधः स एव सन्, यः कदाचिदस्तीति प्रतीयते अन्यथा नास्तीति च, स मिथ्या, कदाचिदपि अप्रतीयमानाच्छशशृङ्गादेस्तुच्छाद्विलक्षणः संसारदशायां यथा प्रतीयते तथैव। अतः परमस्य नाविर्भाव इति यस्य विषये निर्णयः स मिथ्येति शुद्धाद्वैतभाषया मिथ्यापदार्थपरिचयः।

उपनिषदि क्वचिद्गुणस्य निषेधोऽन्यत्र सगुणस्य वर्णनम्। शाङ्करदर्शनं वस्तुतो गुणनिषेधं मन्यमानं सगुणप्रतीतिं मायाकृतां मन्यते। शुद्धाद्वैतन्तु प्राकृतगुणनिषेधम् अप्राकृतविलक्षणगुणविधानञ्चाङ्गीकुर्वाणम् अप्राकृतान् सत्त्वरजस्तमोगुणान् ब्रह्मणि मनुते, तेन ब्रह्मणः स्वाभाविकं सगुणत्वम्, शाङ्करदर्शने तु प्राकृतगुणैरेव व्यवस्था। सोपाधिकब्रह्मण ईश्वरस्य सगुणत्वम् ऐश्वर्यञ्च।

यद्यपि उभे दर्शने ब्रह्मणो वेदैकगम्यत्वं तर्कस्याप्रतिष्ठानत्वं वेदे लक्षणाया अनर्हत्वं मुख्यार्थबाधाभावञ्च उच्चैरुद्गायतः, परं तर्कं शरणीकुर्वात एव लक्षणामुपासात एव, मुख्यार्थबाधवर्णने प्रमाणान्तराणां तात्पर्यनिर्णये च तर्कस्यावश्यमुपस्थानाद् वासनायाः साम्प्रदायिकाग्रहस्य चोपयोगो जायते। तेनैकस्यापि श्रुतिवाक्यस्य विरुद्धविभिन्नव्याख्यानानि प्रचलन्ति, तेन दर्शनद्वयस्य प्रक्रियापरिचयानन्तरं तथ्यातथ्यनिर्णयाय तटस्थविदुषां मनोवैज्ञानिकपरीक्षणमेव शरणम्।

अतः परं ब्रह्मवादस्य कतिपयकारिकासमुद्धरणपुरस्सरं व्यवहारदशायां परमार्थदशायां वा न भूयान् विभेदोऽनयोर्दर्शनयोरिति स्फोरयितुं प्रयत्यते ।

सर्वोपनिषदाऽभेदः स्पष्टमेव निरूपितः ।
अतोऽस्मत्प्रत्ययो भ्रान्तो मायावृत्तविलोकनात् ॥ ३ ॥

जगता सह ब्रह्मणोऽभेदः स्पष्टमेव वर्णितः । वयञ्च न ब्रह्मरूपं पश्यामः, अतोऽस्माकं जगद् वस्तुप्रतीतिः भ्रमरूपा, ब्रह्मज्ञानात् प्राङ्माया याः प्रभावः, मायया आच्छादितस्य विलोकनं जायते । शाङ्करदर्शनानुसारं भ्रान्तेत्यस्य बाधितोऽर्थः, ब्रह्मज्ञानानन्तरं बाधितत्वे हेतुर्मायावृत्तत्वं मायिकत्वम्, ब्रह्मज्ञानेन मायया विरोधान्मायिकवस्तूनां बाधः तथा चोभयेषां जगत्प्रतीतिर्भ्रान्तिः । यद्यपि अत्रत्या व्याख्या मायिकशब्दं मिथ्याशब्दं वा वस्तुनो विशेषणं न सहते, मायां वस्तुप्रतीतावुपयोजयति न तु वस्तुरचनायां तथापि न भूयान् विभेदः, प्रतीतेर्वस्तुव्यवस्थापकत्वेन प्रतीयमानमेव वस्तुरूपं प्रतीतिविषयः पर्यवस्येत् ।

उत्पन्ने ब्रह्मविज्ञाने सद्यस्तद्बाधदर्शनात् ।
अवास्तवं रूपमेतद् वाचारब्धं विकारि तत् ॥ ४ ॥

ब्रह्मज्ञानानन्तरं शीघ्रमेव जगत् प्रतीतीनां बाधदर्शनात् प्रतीयमानं जगतो रूपं न वास्तविकं वाचारब्धं विकारयुक्तञ्च, ब्रह्मणो निर्विकारित्वात्। व्यवहारदशायां सत्त्वेन प्रतीयमानस्यापि जगत्प्रपञ्चस्य ब्रह्मज्ञानानन्तरम् अवास्तविकत्वं मिथ्यात्वं विकारित्वञ्च स्फुटं भवतीति दर्शनद्वयस्य समानत्वम् अस्यान्तिमभागेन शुद्धाद्वैतस्य मिथ्याशब्दाद्विद्वेषस्तस्य वस्तुविशेषणत्वासहनञ्च न शोभत इति प्रतिभाति ।

ब्रह्मबोधेऽनृतस्यापि ब्रह्मत्वात् प्रत्ययस्तथा ।
यावद् बोधं सत्यस्यासत्यस्य कथनं पुनः ॥ ५ ॥

ब्रह्मज्ञानानन्तरं मिथ्याऽनृतं वा वस्तु ब्रह्मरूपेणैव प्रतीयते । यावद् ब्रह्मज्ञानं न जायते तावच्छास्त्रप्रतीतिवशाद् ब्रह्म सत्यं ब्रह्मातिरिक्तं मिथ्येतिकथनं भवति न तु प्रमाप्रतीतिरिति । पूर्वतनकारिकायाम् अवास्तवशब्दोऽत्र-

त्यश्च अनृतशब्दः स्फुटं वस्तुविशेषणं न प्रतीतिविशेषणम् । तेन व्यावहारिकवस्तूनाम् अनृतत्वं मिथ्यात्वं वा कारिकाकृद्भ्यो रोचते स्मेति प्रतिभाति ।

व्याख्याकारास्तु मायाद्वारा कश्चिद्विशेषो वस्तुषु जायते यं विषयतामाचक्षते, तया विषयतया विशिष्टस्य मिथ्यात्वमनृतत्वं वा, नामरूपे अपि ब्रह्मणः समुत्पन्ने सत्ये, मायासम्बन्धादेव अनृते, इति वदन्ति, अस्य तुलना पञ्चदशीजीवसृष्टवस्तुभिः सांख्यस्य प्रत्ययसर्गेण सह संभवति । न विरुध्यते चैतच्छाङ्करदर्शनेन—ब्रह्मणः सदंशस्यान्वयात् सत्त्वेन प्रतीयमानं नाम रूपञ्च सदेव, ब्रह्मज्ञानानन्तरन्तु सदंश एव सन्, सद्भिन्नं नामरूपञ्च मिथ्या, शुद्धाद्वैतमते ब्रह्मात्मना नामरूपे सत्ये । व्याख्याकारमते अहन्ताममतासम्बन्धशून्यं नामरूपञ्च सदिति आयाति, मायाकार्याऽविद्यायाम् अहन्ताममतासम्बन्धवर्णनात् ।

शाङ्करदर्शने केवलं सदंशस्यैव कार्यवस्तुषु अन्वयः परं शुद्धाद्वैते ब्रह्मणो नानाधर्मधर्मितया अन्यधर्माणामपि अन्वयादन्यरूपेणापि वस्तूनि सन्ति स्युरिति विशेषोऽप्यूहनीयः ।

पश्चात् सर्वस्य सर्वत्वं नानृतं किञ्चिदस्ति हि ।
देहादयोऽनृतं तावद् यावत् कार्यतया मतिः ॥ ६ ॥

ब्रह्मज्ञानानन्तरं सर्वं ब्रह्मैव, किमपि मिथ्या नास्ति । अस्य कारणस्येदं कार्यम् इत्यादि भानं यावद् देहादिषु वर्तते तावदेव ते मिथ्याभूताः ब्रह्मज्ञानानन्तरं ब्रह्मतया परिज्ञाने सर्वं ब्रह्मैवेति यथोक्तं प्राक् । तथा चैतन्न शाङ्करवेदान्तविपरीतम । व्याख्याकारदिशा मायाकार्याविद्यासम्बन्धाद् वस्तु अनृतम्, ब्रह्मज्ञानेनाविद्यासम्बन्धविनाशे ब्रह्मैवेति भावोऽनुसन्धेयः । अहं गौरः स्थूलः, मम शरीरं गृहम् इत्याद्यभिमानो ब्रह्मज्ञानानन्तरं विनश्यति यथा पर्वत-नदी-वनादयो भगवदुद्भूताः ब्रह्मरूपाः तथा शरीरेन्द्रियादयोऽपीति अभिप्रायो वर्णयितुं शक्यः । नात्रापि शाङ्करदर्शनविरोधः । ब्रह्मज्ञानात्प्राक् प्रत्यक्षादिप्रमाणबलात् यद्वस्तु यथा प्रतीयते ब्रह्मज्ञानोत्तरमपि तत्तथैव प्रतीयते, परं प्राक् प्रमात्वस्याभिमानः पश्चाच्च बाधितत्वादप्रमात्वं पर्यवस्यतीति निष्कर्षः ।

(२) सृष्टेरनन्तरं प्रपञ्चस्य ब्रह्मणश्च स्वरूपम् ।

अत्रापि द्वयोर्दर्शनयोर्न विशेषभेदो वक्तुं शक्यम्, प्रपञ्चो जगद्वा सत्यम्, संसारो मिथ्येति शुद्धाद्वैतस्य साम्प्रदायिकी संज्ञा, न दार्शनिकविचार-

धुराया अध्वा, ब्रह्मज्ञदृशा ब्रह्मकृतः प्रपञ्चो ब्रह्मैवेति उभे मन्येते, ब्रह्मणः सदंशस्य प्रपञ्चे समन्वयात्। व्यावहारिकदृशा प्रत्यक्षादिप्रमाणैर्यद् यथा प्रतीयते तत्तथैव। शास्त्रतात्पर्येण व्यावहारिकवस्तुप्रतीतिर्भ्रान्ता प्रतिभाति, परं शास्त्रीयं परोक्षज्ञानं प्रमाणं न बाधितुमीष्टे, ब्रह्मणोऽपरोक्षज्ञानमेव ब्रह्मज्ञानमभीप्सितम्। उभयोर्ब्रह्मज्ञानस्वरूपेऽस्ति कश्चित् सूक्ष्मो भेदः परं प्रकृतप्रसङ्गे विचारणीयः साम्प्रतमुपेक्षणीय एव।

ब्रह्मविष्णुमहेश्वरा उपाधिभेदाद् भिन्ना द्वयोः समानाः, पुरुषोत्तमस्य तुलना शाङ्करेश्वरेण कार्या। अक्षरब्रह्मणि प्रमेयरत्नार्णवे द्वे दृष्टी वर्णिते, ज्ञानिनो दृष्टिः कूटस्थशाङ्करब्रह्मेव, भक्तदृष्टेस्तु भूयांशोंऽशाः शाङ्करेश्वरे समन्विताः। अन्तर्यामी तु उभयोर्वर्तते, प्रमेयरत्नार्णवे जीवभेदेनापि अन्तर्यामिभेदो निरूपितः, तस्य पञ्चदशीचित्रदीपवर्णितकूटस्थेन सह तुलना संभवति।

(३) प्रपञ्चब्रह्मणो सम्बन्धः।

जगतः उपादानं कर्तृ च ब्रह्म, जगदुपादेयं कार्यम्, उपादानोपादेययोरभेदः, अतः प्रपञ्चब्रह्मणोरुपादानोपादेयभावस्तन्मूलकोऽभेदः, कर्तृकर्मभावश्च सम्बन्धः, उपादानसत्तातिरिक्तायाः कार्यसत्ताया अभावः, उपादानसत्तैव कार्येऽन्वेति, ब्रह्मसदंशस्य प्रपञ्चे समन्वयस्य उभाभ्यामङ्गीकारात्। उपादानं द्विधा परिणामी विवर्तश्च। जगन्माययापि विरच्यते इति मायापरिणामिन्युपादानम्। यस्मिन्नसदृशवस्तूनां भ्रमो भवति तदधिष्ठानं विवर्तोपादानं कथ्यते, परिणामिनो विकारित्वाद् ब्रह्मणो विकारित्वस्यासह्यत्वाद् ब्रह्मणि अध्यस्तं जगत् प्रकाशते इति शाङ्करवेदान्तस्य मान्यता। अयं विवर्तः कुत्रचिद् बौद्धनये भर्तृहरिप्राचीनदार्शनिकग्रन्थे प्राप्यते। अन्यानि वैदिकदर्शनान्यपि नैनं मन्वते। शुद्धाद्वैतं विहाय अन्ये समे परिणामिनो विकारित्वम्, तेन चेतनस्यापरिणामञ्चाङ्गीकुर्वते। परिणामवाद्यपि सांख्यं प्रकृतिमेव परिणमयति न चेतनम्। कतिपये दार्शनिकाः कुत्रापि परिणामं न स्वीकुर्वन्ति यथा बौद्धानां संघातवादः, न्यायवैशेषिकमीमांसकानाम् आरम्भवादश्च प्रसिद्धः।

शुद्धाद्वैते माया सृष्टौ नोपयुङ्क्ते, परिणामिनो विकारित्वनियमो नास्ति, सुवर्णस्यैकस्य कटक-कुण्डल-मुद्रिकादयः क्रमशो निर्मीयन्ते तथापि तदेव सुवर्णम्, तत्रैव समयेन पुनरपि कटकं विनाश्य कुण्डलं निर्मीयते,

तथापि न सुवर्णांशस्य विकारः, तथा च अविकृतपरिणामवादः, एकस्यापि वस्तुन एकस्मिन्नुपादाने पौनःपुन्येन आविर्भावतिरोभावौ, एतदपि अविकृतपरिणामस्य परिचायकम्, विकारेणोपादानपरिवर्तने नैवं स्यात्, एवं कल्पपादप-चिन्तामणिप्रभृतयो नित्यं नूतननिर्माणनिष्णाता अपि न मनागपि न्यूनतामासादयन्ति। विद्वन्मण्डनपुस्तके महाभारतकथाप्रदर्शनेन परिमार्जितोऽयं पन्थाः। तत्र संग्रामसमुत्सृष्टशरीराः वीराः धर्मपत्नीप्रार्थनाभिः प्रसादित-वेदव्यासप्रभावेण समुद्भूता धर्मपत्नीभिः संगताश्च तासां पातिव्रतं न व्यभञ्जयन्। भवतु नाम, अन्येषां दार्शनिकानाम् एकस्य वस्तुनो नासकृदुत्पादविनाशौ ताभ्यां वस्तुपरिवर्तनञ्च। अत्र नोत्पादविनाशौ किन्तु आविर्भावतिरोभावौ, न च तावसकृदसंभावितौ न वा ताभ्यां वस्तुपरिवर्तनम्। यदपि एकस्मिन्नुपादानेऽनेकोपादेयवस्तूनां सत्तास्वीकारे तेषां युगपदाविर्भावभयम् तदपि सर्वनियामिकया भगवदिच्छयैव आविर्भावतिरोभावयोरपि नियमनान्निरस्तम्। तथा च मायां विनैव शुद्धं ब्रह्म जगदाकारेण परिणममानं न विकरोति इति स्वीक्रियते।

(४) मुक्तावस्थायां जीवस्वरूपम्।

मुक्तावस्थायां जीवः सच्चिदानन्दरूपः किन्तु अणुपरिमाण एव, ईश्वरान्न्यूनोंऽशरूपेणैवावतिष्ठते शुद्धाद्वैतस्य। शाङ्करदर्शने तु नाना प्रस्थानभेदाः समजायन्त, समे च सूक्ष्मविभेदं विदधत्येव। न च तेषां निरूपणमत्र संभवति। समासेन तु बद्धावस्थायामपि जीवो ब्रह्मैव। यथा शुद्ध आकाशो गृहे उपाधौ निर्मिते गृहाकाशो भवति, तथा ब्रह्मापि उपाधिसंपर्काद् जीवो भवति, उपाधिप्रभावेण च परिमाणगुणान् आनन्दतिरोधानादिकञ्च भजते। गृहे उपाधौ विलीने गृहाकाशः शुद्धाकाश एव यथा तथा मुक्तावस्थायामुपाधिविलये जीवो ब्रह्मैव न पृथग् वर्तते कस्तस्य स्वरूपभेदः स्यात्।

(५) माया।

अघटितघटनापटीयसी ब्रह्मणः शक्तिः शक्तिमताऽभेदमावृतवती आवरणं विक्षेपञ्च विदधाना माया न ब्रह्मातिरिक्तसत्तां बिभर्तीति दर्शनद्वयस्य समानम्। यश्चापि प्रमेयरत्नार्णवे आवरणविक्षोभशब्दौ न वर्तेते किन्तु समानार्थौ स्तस्तेन न विभेदः। ईश्वरेच्छाया अपि मायाशब्देन शुद्धाद्वैते भूयान् व्यवहारः, सर्जने उपयोगश्च परं न परिणाम्युपादानतया किन्तु निमित्तत्वेन ईश्वराभेदेन वा। ईश्वरेच्छारूपमायायाः शाङ्करदर्शने कर्तृत्वे

उपयोगः; सापि माया वृत्तिप्रतिबिम्बितचैतन्यरूपा। प्राग्व्याख्याकृता वर्णिता ग्रहङ्कारममकाराविद्याजननी मायाऽपि ग्रनादिरेव, ग्रहङ्कारममकारवासनाया ग्रनादित्वात्। ग्रन्यत्तु प्रागुक्तं योजनीयम्।

(६) सत्कार्यवादः

ब्रह्मणः सदंशस्याव्ययात् कार्यं सदिति वर्णितमस्ति, उत्पत्तेः प्राक् कारणेषु सूक्ष्मरूपेण कार्याणि तिष्ठन्तीति सत्कार्यवादः प्रसिद्धः। स च दर्शनद्वयेऽपि वर्तते। मायाया सूक्ष्मरूपेण कार्याणां सत्ता, मायाद्वारा ईश्वरेऽपि तथैवेति शाङ्करवेदान्ताभिमतम्। शुद्धाद्वैते तु ब्रह्मण्येव कार्याणां सूक्ष्मात्मना सत्ता प्रथमोद्धृतपञ्चमकारिकाया ग्रवतरणस्वरूपटीकायाम् ग्रनृतपदार्थस्य यथा लयः प्रतिपादितः तथा ग्रनृतपदार्थानामुपादानं मायेति ग्रायाति तद्द्वारा ब्रह्मणोऽपि उपादानता तदा सर्वथा साम्यम्। शाङ्करदर्शने ब्रह्मभिन्नानां समेषां पदार्थानां मिथ्यात्वं शुद्धाद्वैते तु न तथा सर्वेषामिति विशेषः षष्ठकारिकाटीकायां समुद्धृतेन 'प्रमेयरत्नार्णवेन' मायिकवस्तूनां मायोपादानम् इत्यपि ध्वन्यते। परं तत्रैव स्मृता सुबोधिनी मायायाः प्रतीतावुपयोगो न वस्तुरचनायामिति ध्वनति। ग्रनयोः समन्वयः साम्प्रतं सुधियां कर्त्तव्यकोटिमाटीकते।

एकः समन्वयविशेषः

समेषामास्तिकदर्शनानामपेक्षितः। ग्रस्य पदार्थाः, वेदे पुराणादौ च वर्तन्ते, ग्रस्ति च कुत्रचिद् दर्शने संक्षिप्ता चर्चा, बहुषु दर्शनेषु उपेक्षैव प्रतिभाति, न च सर्वेषां दर्शनानां समान एव एष समन्वयः। श्रमसाध्यश्च कतिपयदर्शनेषु। यथा एका साधारणजनोपयोगिनी पृथ्वी, यत्र मलिनं स्वच्छं च कार्यं क्रियते, मृत्तिकाया बहुविध उपयोगश्च भवति। द्वितीया चेतना देवतारूपा ग्रास्तिकहिन्दूजनानां पूजनीया प्रार्थनीया च। तृतीया च गोरूपधरा दैत्यानामत्याचारेण विषीदति ब्रह्मणो विष्णोश्च पार्श्वे प्रयाति भारोद्धारसमाश्वासनेन प्रसीदति च। एवं सूर्यादिग्रहेष्वपि। एकः सूर्यः सर्वसाधारण ग्रातपं प्रकाशादिकञ्च प्रयच्छति, द्वितीयो ग्रहदेवता तत्तत्स्थानस्थितया शुभमशुभञ्च फलं सूचयति। तृतीयो यम-यमुना-कर्णादीनां जनकः। ग्रत्र दर्शने गङ्गामादाय एष समन्वयः सिद्धान्तमुक्तावल्यां विधीयते। ग्राधिभौतिकरूपा साधारणगङ्गा पानीयप्रवाहरूपा स्नानाद्युपयोगिनी। द्वितीया चेतना देवता ग्राध्यात्मिकी गङ्गा स्नानपानाभ्यां श्रद्धावतः पुनाति दुरितञ्च

दूरीकरोति। तृतीया आधिदैविकी तपःप्रसन्ना भक्ताय साक्षाद् भवति शन्तनुपत्नी भीष्मजननी च। अंशत्रयवती एका गङ्गा। एवं दृष्टः श्रुतो जगत्प्रपञ्चो ब्रह्मण आधिभौतिकं रूपम्। आध्यात्मिकं रूपम्। अक्षरं ब्रह्म। आधिदैविकश्च साक्षात् श्रीकृष्णचन्द्रो भगवान् पुरुषोत्तमः। एतावता सर्वं ब्रह्मेति वादो ब्रह्मवाद इति शुद्धाद्वैतसिद्धान्तो यथामति निरूपितः।

दोषाकरोऽसौ सुधया समेतः क्षारं रसं रत्ननिधिर्बिभर्ति।
वाग्बुद्धिदोषो मम कश्यनायं विद्वद्विनोदं वितरेदवश्यम् ॥१॥

अहमदाबादनागरिकश्रीनर्रीसहदासगोबर्धनदासपुत्रीस्मारकवल्लभनिधेः पोषणवृत्त्यासनाथो लेखकः—



बम्बई चिन्तामणि फरवरी ७२ अङ्क २ में प्रकाशित

शुद्धाद्वैत का ब्रह्मवाद

आधार

श्रीवल्लभदर्शन में ब्रह्मवाद की दो पुस्तकें उपलब्ध हैं। दोनों आकार में छोटी हैं। सरल संस्कृत भाषा अपनायी गयी है। दोनों का नाम 'ब्रह्मवाद' है। दोनों के रचयिता गोस्वामी श्री हरिरायजी महाराज एक ही हैं। विषय एक होते हुए भी उनके प्रतिपादन में भेद है। तथा एक गद्य में, दूसरा पद्य में है। दोनों ग्रन्थ गोस्वामी श्री दीक्षितजी महाराज की संस्कृत-व्याख्या से विभूषित हैं। व्याख्या भी मायाबाद आदि विरोधी मतों के खण्डन में प्रगल्भ मालूम पड़ती है किन्तु मूलाक्षर व्याख्यान में प्रायः उदासीन है। इनसे ब्रह्म-स्वरूप लेना है, कुछ अंश श्रीवल्लभाचार्य महाराजविरचित 'सिद्धान्त मुक्तावली' से भी लिया जायेगा, उपपादन में कुछ औरों का भी सम्बन्ध आ हो जायेगा। विषयों के खोजने में कठिनाई नहीं पड़ेगी इस दृष्टि से पृष्ठ आदि का

उल्लेख नहीं किया जायेगा। विषय की स्फुटता के लिए शाङ्कर दर्शन से साम्यवैषम्य का प्रदर्शन उपयोगी समझा जा रहा है।

ब्रह्मवाद का परिचय

जिस दर्शन में एक ही ब्रह्म जगत् का उपादान तथा कर्ता है वह दर्शन ब्रह्मवादी दर्शन है। शुद्धाद्वैत में ब्रह्म जगत् का उपादान तथा कर्ता है, अतः शुद्धाद्वैत दर्शन ब्रह्मवादी है। न्याय चेतन ईश्वर को कर्ता और जड़ परमाणुओं को उपादान कहता है। इसलिए ब्रह्मवादी नहीं है। सांख्य केवल प्रकृति जड़ को ही उपादान मानता है। प्रकृति में चैतन्यावेश के लिए केवल चेतन सन्निधान का उपयोग करता है। चेतन से कुछ काम नहीं लेता। ब्रह्मवाद से दूर भागता है। रामानुज-दर्शन उपादान और कर्ता को अभिन्न कहता है किन्तु वस्तुतः मानता नहीं केवल ईश्वर चेतन परिणामी न होने से उपादान हो नहीं सकता। केवल कर्तामात्र रह जाता है। परिणामी जड़ प्रकृतिको 'अचित्' शब्द से लेकर अचित् विशिष्ट उपादान है, अथवा ब्रह्म का शरीर प्रकृति परिणामी है। ऐसा कहने से क्या होगा? वैशिष्ट्य और शरीरशरीरि-भाव कहने से क्या होगा? परन्तु स्वरूप ऐसा ही रहेगा। अतः वह भी नाम का ही ब्रह्मवाद है।

शाङ्कर दर्शन अभिन्न निमित्त उपादान ब्रह्म को कहता है किन्तु उसका भी कहना बनता नहीं है। उसके यहाँ भी चेतन ब्रह्म परिणामी हो नहीं सकता। अतः परिणामी मायाशक्ति की सहायता लेता है। केवल ब्रह्म तो सांख्य के चेतन के सदृश अकिञ्चित् कर है। माया में ही उपादानता रह जाती है। ब्रह्म विवर्त उपादान और माया परिणामी उपादान यह प्रक्रिया भी उसकी ठीक नहीं। विवर्त उपादान का कोई उपयोग नही। विवर्त उपादान मानने पर उपादेय जगत् भ्रमसिद्ध मिथ्या हो जाता है। अतः शाङ्करदर्शन भी ब्रह्मवाद नही है। परिणामी ही वास्तविक उपादान है वैसा शुद्धाद्वैत ही मानता है। अतः शुद्धाद्वैत ही ब्रह्मवाद है। ऐसा ब्रह्मवाद व्याख्याकार का शाब्दिक तथा अभिप्रेत है। शुद्धाद्वैत को छोड़कर और कोई भी दर्शन चेतन को परिणामी नहीं मानता, तब चेतन परिणामवाद ही ब्रह्मवाद हुआ। दूसरे दर्शन ब्रह्म-वादी हो ही कैसे सकते हैं।

मूल स्वारस्य

सृष्टि के पहले सूक्ष्मरूप से या कारण रूप से जगत् प्रपञ्च ब्रह्मरूप ही रहता है। प्रपञ्च को ब्रह्म से भिन्न नहीं कहा जा सकता, क्योंकि श्रुतियों में ब्रह्म को 'अद्वय' शब्द से विश्लेषित किया गया है। ब्रह्म से भिन्न और कोई दूसरा नहीं है ऐसा उसका अर्थ है। क्रीड़ा के लिए ईश्वर ने स्थूलप्रपञ्च की रचना की है। ईश्वर ही स्थूलप्रपञ्च रूप से प्रकट हुए, अपने को प्रपञ्च रूप बनाये, स्थूल सूक्ष्म सभी प्रपञ्च ब्रह्मरूप है। इस अर्थ में श्रुतियों का तात्पर्य निर्णय ही ब्रह्मवाद है ऐसा मूल का संक्षिप्त अभिप्राय है।

कुछ सिद्धान्तों की शाङ्कर वेदान्त से तुलना

(१) सृष्टि के पूर्व की अवस्था

शुद्धाद्वैत—सर्वशक्तिसम्पन्न, सभी विलक्षण, अलौकिक कल्याण गुणों से युक्त विरुद्ध-अविरुद्ध सभी धर्मों का धर्मी, सच्चिदानन्दस्वरूप सूक्ष्म प्रपञ्चात्मा जीवों के अदृष्ट से सहकृत होनेपर भी उससे स्वतन्त्र तथा अक्षर परमधाम में रहने वाले श्रीकृष्णचन्द्र भगवान् हैं।

शाङ्करवेदान्त—सृष्टि के पहले शुद्धाद्वैत के ब्रह्म के सदृश ईश्वर है। अक्षर-पुरुषोत्तम आदि भेद नहीं है। ईश्वर में दो अंश हैं। एक विशेष्य अंश अथवा उपधेय अंश सत्-चित् आनन्दस्वरूप। दूसरा जड़वर्ग की सृष्टि शक्ति प्रकृति अंश, जिसको माया कहते हैं। उसमें सभी गुण-धर्म और कारणरूप से प्रपञ्च आदि हैं। माया द्वारा ईश्वर में सभी हैं, अतः ईश्वर शुद्धाद्वैत के ब्रह्म के स्थानपर है। सत् चित् आनन्दस्वरूप एक ब्रह्म ही सत् है। दूसरा सत् नहीं है इतने से ही अद्वैत है। सत् से भिन्न मिथ्या माया, माया की शक्तियाँ, माया से होने वाले गुण और धर्म अनेक होने पर भी सत् ब्रह्म एक ही हैं दूसरा सत् नहीं है इतने से ही अद्वैत है। अद्वैत शब्द से सजातीय भेद हटाया जाता है अतः दो-तीन सत् नहीं हो सकते, वृक्ष की शाखा जड़ के सदृश स्वगत भी नहीं माना जाता; जिससे गुणगुणि-भाव और धर्मधर्मि-भाव भी नहीं हो पाता, अतः शुद्ध चेतन ब्रह्म निर्गुण धर्मशून्य प्रपञ्च आदि आकाररहित आनन्द प्रकाशस्वरूप है। वही ब्रह्म माया उपाधि से युक्त होता हुआ सगुण सधर्मा अनन्ताकार है। इसी कारण

अक्षरपुरुषोत्तम आदि भेद नहीं होता। एक ही ब्रह्मरूप सत्ता के सम्बन्ध से सभी जगत् वस्तु सत् होते हैं और व्यवहारदशा में उनकी सत्‌रूप से प्रतीति होती है। इस प्रकार अक्षर पुरुषोत्तम-ब्रह्मा-विष्णु-महेश घट-पट प्रभृति सभी सत् हैं!

जिसका किसी समय बाध नहीं होता वह सत् है जिसकी किसी समय प्रतीति हो और किसी समय बाध हो वह मिथ्या; मायिक अनृत आदि शब्दों से कहा जाता है। जिसकी कभी प्रतीति नहीं होती ऐसे शश-शृङ्ग, वन्ध्या पुत्र आदि असत्, तुच्छ इत्यादि शब्दों से व्यवहृत होते हैं। मिथ्या वस्तु सत् और तुच्छ दोनों से ही विलक्षण है, 'अब इसका आविर्भाव नहीं होगा' ऐसा निश्चय जिस विषय के लिए हो जाय वह वस्तु मिथ्या है ऐसी शुद्धाद्वैत की परिभाषा के द्वारा मिथ्या पदार्थ का परिचय किया जा सकता है।

उपनिषदों में कहीं ब्रह्म के गुणों का निषेध आता है, दूसरी जगह सगुण ब्रह्म का वर्णन भी मिलता है। शाङ्कर दर्शन गुण निषेध को वास्तविक मानकर सगुण प्रतीति को माया से प्रभावित ईश्वर-विषयक मानता है। शुद्धाद्वैत प्राकृत गुणों का निषेध और अप्राकृत विलक्षण गुणों का विधान मानकर सत्त्व, रज और तम आदि गुणों को भी ब्रह्म में मानता है। शुद्धाद्वैत का ब्रह्म स्वाभाविक गुणवाला हुआ, और शाङ्कर दर्शन का ईश्वर उपाधिवश सगुण हुआ, ईश्वर में ही ऐश्वर्य भी है। इतना अवश्य है कि शाङ्कर दर्शन की व्यवस्था एक प्रकार के लौकिक सत्त्व, रज और तम से बन जाती है शुद्धाद्वैत को दो प्रकार का मानना पड़ता है।

यद्यपि दोनों दर्शनों को मान्य है कि वेद सर्वोपरि प्रमाण है, ब्रह्म केवल वेद से ही विज्ञेय है। तर्कों की अप्रतिष्ठा है, वेद में लक्षणा अनुचित है। इत्यादि अभिमान समान रूप से रखते हैं। तो भी दोनों दर्शन तर्क को शरण बनाते हैं, लक्षणा की उपासना करते हैं, मुख्यार्थ बाध और तात्पर्य निर्णय के लिए प्रत्यक्षादि प्रमाणों को भी अपनाते हैं। तर्क-वितर्क के त्रिविध चक्र में अपनी वासनाएँ और साम्प्रदायिक आग्रह स्थान पा लेते हैं। इसी कारण एक ही उपनिषद्-वाक्य का दो विरुद्ध अर्थों में व्याख्यान चलता है। दोनों दर्शनों की प्रक्रिया का परिचय होने पर तथ्य और अतथ्य के निर्णय के लिए तटस्थ व्यक्ति को अपने मनोवैज्ञानिक स्तर को कसौटी बनाना पड़ जाता है।

इसके बाद 'ब्रह्मवाद' की कुछ कारिकाओं का अनुवाद और व्याख्यान किया जाता है, जिससे व्यवहार-दशा (ब्रह्मज्ञान से पहले) में और परमार्थ दशा में (ब्रह्म-ज्ञान हो जाने पर) दोनों दर्शनों में कोई विशेष भेद नहीं है, ऐसा स्पष्ट हो जाय।

सर्वोपनिषदोऽभेदः स्पष्टमेव निरूपितः।
अतोऽस्मत्-प्रत्ययो भ्रान्तो मायावृत्तविलोकनात् ॥ १ ॥

सभी उपनिषदों में प्रपञ्च को ब्रह्म से अभिन्न (ब्रह्मरूप) बताया गया है। प्रपञ्च माया से आच्छादित होकर हमलोगों की दृष्टि में आता है, ब्रह्मरूप नहीं दीख पड़ता। इससे हम लोगों के जगत् का अनुभव भ्रम (भूल) है। हम लोग कार्य-कारण, अपना पराया इत्यादि ब्रह्म भिन्न नाना वस्तुओं का अनुभव करते हैं।

शाङ्कर दर्शन की परिभाषा में उत्तरार्ध का 'अतः हम लोगों की प्रतीति ब्रह्म-ज्ञान होने पर बाधित है, क्योंकि मायिक (मिथ्या) वस्तु को विषय करती है' यह अर्थ होगा। भाव एक ही है। यह यथाश्रुत अर्थ दोनों दर्शनों को मान्य है। शुद्धाद्वैत की व्याख्या मायिक या मिथ्या शब्द को वस्तु का विशेषण सहन नहीं करती, माया का उपयोग वस्तुओं की प्रतीति में करती है वस्तु-रचना में नहीं। फिर भी उससे विशेष फरक नहीं पड़ता। कारण कि वस्तुओं के स्वरूप का निर्णय प्रतीति के आधार पर किया जाता है। जैसी प्रतीति है वैसी वस्तु नहीं है दूसरे प्रकार की है यह कैसे कहा जा सकता है ?

उत्पन्ने ब्रह्मविज्ञाने सद्यस्तद्बाधदर्शनात्।
अवास्तवं रूपमेतद् वाचारब्धं विकारि तत् ॥ ४ ॥

ब्रह्मज्ञान होने पर तत्काल ही इन (व्यावहारिक) प्रतीतियों का बाध देखा जाता है। अतः यह प्रतीति सिद्ध वस्तु (वास्तविक) नहीं है, वाचारम्भण नाममात्र विकारी है। यहाँ अवास्तव शब्द प्रतीयमान जगद् वस्तु का विशेषण है, जो मिथ्या शब्द का पर्याय है। इससे मेरी समझ के अनुसार शुद्धाद्वैत को मिथ्या शब्द से तथा मिथ्या-मायिक आदि शब्दों को वस्तु का विशेषण होने से विद्वेष नहीं करना चाहिए।

ब्रह्मबोधेऽनृतस्यापि ब्रह्मत्वात् प्रत्ययस्तथा।
यावद्बोधं तु सत्यस्यासत्यस्य कथनं पुनः ॥ ५ ॥

ब्रह्मज्ञान होने पर अनृत (अवास्तव या मिथ्या) को भी ब्रह्मरूप होने से ब्रह्मरूप से ही प्रतीती होती है। जब तक ब्रह्मज्ञान नहीं हुआ है तब तक शास्त्र के आधार पर ब्रह्म सत्य है और ब्रह्मभिन्न मिथ्या है ऐसा कथन है। कथन मात्र है, ज्ञान में फरक नहीं पड़ता। ज्ञान तो प्रत्यक्षादि प्रमाणों से जैसा प्राप्त है वैसा ही होगा।

इस कारिका में भी 'अनृत' शब्द वस्तु का विशेषण मालूम पड़ता है। इससे मालूम पड़ता है कि शाङ्करवेदान्त के सदृश कारिकाकार भी अनृत-अवास्तव-असत्य-मिथ्या आदि शब्दों को वस्तु का विशेषण बनाना पसन्द करते थे, किन्तु व्याख्याता वर्ग इसको नहीं मानता, माया द्वारा वस्तुओं में एक विशेषता आती है। जिसको विषयता कहते हैं। उस विषयता से विशिष्ट वस्तु को अनृत या मिथ्या कह सकते हैं। उस विषयता के बिना शुद्ध वस्तु ब्रह्मरूप सत्य है, मिथ्या नहीं। इस मत की कुछ तुलना पञ्चदशी के जीवसृष्ट वस्तुओं से तथा सांख्य के प्रत्यय सर्ग से की जा सकती है। क्योंकि यहाँ भी अहंता ममता का उपयोग किया गया है। इन व्याख्याताओं के अनुसार ब्रह्म से पैदा हुआ नामरूप भी सत्य है। जैसा कि सांख्य और न्याय का है। यहाँ भी शुद्धाद्वैत और शाङ्कर दर्शन में विरोध नहीं है। शाङ्कर वेदान्त के अनुसार भी ब्रह्मरूप सदंश के समन्वय से नामरूप भी सत्य है सत्यरूप से उनकी प्रतीति होती है। ब्रह्म का सदंश छोड़कर मिथ्या है। कारिकाकार भी ब्रह्म रूप से ही सबको सत्य मानते हैं। ब्रह्म भिन्नरूप से अनृत अवास्तव ही कहते हैं। व्याख्याकार के मत से कुछ भेद हो जाता है।

जड़वर्ग में ब्रह्म का सदंश आविर्भूत होता है और चित् आनन्द अंश तिरोहित होता है। जीव में सत् और चित् आविर्भूत होते हैं और आनन्दांश तिरोहित रहता है ऐसी शाङ्करवेदान्त की भाँति प्रक्रिया 'शुद्धाद्वैतमार्तण्ड' पुस्तक में प्रसिद्ध है।

तो भी कुछ फरक दिखाया जा सकता है। शुद्धाद्वैत का ब्रह्म अनेक प्रकार के धर्मवाला है। ब्रह्म से पैदा हुए जड़वर्गों में ब्रह्म के अन्य धर्मों का भी समन्वय हो सकता है। अतः शुद्धाद्वैत अन्य रूप से भी जगत्-प्रपञ्च को ब्रह्म कह सकता है, जहाँ शाङ्करदर्शन सद्रूप से ही ब्रह्मरूप कह सकता है। सद्भिन्नरूप से मिथ्या ही कहना पड़ेगा। तो भी इस प्रक्रिया पर और विचारना पड़ेगा जो यहाँ छोड़ दिया जाता है।

३०

पश्चात् सर्वस्य सर्वत्वं नानृतं किञ्चिदस्ति हि।
देहादयोऽनृतं तावद्यावत्कार्यतया मतिः ॥ ६ ॥

ब्रह्मज्ञान के बाद सभी ब्रह्म है, मिथ्या कोई वस्तु नहीं है, देह आदि तबतक मिथ्या हैं जबतक ये कार्य हैं ऐसा ज्ञान होता रहता है । ये कार्य हैं, इनके अमुक कारण हैं। ये पैदा हुए हैं, ऐसे ज्ञानों की समाप्ति हो जाने पर जो है सब ब्रह्म है। ऐसा मालूम पड़ता है। यह सामान्य रूप से दोनों दर्शनों का मान्य अर्थ है।

यहाँ भी पूर्व व्याख्या के अनुसार ही व्याख्याताओं का मत है। जब तक अविद्या-सम्बन्ध है तबतक मिथ्या है, ब्रह्मज्ञान होने पर अविद्या-सम्बन्ध छूट जाने से सभी ब्रह्मरूप ही हैं।

ब्रह्मज्ञान के पहले जो वस्तु जैसी मालूम पड़ती है ब्रह्मज्ञान होने पर भी वैसी ही मालूम पड़ती है। किन्तु ब्रह्मज्ञान के पहले सच्ची मालूम पड़ती हैं, ब्रह्मज्ञान होने पर झूठी मालूम पड़ती है ऐसा भाव हो जाता है।

पहले सूचित व्याख्याएँ अविद्या में अहंता-ममता का सम्बन्ध वर्णन करती हैं। उसके अनुसार ब्रह्मज्ञान के पहले 'मैं गोरा हूँ', 'मोटा हूँ', 'यह मेरा शरीर है', 'यह मेरा घर है इत्यादि अभिमान रहता है। ब्रह्मज्ञान द्वारा अविद्या हटने पर ये अभिमान दूर हो जाते हैं, जैसे ब्रह्म से उत्पन्न पर्वत, नदी आदि ब्रह्मरूप हैं वैसे ही शरीर, इन्द्रियाँ मालूम पड़ती हैं। यह अभिप्राय कहा जा सकता है। इसमें भी शाङ्कर-दर्शन का विरोध नहीं है।

(२) सृष्टि के बाद प्रपञ्च और ब्रह्म का स्वरूप

इसमें भी प्रायः दोनों दर्शनों का मतभेद नहीं है। जगत् प्रपञ्च सत्य है संसार मिथ्या है यह शुद्धाद्वैत की साम्प्रदायिक संज्ञा है, दार्शनिक विचारधारा में उसका कोई उपयोग नहीं है। ब्रह्मज्ञानी के लिए ब्रह्म का कार्य प्रपञ्च ब्रह्म ही है। सभी प्रपञ्चों में सदंश का समन्वय दोनों दर्शन मानते हैं। ब्रह्मज्ञान के पहले प्रत्यक्षादि प्रमाणों द्वारा जो जैसा सिद्ध होता है वह वैसा ही है। वेदशास्त्र द्वारा व्यावहारिक वस्तुओं का भान भ्रान्त बताया जाता है। किन्तु वेदशास्त्रों से होने वाला ज्ञान परोक्ष है। वह प्रत्यक्ष

आदि ज्ञानों का बाधक नहीं बन पाता जिससे व्यावहारिक ज्ञान भ्रान्त या बाधित हो सके। ब्रह्म का प्रत्यक्षात्मक ज्ञान ही ब्रह्मज्ञान है जिससे व्यावहारिक ज्ञान बाधित होता है। यद्यपि ब्रह्मज्ञान के स्वरूप में सूक्ष्म भेद दोनों दर्शन रखते हैं किन्तु उसका विवेचन यहाँ नहीं किया जाता।

उपाधि भेद से ब्रह्मा-विष्णु-महेश आदि ब्रह्म का भेद दोनों दर्शनों को मान्य है। पुरुषोत्तम की तुलना ईश्वर से कर दी गयी है। 'प्रमेयरत्नार्णव' पुस्तक में अक्षर ब्रह्म को लेकर ज्ञानियों की दृष्टि, भक्तों की दृष्टि ऐसा दो भेद किया गया है। ज्ञानियों की दृष्टि शाङ्करदर्शन के कूटस्थ ब्रह्म की भाँति है, भक्तों की दृष्टि का विशेष अंश ईश्वर में समन्वित होता है। दोनों में अन्तर्यामी है। 'प्रमेयरत्नार्णव' में जीव भेद से भी अन्तर्यामी का भेद लिखा है। उसकी तुलना पञ्चदशी-चित्रदीप-वर्णित कूटस्थ से करना चाहिए।

(३) प्रपञ्च और ब्रह्म का सम्बन्ध

दोनों दर्शनों में जगत् का उपादान कारण ब्रह्म है और कार्य-जगत् उपादान ब्रह्म से भिन्न नहीं है। उपादान और उपादेय में भेद नहीं होता, अभेद सम्बन्ध होता है। अतः उपादान उपादेय भाव सम्बन्ध हुआ, उसके द्वारा अभेद सम्बन्ध भी हो गया। कार्यों में उपादान सत्ता से अतिरिक्त सत्ता नहीं है। ब्रह्म का सदंश प्रपञ्चों में प्रतीत होता है। ब्रह्म से अतिरिक्त कोई सत्ता नहीं है। ये दोनों दर्शनों में समान हैं।

उपदान दो प्रकार का होता है। एक परिणामी, दूसरा विवर्त। जगत् के पदार्थ माया से भी बने हैं अतः माया जगत् का परिणामी उपादान है। जिसमें सदृश वस्तु का भ्रम होता है ऐसे अधिष्ठान को भ्रम सिद्ध वस्तुओं का विवर्त उपादान कहते हैं, यह विवर्तवाद बौद्ध दर्शनों में तथा भर्तृहरि प्रभृति प्राचीन दार्शनिकों के ग्रन्थों में मिलता है। शाङ्कर दर्शन सम्मत इस विवर्त उपदान को सांख्य, न्याय-मीमांसा आदि वैदिक दर्शन भी नहीं मानते। शुद्धाद्वैत को छोड़कर और सभी दर्शन परिणामी को विकारी मानते हैं। विकार के भय से दूसरे दर्शन चेतन का परिणाम नहीं मानते, सांख्यदर्शन परिणामवादी होता हुआ भी जड़ प्रकृति का ही परिणाम मानता है, चेतन से परिणाम का स्पर्श नहीं होने देता, कुछ दर्शन कहीं भी परिणाम पसन्द नहीं करते, जैसे बौद्धों का संघातवाद, न्यायवैशेषिकमीमांसकों का आरम्भवाद प्रसिद्ध है।

शुद्धाद्वैत सृष्टि में माया का उपयोग नहीं करता, परिणाम होने से विकार हो जाता है इस नियम को नहीं मानता, अतः अविकारी ब्रह्म को भी परिणामी उपादान मान लेता है। जिसका अविकृत परिणामवाद से व्यवहार होता है। सुवर्ण से जब कटक बनता है तब सुवर्ण विकार नहीं होता; कटक को नष्ट करके फिर उससे सुवर्ण कुण्डल बन जाता है। पीछे कुण्डल को नष्ट करके फिर कटक बना लिया जाता है; जिस उपादान में एक वस्तु तैयार होकर बिगड़कर फिर बन सके वह अविकृत परिणामी उपादान है। 'विद्वन्मण्डन' पुस्तक में महाभारत-कथा का उल्लेख करके प्रमाणित किया गया है कि एक उपादान में एक ही वस्तु का अनेक बार आविर्भाव होता है। समराङ्गण में शरीर छोड़ने वाले कौरव वीरों का व्यास-प्रभाव से पुनः प्रादुर्भाव होना, अपनी पत्नियों से समागम, संगत धर्मपत्नियों का पतिव्रत व्रत भङ्ग न होना इत्यादि वर्णित है। इसी प्रकार अनेक बार अनेक वस्तुओं को बनाने पर भी चिन्तामणि कामधेनु में न्यूनता या विकार नहीं होते, ये सब अविकृत परिणाम के सार्थक दृष्टान्त हैं।

एक वस्तु का अनेक बार उत्पाद विनाश नहीं होता, मृतदग्ध शरीर फिर कैसे आ सकता है? दूसरा आयेगा, इत्यादि कठिनाइयाँ उत्पादविनाश मानने वाले दूसरे दर्शनिकों के ऊपर हैं शुद्धाद्वैत के ऊपर नहीं। वह उत्पाद-विनाश नहीं मानता। अवि-र्भाव-तिरोभाव स्वीकार करता है। एक वस्तु के अनेक बार आविर्भाव-तिरोभाव होने में कोई कठिनाई नहीं है। इसी प्रकार एक उपादान में एक ही समय अनेक उपादेय वस्तु की सूक्ष्मसत्ता स्वीकार करने पर एक समय एक उपादान से अनेक कार्यों के अविर्भाव की प्राप्ति है। सो भी सर्वनियन्ता भगवान् की इच्छा से नियन्त्रित है। अर्थात् जिस समय जिस वस्तु का आविर्भाव भगवान् चाहते हैं उस समय उसी वस्तु का आविर्भाव होता है, अतः कोई आपत्ति नहीं है। जैसे शाङ्कर दर्शन में कई कठिनाइयों से अघटित घटना प्रवीण माया स्वभाव का आश्रय लेकर पार किया जाता है वैसे शुद्धाद्वैत-दर्शन में भगवान् की इच्छारूप माया से।

(४) मुक्तावस्था में जीवस्वरूप

मोक्षावस्था में जीव का आनन्द अंश प्रकट हो जाता है। सत्-चित् आनन्दस्वरूप पूर्ण हो जाता है। किन्तु अणुपरिमाण वाला ईश्वर का अंश ईश्वर से न्यून ही रहता है।

शाङ्कर-दर्शन में अनेक प्रस्थान हो गये हैं, सभी में कुछ-न-कुछ सूक्ष्मभेद होता ही है। सभी का यहाँ वर्णन हो नहीं सकता, संक्षेप से यह कहा जा सकता है कि बद्धावस्था में भी जीव ब्रह्मरूप है किन्तु उपाधि से प्रभावित है, जैसे शुद्धाकाश ही गृह बन जानेपर गृह उपाधि से गृहाकाश हो जाता है और गृह नष्ट हो जानेपर गृहाकाश शुद्धाकाश ही रह जाता है। वैसे ही उपाधि प्रभावित ब्रह्म मोच होनेपर उपाधि हट जाने से ब्रह्म ही रह जाता है। उपाधि के प्रभाव से जो परिमाण-गुण और आनन्द का तिरोधान आदि आ गये हैं वे उपाधि हट जानेपर हट जाते हैं। अलग जीव रहता नहीं जिसका स्वरूप वर्णन हो। कोई-कोई जीव का नाश हो जाता है ऐसा आक्षेप करते हैं। वह आक्षेप मात्र है। ब्रह्मरूप जीव का नाश कैसे हो सकता है? हाँ, जीवभाव जीवत्व का नाश कह सकते हैं, वह जीवत्व दोष है। अविद्या या अविद्या सम्बन्धरूप होगा, ब्रह्म का जीवभाव समाप्त हो जाता है ऐसा भाव है।

(५) माया

अघटित घटना पटीयसी दोनों की माया है। ब्रह्म की शक्ति है। शक्ति और शक्तिमान् में अभेद है, भेद नहीं। अतः ब्रह्म सत्ता से अतिरिक्त माया की सत्ता नहीं है। आवरण और विक्षेप की शक्तियाँ भी दोनों दर्शनों में है। 'प्रमेय रत्नार्णव' में शब्दभेद है किन्तु अर्थभेद नहीं है। ईश्वर की इच्छा को भी 'माया' शब्द से शुद्धाद्वैत अपनाता है उसका सृष्टि में उपयोग भी करता है, किन्तु परिणामी उपादान नहीं मानता और इस पर पूर्व लिखित की योजना यहाँ कर लेनी चाहिए।

(२) सत्कार्यवाद

कार्यों में ब्रह्म का सदंश अन्वित होने से कार्य सत् है यह लिखा जा चुका है। उत्पत्ति के पहले कारण में सूक्ष्मरूप से कार्य रहता है ऐसा सत्कार्यवाद प्रसिद्ध है। वह इन दोनों दर्शनों में है। शाङ्करवेदान्त माया में सूक्ष्मरूप से कार्यों की सत्ता है और माया के द्वारा ईश्वर में है, ऐसा मानता है। शुद्धाद्वैत के अनुसार ब्रह्म में ही सभी सूक्ष्म कार्यों की सत्ता है। पूर्व लिखित पञ्चमकारिका के अवतरणरूप टीका में अनृत पदार्थों की जो लयप्रक्रिया दर्शायी गयी है उससे मिथ्या पदार्थों का उपादान माया है, ऐसा ध्वनित होता है। जो सर्वथा शाङ्कर दर्शन के समान है। क्योंकि माया द्वारा

ब्रह्म भी उपादान हो जायेगा। शाङ्करदर्शन ब्रह्मभिन्न सभी पदार्थों को मिथ्या मानता है। शुद्धाद्वैत सभी को नहीं मानता इतना भेद है। छठी कारिका की टीका में जो 'प्रमेय रत्नार्णव' का उद्धरण है उससे भी माया मायिक पदार्थों का उपादान है, ऐसा निकलता है। किन्तु वही सुबोधिनी का उद्धरण है। जो माया का प्रतीति में उपयोग है, वस्तु रचना में नहीं ऐसा सिद्ध करता है। इसका समन्वय अभी विद्वानों के कर्त्तव्यकोटि में अटका है।

एक दूसरा समन्वय

यह समन्वय 'सिद्धान्त मुक्तावली के आधारपर उपस्थित किया जा रहा है। यह सभी आस्तिक दर्शनों के लिए उपादेय है। इसके पदार्थ उपनिषद् तथा पुराणों में बिखरे हैं किसी-किसी दर्शन में इसकी कुछ-कुछ चर्चा है, अनेक दर्शनों में इसका स्पर्श भी नहीं है। संक्षिप्त स्वरूप यह है एक पृथ्वी जिस पर स्वच्छ या मलिन कार्य करते हैं, मिट्टी भूमि रूप से अनेक उपयोग में लाते हैं। दूसरी पृथ्वी जिसको चेतन देवता मानकर पूजा प्रार्थना करते हैं। तीसरी वह जो दैत्यों के अत्याचार से पीड़ित होती है, गाय बनकर ब्रह्मा विष्णु के पास जाती है, पाप भार उतारने के आश्वासन से प्रसन्न होती है। वैसे सूर्य आदि नवग्रहों के भी तीन अंश होते हैं। एक सूर्य जो प्रकाश, धूप देता है, अपनी गति के अनुसार प्राणियों के शुभ-अशुभ की सूचना देने वाला ग्रहदेवता है, वह दूसरा हुआ। तीसरा सूर्य वह है जो शरीर धारण कर उपासक भक्तों को साक्षात् दर्शन देते हैं तथा यम-यमुना और कर्ण आदि के जनक होते हैं। सिद्धान्त-मुक्तावली में गङ्गा को लेकर समन्वय किया गया है, एक गङ्गाजल प्रवाहमय स्नान-पान के लिए उपयोगी सर्वजीव साधारण है, जो अधिभौतिक अंश है, दूसरी चेतना देवता आस्तिक हिन्दू जन को भक्ति से पवित्र करती है पापों को दूर करती है आध्यात्मिक है! तीसरी भक्तजनों को शरीर धारण कर दर्शन देनेवाली राजा शन्तनु की धर्मपत्नी तथा भीष्म पितामह की जननी आधिदैविक हैं। तीनों अंशवाली पूर्ण गङ्गा एक है।

सभी ब्रह्मरूप हैं इस प्रकार के ब्रह्मवाद में इसी तरह समन्वय है। ब्रह्म से पैदा हुआ यह स्थूल प्रपञ्च ब्रह्म का आधिभौतिक अंश है, जो भक्त अभक्त, आस्तिक नास्तिक, देव, असुर आदि के लिए साधारण है। सभी को पैदा करने वाला सभी में

सुवर्ण कुण्डल के सदृश अनुस्यूत अक्षर ब्रह्म सभी का अन्तरात्मा आध्यात्मिक है। जो ब्रह्मज्ञानियों के लिए उपयोगी है। तीसरा पुरुषोत्तम श्रीकृष्णचन्द्र नित्य-लीला विहारी भगवान् आधिदैविक हैं जो ज्ञानी भक्तों के अपेक्षित हैं। तीनों अंशोंवाला परिपूर्ण ब्रह्म एक अद्वैत है। इस रीति से भी ब्रह्मवाद का निरूपण किया गया। इस समन्वय शैली में भी शाङ्कर दर्शन के विरोध की संभावना नहीं करनी चाहिए।

अहमदावाद नागरिक श्री नरसिंहदास गोवर्धनदास पुत्री स्मारक वल्लभनिधि से पोषणवृति संपोषित केदारनाथ ओझा।

पटनासंस्कृतसञ्जीवनम् मासिकसंस्कृतपत्रे विक्रमाब्द २०१९ई० भाद्रपूर्णिमा अक्तुबरख्रीष्टाब्द १९६२ अङ्के प्रकाशितः।

चित्राद्वैतप्रकाशवादः

बौद्धदर्शनस्य चित्राद्वैतं कुत्रचिट्टीकादिषु उपलभमानोऽपि तस्य विशेषतो विवरणमभीप्सन्नासम्। ऐषमः पटनास्थकाशीप्रसादजयसवालरीसर्च इन्स्टिट्यूटतः प्रकाशिते रत्नकीर्तिनिबन्धावली-ज्ञानश्री-मित्रनिबन्धावली-पुस्तके मम नयनपथे अवातरताम्, अपठितबौद्धदर्शनसंस्कृतपुस्तकतया पिपठिषा स्वाभाविकी एव, परं प्राचीनन्यायदर्शनसम्बद्धतया समयाभावप्रत्यूहेन प्रतिबध्यमानापि सा वराकी बलवती एव अजायत, ततश्च पुस्तकद्वयीं सहचरीमकरवम्। त्रिलोचनगुरुभिः षड्दर्शनटीकाकृद्वाचस्पतिमिश्रैश्च खण्डितानि प्राचीनबौद्धदार्शनिकमतानि समर्थयितुं पूर्णप्रयासमत्र अपश्यम्, तेषां पङ्क्तीनामुद्धरणपुरस्सरं तेषां खण्डनं दोषोद्धरणञ्च अवागच्छम, वादे वादे जायते तत्त्वबोध इत्यस्य फलमत्र अन्वभवम्। द्विविधोऽहि ज्ञानानां विषयो ग्राह्यश्च अध्यवसेयश्चेति बहुषु बौद्धन्यायग्रन्थेषु अपठम्, तस्य विवरणमपि क्वचिदवालोकयम्। धर्मोत्तरप्रदीपस्य कर्त्ता स्फुटवक्ता दुर्बेकमिश्रोऽपि तावद् विवेक्तुं न प्राभवत् यावद् अध्यवसायतद्विषयत्वयो विवेचने उपपादनं

वर्तंते, एतावदुपपादने विषयस्फुटीभावे च नैयायिकानां खण्डनानि सहायकानीत्यपि अमन्ये, वाचस्पतिमिश्रकृतखण्डनानाम् एभिः प्रकारान्तरमनुसरद्भिः प्रतिष्ठा कृतेत्यपि प्रत्यायम् । अध्यवसायविषयतायाः कञ्चित्संक्षिप्तं परिचयमपि दातुमना अस्मि, एवं विकल्पस्य अवश्यं शब्दविषयत्वे तत्त्वसंग्रहतत्पञ्जिकादिप्रदर्शितप्रकारं परित्यज्य मार्गान्तरं न्यरूपयद् रत्नकीर्तिः ।

भाषा अनयोः प्राचीना अप्रसिद्धबौधदर्शनपारिभाषिकशब्दबहुलतया समेषामसुबोधा अपि न काठिन्यदोषयुक्ता, स्वतन्त्रग्रन्थनाभावान्निबन्धरूपतया मध्ये मध्ये वचोन्तरव्याख्यानाविला क्लेशेन अनुसन्धानमपेक्षते, अकठिनाऽपि भाषा न वाचस्पतिवचोवत्स्फुटा, तत्रापि न्यायलीलावतीप्रभृततः स्फुटैव वचनीया, विभेदमावहन्त्यपि काठिन्यस्फुटत्वयोरुदयनाचार्यवचसां साम्यं बिभर्ति प्रायः, परमाचार्यवचनानि चिराद्भारते अध्ययनाध्यापनयोर्व्याख्यानप्रतिव्याख्यानादिषु च प्रचलन्ति न तादृशीमप्रसिद्धिं दधति किन्तु अनयोस्त्वधुनैव समुद्धारः, तत्रापि यदा भारते संस्कृतस्य तदीयशास्त्रविषयस्य च अध्ययनं सर्वथा प्रतिरुद्धम्, ततोऽपि भयानकादस्मात्प्रकाशनाद् वृद्धाः शास्त्रसारहृदया आङ्ग्लभाषानभिज्ञाः पण्डिता बिभीयुः ।

तथापि सम्पादकाः पुस्तकसमुद्धारकाः प्रकाशकाश्च अनयोरवश्यं विद्यानुरागिणां धन्यवादार्हाः प्रशंसनीयाश्च । चिरन्तनानि तिब्बते विलीनानि ताड़पत्राङ्कितानि विशीर्णानि अक्षराणि अत्र आनीय कियता श्रमेण अवाचयन्, समयोजयन्, सम्बद्धपुस्तकपाठैः समगमयन् लिप्यन्तरञ्च समपादयन् ? ततश्च ग्रन्थान्तरोद्धरणानां पारिभाषिकशब्दानाञ्च प्रतिपृष्ठमालोडच सूचयो विहिताः, पाठभेदाः प्रदर्शिताः, संस्कृते आङ्ग्लभाषायाञ्च भूमिकाऽपि प्रदर्शिता तैः । सम्पादकस्य श्रीमदनन्तलालठाकुरमहोदयस्य च विद्यायां व्यसनं श्रमो मनोऽवधानञ्च अत्र साधु साक्षात् क्रियते, सुन्दराणि सुपुष्टानि च कर्गदानि स्पष्टानि मुद्रणाक्षराणि च मनो मोहयन्ति । केचन वर्त्तमाना अपि दोषा एषां स्तवनीयतां न विहन्तुं प्रभवन्ति यतः सुधाकरोऽपि दोषाकरः ।

ग्रन्थस्य प्रकरणस्य च विषयाः सम्यग्विविच्य अनुसन्धाय च न पाठाः संयोजिताः, तेन ग्रन्थाशुद्धिरपि अवशिष्यते, प्रुफरूप-पूर्वरूपसंशोधने कदाचन सम्पादका न प्राभवन्निति प्रतिभाति तेन तत्रापि त्रुटयो मत्कुणायन्ते, रत्नकीर्तिनिबन्धोपरि न्यायवर्क्सेतिमुद्रितः शब्दो विषयापरिज्ञानं प्रकाशयति फेलासफीत्येवयुक्तमासीत्. प्रकाशनन्त्वस्य राजकीयसंस्कृतद्रव्येण संस्कृतस्य

तादृशपुस्तकस्य च प्रचारावरोधाय स्फुटमुदाहरणम्, पुनश्च प्रकाशनमसंभवि अत्र च प्रतिपृष्ठम् आङ्ग्लभाषा मुद्रिता, अहो भारतेऽपि आङ्ग्लमाध्यमेन संस्कृताध्ययनस्य प्रचारोद्योगः, हा इयं स्वतन्त्रता, हतश्च स्वदेशवस्तुप्रेमा।

अध्यवसायः

प्रस्तुतरत्नकीर्तिनिबन्धे १२४ पृष्ठादारभ्य उपदशपृष्ठं प्रायः प्रचालितो विवेचितश्चायमध्यवसायः। एवञ्च तत्र प्रतिभाति, अध्यवसायो नाम न प्रसिद्धज्ञानादिभिन्नं ज्ञानान्तरम्। न कश्चित्तस्य आकारः, तथापि फलानुरोधेन कल्प्यते, विषयेण साकं ज्ञानस्य कश्चिद्विलक्षणः सम्बन्ध इति तस्य परिचयमार्गः, प्रसिद्धो विषयस्तु ज्ञानस्य स्वाकार एव, स्वाकार एव ज्ञाने भासते, स एव च ग्राह्यो विषय उच्यते, यश्च न ज्ञानाकारो न च ज्ञाने भासते सोपि कश्चिज्ज्ञानस्य विषयो योऽध्यवसेय इति उच्यते, ततश्च अध्यवसायो विषयेण साकं कश्चित्सम्बन्ध इति निष्कृष्यते। यथा निर्विकल्पकेन्द्रियप्रत्यक्षस्य तदानीन्तनं क्षणिकं वस्तु ग्राह्यम्, न च तदनन्तरजायमानप्रवृत्तेर्विषयः क्षणिकतया अतीतत्वात्, प्रवृत्तिविषयस्तु समसन्तानिकं वस्त्वन्तरम्, न च सन्तानो गृह्यते भवति च—प्रवृत्तिविषयः, ज्ञानस्य च प्रवृत्तिजननमन्तरा न प्रापकत्वं तदायत्तञ्च प्रामाण्यम्, तथा च ज्ञानस्य स्वजन्यप्रवृत्तिविषयेण साकं यः सम्बन्धः सोऽध्यवसायः। अधिकञ्च तदीप्सुभिः शास्त्ररसिकैः पुस्तकं पठनीयं मन्तव्यञ्च तेन च अवगन्तव्यम्, सहसैव च रसेप्सासमृद्धये काश्चन पङ्क्तयः परिवेष्यन्ते—

१२४ पृष्ठे 'अगृहीतोऽपि प्रवृत्तिविषयोऽध्यवसेयः' १३० पृष्ठे 'तथाहि समनन्तरप्रत्ययबलायातस्वप्रतिभासविशेषवेदनमात्रादगृहीतेऽपि परत्र प्रवृत्त्याक्षेपोऽध्यवसायः' 'तथा विकल्पस्याग्निरत्रेत्यादिनाकारेणोत्पद्यमानस्य प्रवृत्त्यापेक्षकत्वमेव बाह्यावसानं नाम'। १३३ पृष्ठे यदाह अलङ्कारकारः—कथं तद्विषयत्वं तत्र प्रवर्तनादिति'।

अगृहीतस्य अभासमानस्यापि प्रवृत्तिविषयत्वे प्रवृत्तेरव्यवस्था अत्र समाहिता वर्तते। वैदिकदर्शने तु गृहीतस्य भासमानस्यैव प्रवृत्तिविषयत्वम्। ननु ज्ञानमेव सविषयकं तज्जन्यतयैव प्रवृत्तेर्याचितमण्डनन्यायेन सविषयकत्वम्, बौद्धमते च कथं प्रवृत्तेः सविषयकत्वमिति चेत् प्रवृत्तेरेव स्वाभाविकं सविषयकत्वं तज्जनकतयैव ज्ञानस्य सविषयकत्वं कल्प्यताम्। तथापि ज्ञानं प्रकाशो बौद्धे वैदिके च, न च प्रवृत्तिः प्रकाशः। प्रकाशश्च विषयस्येति ज्ञानस्य सविषयकत्वमावश्यकं न प्रवृत्तेरित्याद्यनुभवः पर्यालोचनीयः।

एवं प्रवृत्त्याक्षेपकत्वमध्यवसायो ज्ञानस्य प्रवृत्त्या सह सम्बन्धो न विषयेणेति स्यात्, यद्यपि तद्विषयप्रवृत्त्याक्षेपकत्वं ज्ञानस्य तद्विषयसम्बन्ध इति वक्तुं शक्यते, तथापि आक्षेपकत्वं जनकत्वम्, यदि तदपि साक्षात् परम्परया वा, परम्परायां कियती परम्परा ? साक्षादसंभवि, अन्यविधत्वे आक्षेपोऽनुमानमारोपो विकल्पो ज्ञानान्तरं वेति विकल्पानां प्रसरे पुनस्त्रिलोचनगुरूणां वाचस्पतिमिश्राणाञ्च विकल्पा विराजन्त इति महान् शास्त्रार्थावसरो रसिकानामिति संसूच्यैव विरमामीतः ।

चित्राद्वैतप्रकाशवादः

यथा अन्यत्र दर्शने अद्वैतशब्दस्य व्यापको विषयो दर्शनस्य असाधारणः, न तथा अत्र, संकुचित एकदेशिवस्तु-विषयश्च । साकारवादो हि सौगतदर्शनस्य प्रधानोऽसाधारणश्च विषयः, स एव क्वचिच्चित्राकारतां धत्ते । बौद्धमते प्रकाशो ज्ञानं स्वस्यैव प्रकाशः, बाह्यादीनां विषयाणामध्यवसाय एव, ज्ञानव्यक्तीनां परस्परं भेदो न ग्राह्यान्तरविषयसम्पर्कात् किन्तु स्वजनककारणबलायातस्वाभाविकस्वाकारभेदादेव ज्ञाने य आकारः स एव बाह्ये इति तु अविद्यावशात्, बाह्याकारसदृशो ज्ञानस्याकार इति तु सत्यम् । इन्द्रियप्रत्यक्षे यद्यपि वर्तमानो ग्राह्यस्तथापि यो बाह्याकारः स एव न ज्ञानाकारः किन्तु बाह्यसद्वादिमते बाह्यवस्तुना जायमानो ज्ञानस्याकारो न तु स एव । ज्ञानानां स्वाभाविक आकारभेद इत्येव साकारवादः । न्यायादिदर्शने तु ज्ञानानां स्वकारणवशाद् विषयसम्बन्धवशाच्च भेदो न तु स्वाकारभेदात्, ज्ञाने घटादिः स्वसम्बन्धाद् भासते न ज्ञानस्यैव आकारः । अत एव न्यायादिदर्शनानि साकारज्ञानस्य विरोधीनि । न्यायनये नीलपीतयोरेकं समूहालम्बनं ज्ञानं यथा, तथा बौद्धानां नीलपीताकारमेकं ज्ञानम्, एकस्य यत्र आकारभेदस्तत्र चित्रमिति प्रयोगः, यथा नीलपीतादिनानारूपवति वस्त्रे चित्रमिति प्रयोगः, तथैव नीलपीतादिनानाकारभाजि विज्ञाने चित्रमिति व्यवहारः, तच्च विज्ञानमेकमद्वैतं प्रकाश इति चित्राद्वैतप्रकाशपरिचयः ।

न च नीलपीतादिनानाकारा एकविज्ञानस्य अनुपपन्ना आकाराकारिणोर्भेदाऽपत्तेरिति वाच्यम् बाह्यवासनात एव नानाकारव्यवहारात् यत्प्रकाशते तदेकम्, प्रकाशते च नीलं पीतञ्च तदेकम्, बाह्यं हि प्रवृत्त्यादिव्यवस्थया नीलं पीतञ्च नैकं विज्ञानन्तु आन्तरं स्वसंवेदनैकसिद्धमेकमेव एकाकारमेव, विरुद्धदेशकालादिविशेषा बाह्याः सन्तो बाह्यानामेव भेदसाधकाः नान्तरस्य विज्ञानस्य तदाकारस्य वा, यथा नीलपीतादिभिन्नचित्र-

रूपान्तरवादिनामवयविनि एकं चित्रं रूपं तथा नीलपीताकारकमेकं ज्ञानम्, न च चित्रत्वमनेकत्वव्याप्यम् एकस्मिन् रूपे चित्रत्वस्याङ्गीकारात्, प्रकाशमानत्वहेतुना एकत्वस्य साधनाच्च। केचन आश्चर्यार्थकमपि चित्रशब्दं वदन्ति अनेकेषु प्रकाशमानता न सम्भवतीति अत्र साधितमस्ति, एतावतैव विस्तरभिया विरंस्यन् कानिचिद् निबन्धावल्योर्वचनान्येवोपहरामि।

रत्नकीर्तिनिबन्धावल्याः

१२२ पृष्ठे—यस्य यदा यावदाकारप्रतिभासं यद्विज्ञानं परिस्फुरति तस्य तदा तावदाकारचक्रपरिकरितं तद्विज्ञानं चित्राद्वैतमिति स्थितिः। तदेवं चित्रमद्वैतं विज्ञानमिति पदत्रयमिह प्रत्युपस्थितम्।

साकारविज्ञानसिद्धावेव चित्राद्वैतवादावतारात्, तस्माच्चित्रतेयमद्वैतविरोधिनीतिव्यामोहादेव एकत्वे विप्रतिपत्तिरिति तत्र प्रसाधनं साधनमिदमुच्यते—यत्प्रकाशते तदेकं यथा चित्राकारचक्रमध्यवर्ती नीलाकारः। प्रकाशते चेदं गौरगान्धारमधुरसुरभिसुकुमारसातेतरादिविचित्राकारकदम्बकमिति स्वभावहेतुः।

१३५ पृष्ठे—तदेतदेव चित्राद्वैतं विज्ञानमुच्यते यदनेकाभिमतानां सहोपलब्धानां नीलसुखाद्याकाराणां स्वभावभूताखण्डसंवेदनं नाम।

१३६ पृष्ठे यद्येवं विरुद्धधर्माध्यासतो विज्ञानाकारचक्रवद् व्याप्तोऽपि न भिद्येतेति चेन्न बाह्ये धर्मिणि एकत्वस्य साध्यस्य प्रत्यक्षादिबाधितत्वात्, बुद्ध्याकारकदम्बके तूक्तक्रमेण स्वसंवेदनादिसिद्धैकत्वेऽनेकत्वस्य प्रत्याख्यानाद् बाधकावतार एव नास्ति।

ज्ञानश्रीमित्रनिबन्धावल्याः

४४५ पृष्ठे—नीलादिश्चित्रविज्ञाने ज्ञानोपाधिरनन्यभाक्॥

अशक्यदर्शनस्तं हि पतत्यर्थे विवेचयन्॥ प्र. वा. २।२२० अत्र चित्र इत्येकतानिषेधः, विज्ञान इति एकप्रतिपत्तुः, प्रतिभासमानतया एकसंविदन्तर्गमादनेकतानिषेधः, ज्ञानोपाधिरिति जडाद्व्यावृत्त्या ज्ञानात्मतया बाधकाभावः, आकारान्तरं पीतादिमभजन् न शक्यते द्रष्टुमित्यनेन भेदव्यवहारे प्रयोजनाभावमाह, यदि हि ततः पृथगप्येको लभ्यः स्यात्, तस्मात्साध्यसिद्धिश्चैत्रमैत्रादिवदुचितोऽनेकव्यवहारः, न चैवं, तत एक एवोचितः।

यद् यथा भासते ज्ञानं तत्तथैवानुभूयते ।

इति नामैकभावः स्याच्चित्राकारेऽपि चेतसि ॥ प्र. वा. २।२२१ नामसंज्ञावाचकः शब्द इत्यर्थः स एकभावो न तात्त्विकः । भासते इति जायत इत्यर्थः, प्रकाशमानस्यैव जन्मेत्यभिप्रायात् । तदेवमेकानेकस्वभावविधुरमेव ज्ञानं चित्राद्वैतमपेतबाधम् ।

४४७ पृष्ठे—ननु चित्रमेकमित्यनुभवविरुद्धमेतत्, नीलपीतादीनां भेदेनैव भासनात् । किञ्च चित्रमनेकमित्यनर्थान्तरम्, तच्चैकपर्युदासेन स्थितमिति तत्कथं चित्रमेकम् ? अन्यथा प्रकाशो जडः स्यादिति चेन्न नीलादित्वे हि संवेदनव्यापारो न भेदे, भेदाभेदव्यवस्था तु निबन्धानुसारमर्हति । ननु इदं नीलम् इदं पीतमिति परस्परात्मतयैव प्रतीतिर्भेदप्रतीतिरिति चेत् बाह्यार्थवादे एवमेतत् । अभ्यासवासनावशात्तु बुद्धावारोप्यते, बुद्धौ तु एतानि भिन्नान्यभिन्नानि वेति चिन्तामर्हति ।

४४८ पृष्ठे—सत्यं चेत् संविदः सिद्धमनेकत्वञ्च बाधितम् ।

एकत्वे च तवेवेच्छाक्षतिर्नोभयथापि नः । सत्तासिद्धौ चानेकत्वेनापि नापराधोऽस्माकं कश्चित् । केवलं न्यायानुसारिण एकत्वमनुशिष्मः ।

४४९ पृष्ठे—यत्तु उच्यते एकत्वे नीलं पीतमेव स्यादिति, स बाह्य एव दोषः, तदर्थक्रियार्थिनां तत्रापि प्रवृत्तेः क्रियायाश्च प्रसङ्गात्, क्रियार्थिताव्यतिरेकेऽपि यन्नीलं तत् किं पीतं भवितुमर्हति इति चेत् ? तत् किं स्वरूपसत्तया वियुज्यताम् ? वरमेवमिति चेत् यदि परोक्षता स्यादेवमपि स्यात् । तस्माद् बाह्यत्वे नानात्वमेव नीलपीतयोः मा भूत् प्रवृत्तिसंकरादिरिति । शम् । इति ।



पटना संस्कृतसञ्जीवनम् मासिक संस्कृत पत्रिका के भाद्र पूर्णिमा विक्रमसंवत् २०१६ अक्तुबर १९६२ ई० अङ्क में संस्कृतमयप्रकाशित

चित्राद्वैतप्रकाशवाद का हिन्दी में संक्षिप्त विषय परिचय

रत्नकीर्ति निबन्धावली और ज्ञानश्री मित्रनिबन्धावली दोनों पुस्तकों के प्रकाशन का आरम्भ में वर्णन है, त्रिलोचन गुरु और षड्दर्शन टीकाकार प्रसिद्ध दार्शनिक श्री वाचस्पति मिश्र के खण्डनों का खण्डन अथवा समाधान इसमें है, त्रिलोचन मिश्र श्री वाचस्पति मिश्र जी के गुरु थे, उन्हीं का त्रिलोचन गुरु करके उल्लेख है ऐसी परम्परा है, उन लोगों का खण्डन जितना इसमें लिया गया है, उतना नहीं मिलता, कुछ मिलता है। उसके बाद बौद्ध मत में प्रसिद्ध अध्यवसाय का कुछ वर्णन है, उसको यहाँ छोड़ दिया जाता है। दूसरी जगह बौद्धदर्शनों के प्रामाण्यवाद के निरूपण में इसकी चर्चा कई बार की गई है।

बौद्धदर्शन का साकारवाद एक प्रसिद्ध विषय है; ज्ञान का आकार होता है, घट आकार वाला ज्ञान घटज्ञान कहा जाता है, ज्ञान में जो आकार भासता है वही उस ज्ञान का ग्राह्य विषय होता है, इसका विरोधी नैयायिक निराकार ज्ञानवादी हैं, ज्ञान में कोई आकार नहीं होता, विषय का आकार भी ज्ञान में नहीं होता, किन्तु विषय का ज्ञान से सम्बन्ध होता है इसलिये ज्ञानों का भेद होता है, जिस ज्ञान के साथ घट का सम्बन्ध है वह ज्ञान घट का ज्ञान कहा जाता है।

साकारवाद का खण्डन

लोक में नील और पीत विरुद्ध है, जो नील है वह कभी पीत नहीं, जो पीत है वह नील नहीं होता, किन्तु नील और पीत विरुद्धों का एक समूहालम्बन ज्ञान होता है, यहाँ विषय विरुद्ध दो और ज्ञान एक है, एक दो नहीं हो सकता, विषय का आकार विरुद्ध है, वह एक ज्ञान का आकार नहीं हो सकता, इसलिये ज्ञान विषय नही

हो सकता, ज्ञान और विषय का आकार एक नहीं हो सकता, साकारज्ञानवाद ठीक नहीं है, नैयायिकों के ऐसे खण्डनों के समाधान के लिये चित्राद्वैत प्रकाशवाद का जन्म है।

चित्राद्वैतप्रकाश

चित्र शब्द से अनेकता का आभास होता है, अनेक में ही चित्र शब्द का प्रयोग होता है अद्वैत शब्द से भेद न होना, अनेक आकार मालूम होने पर भी ज्ञान का भेद न होना कहा गया है, ज्ञान प्रकाश है इसलिये प्रकाश शब्द का प्रयोग है, नील और पीत का समूहालम्बन ज्ञान आकार भेद भासने पर भी एक ही ज्ञान है, ऐसा शब्दार्थ है। एक ज्ञान का अनेक आकार कैसे इस प्रश्न पर अतिरिक्त चित्ररूप मानने वाले नैयायिक एकदेशी के मतानुसार समाधान किया जाता है, चित्र शब्द का अनेक में ही प्रयोग होता हो ऐसा नहीं है, एक में भी प्रयोग होता है, जैसे एक साड़ी के अनेक भागों में शुक्ल, नील, पीत, हरित आदि अनेक रूप होने पर भी अवयवी साड़ी में एक ही चित्र रूप है, वहाँ एक ही रूप के लिये चित्र शब्द का प्रयोग है, वैसे ही यहाँ भिन्न आकार वाले एक ज्ञान में चित्र शब्द का प्रयोग है।

शङ्का—नील पीत आदि परस्पर भिन्न और विरुद्ध है, साड़ी के भाग भी परस्पर भिन्न है, भिन्न-भिन्न भागों में भिन्न-भिन्न रूप रहते हैं, उन भागों अवयवों से उन भिन्न अवयवी साड़ी भिन्न है, साड़ी में रहने वाला चित्र रूप शुक्ल, नील, पीत आदि स्वरूप नहीं है किन्तु उनसे भिन्न है, अतः वहां विरोध नहीं, यहां तो ज्ञान का आकार ज्ञान से भिन्न नहीं है तब ज्ञान एक और अनेक विरुद्ध आकार यह कैसे संगत होगा?

समाधान—ज्ञान प्रकाश नील पीत का प्रकाश है, वह इससे अधिक नहीं बताता कि नील पीत भिन्न हैं या विरुद्ध हैं, जो प्रकाशमान है वह है, नील पीत है या पीत नील है यह भी नहीं बताता। बाहरी नील पीत आदि में विरोध है तो रहे ज्ञानाकार में विरोध नहीं नीलार्थी की सफल प्रवृत्ति नील में ही होती है पीत में नहीं इसलिये बाहरी नील पीत में भेद या विरोध रहता है रहें, ज्ञानाकार में नहीं, यह संक्षिप्त सार है।

वर्षम् १ भागः १—माघ-जनवरी शक १८८४।१९६३ ख्रीस्त०
दरभङ्गा-कामेश्वरसिंह संस्कृत विश्वविद्यालय पत्रिका कालीदास निबन्धाङ्कप्रकाशितम् अत्यल्पं विभेदं दधत् श्रीकालिदासस्य दर्शन स्मृतिनाम्ना चौक पटना सिटी सञ्चालिते संस्कृतसम्मेलने च जनवरी जून १९७२ ईशाब्दसंयुक्ताङ्के प्रकाशितम्

कालीदासदर्शनम्

दृग्दृश्यैकनिधिः सुधीमुदविधिः साधारणो मेश्वरः
यस्यां भारतदर्शनामृतरसो लीलायते शाश्वतः ।
कालीदासकवेः प्रबन्धरसनानृत्यत्पदा भारती
हृत्पद्मे मम कापि काव्यविलसञ्चोतिः शुभा भासताम् ।

ननु कोऽयं दुरुद्यमः सत्सु दर्शनानां दर्शनीयविचारसरणिप्रसिद्धेषु प्राधान्येन जगत्कारणादिप्रमेयबहुलेषु महामहिममनीषिणां निबन्धेषु वक्र-वर्त्मग्रहाविष्ट इव रत्यादिवासनाधिवासितस्वान्तानामनुरञ्चनाचणेभ्यः प्रकृतिकृतिचेतनचेष्टारोपनिपुणेभ्यः सरससुकुमारमनोविनोदविपणीभ्यः प्रसादमाधुर्यादिगुणेभ्यो विविधालङ्कृतिचमत्कृतिचषकेभ्यः कविकुलगुरोः कालिदाससुधियो वेदर्भीझरीमधुवचोभ्यो भक्तस्य योगिनः प्रतिप्रसवोषरी-कृतचेतसो मुमुक्षोर्वा सर्वैषणा विमुक्तस्य समीहितं नीरसस्य परमेशादि-दार्शनिकतत्त्वस्य प्रसह्य निस्सारणं नाम ।

नैतदस्ति कान्ताकान्तसम्बावमिव हि काव्यं सरसतया मनांसि आवर्जयदपि स्वाभाविकविषयवितृष्णावल्लीसेचनम्, सहृदयस्य विदुषः कवेरन्तःस्थितस्य संस्कृतिभावस्य वर्षकम्, शास्त्ररहस्यस्य मानसभोजनस्य व्यञ्जनम् ।

नैकमतपरम्परागहनवनविप्रकीर्णदर्शनतत्त्वस्य दूरादेव विद्योति चाकचिक्यञ्चास्ति, न परित्यजति तत्त्वविमर्शं श्रीशङ्कराचार्यभगवतः सकलरसस्रोतः स्तोत्रकाव्यम्, शिवभक्तिस्रोतोवहमपि महिम्नः स्तोत्रम्

मधुसूदनसरस्वतीव्याख्यानपथेन समुज्ज्वलमद्वैतदर्शनरत्नं जायते। अधुना हिन्दीभाषायां कामायनीप्रभृतिरहस्यकाव्यं प्रचलति। महान् महिमाऽयं काव्यभगवतः, स्वशरीरे सर्वं सन्निवेशयति सुकुमारोऽपि गाढबन्धवर्मको रौद्रमपि रोपयते, सरसरचनाचातुरीतुरीभिर्ललनावसनवयनपरवशोऽपि प्रसादगुणगरीयश्शान्तनिर्वेदादिगौरवं दधानो न जिह्रेति परमात्मशीलनात्, न संकोचमञ्चति विषयदोषदीपनद्वारा बहिर्मुखप्रवृत्तिपराङ्मुखतापादने।

दर्शनवासनादोष एव दुरुद्यमकारणमिति चेद्धन्त, शृङ्गारादि-रसास्वादोऽपि रत्यादिवासनादोषवशंवदः, प्रकृतिरेव दोषो रञ्जयति मोहयति विरागाय च प्रभवति। स्वाभाविकवर्णनविभवा समाजसन्निहिता सती कालिदासकृतिर्लोकाननुरञ्जयति विदूरं हि तस्या दार्शनिकं गूढं रहस्यमिति चेदहो रससिद्धान्ताद् दूरापसरणं जायते।

कञ्चुकाञ्चितमेव कामिनीकुचं मनो हरति नागूढम्, कवेरात्म-स्वरूपं हि दार्शनिकं चैतन्यं तद्भासितञ्च बुद्धिविलसितं काव्ययोजनम्, मुधैव दूरत्वारोपः।

जडचैतन्यात्मकं हि जगत् काव्यस्य दर्शनस्य च विषयः। जडप्रकाशा-वेवादाय सर्वाणि दर्शनानि भारतीयानि वैदेशिकानि च परिस्फुरन्ति। जडप्रकाशवासना च भारतीयजलाहरणदक्षासु दासीष्वपि विरूढा न भारतीयं किमपि वाङ्मयं दूरीकर्तुं समर्था किमुत कविकुलगुरोः रचनाम्? बलादेव प्रवर्तयन्ति दार्शनिकीं वृत्तिं तद्वासनावतां सहृदयानां चेतस्सु इमानि पद्यानि—

तथा समक्षं दहता मनोभवं पिनाकिना भग्नमनोरथा सती।
निनिन्द रूपं हृदयेन पार्वती प्रियेषु सौभाग्यफला हि सम्पदः॥१॥
इयेष सा कर्तुमवन्ध्यरूपतां समाधिमास्थाय तपोभिरात्मनः।
अवाप्यते वा कथमन्यथा द्वयं तथाविधं प्रेम पतिश्च तादृशः॥२॥

अस्ति भाति प्रियमित्यादिश्लोके सच्चिदानन्दरूपनामपञ्चात्मके संसारे सच्चिदानन्दा ब्रह्मणो नामरूपे मायायाः प्रकृतेर्जडस्येति वर्णितमास्ते तद्वासनया च प्रथमं पद्यम्, नारूपात्मकं जगत् पार्वती निनिन्द। प्राकृतिकानि हि जडानि वस्तूनि नामरूपात्मकानि जडसम्बन्धायैव प्रभवन्ति, न तु चेतन-परमशिवसंसर्गाय, जडाभिमानिनो हि शरीरात्मभ्रान्तिविह्वलाः प्रिया नामरूपयोराशेरते। शुद्धश्चेतनः शिवो नैताभ्यां प्रसीदति इति व्यर्थे एने परमशिवं प्रतीति अभिप्रेयाय। कथमन्यथा रूपसंपदो निन्दा सफला,

शारीरिकं रूपं शिवमनावर्जयदपि नावर्जनं प्रत्यबध्नात्, पश्चादपि शिवावर्जनसमये तत्सहैव बभूव, समाधिना च किं कथं स्यात् ?

नामरूपविषयिणी चेतोवृत्तिर्बन्धः, नामरूपविषयविधुरा च चैतन्याकारा वृत्तिर्बन्धापहारिणी विवेकख्यातिः। अतो मनसो नामरूपात्मिकां वृत्तिं परित्यक्तुमियेषेति द्वितीयपद्यस्यार्थः, किञ्चान्यद् रूपे बन्ध्यत्वमवन्ध्यत्वञ्च वर्णितं भवेत् ? तथाविधे तादृश इति पदे च तदेवाभिप्रेतं प्रकाशयतः। नैवं विचारणा काव्यमार्गेषु चेत् बत रसास्वादोऽपि काष्ठकुड्यादिसाधारण एव। साधारणा अपि जनाः काव्यरसं स्वादयन्तीति वार्तैव न वस्तु, प्रसादगुणदोषाद् भाषाशिक्षायै बालेभ्यो दीयमानं रघुवंशादिकाव्यं न रसास्वादाय किन्तु भाषाज्ञानाय, अनुद्भूतस्थायिभावेषु कुमारेषु रसासंचारात्। साम्प्रतन्तु असाम्प्रतमाचरन्तः शिवपार्वतीताण्डवं पश्यन्ति, संस्कृतमनवबुध्यमाना अपि संस्कृताभिनयं समीक्षमाणाः संस्कृतकाव्यं वा अनुवादादिभिः पठन्तो रसमास्वादयाम इति वृथा विप्रलब्धाः। शब्दार्थयुगलस्य काव्यस्य हि भावनया रसनिष्पत्तिः, शब्दपरिज्ञानं विना कुतः शब्दभावना ? किन्तु अभिनेतृकलानां साक्षात्कारं कवीनामर्थयोजनाप्रकारं वा काव्यरसं मन्यन्ते न तु रसमहिमानं रसनिष्पत्तिप्रक्रियाञ्च स्पृशन्ति। अभिनेयनायकादि न अनुसन्दधते विदूरञ्च तस्य स्वात्मनि योजना।

एवमेव निम्नाङ्कितयोः शाकुन्तलपद्ययोः सांख्यवेदान्तसिद्धतमोगुणस्य तद्वृत्तेश्च वर्णनं गुरुवरणकमेव तम इति रीत्या आवरणं तमसः कार्यं स्फुटं दर्शयति—

स्मृतिभिन्नमोहतमसो दिष्ट्या प्रमुखे स्थितासि मे सुमुखि।
उपरागान्ते 'शशिनः समुपगता रोहिणी योगम्'॥
(अभि० शा० ७।२२)

अत्र स्मृतिपदं प्रत्यभिज्ञादर्शनप्रसिद्धां प्रत्यभिज्ञां सूचयतीति कृतं पल्लवनेन।

सुतनु हृदयात्प्रत्यादेशव्यलीकमपैतु ते
किमपि मनसः संमोहो मे तदा बलवानभूत्।
प्रबलतमसामेवं प्रायाः शुभेषु हि वृत्तयः
स्रजमपि शिरस्यन्धः क्षिप्तां धुनोत्यहिशङ्कया॥
(अभि० शा० ७।२४)

शुभानि धार्मिककृत्यानि सत्त्वगुणप्रयुक्तानि तमसा प्रतिबध्यन्ते इति स्फुटमुक्तं दार्शनिकम्।

इत्थमेव रघुवंशनवमसर्गे ६९ पद्यात ७४ पद्यं यावत् कारणपरिणाम-परिपूरितमृगयाव्यसनस्य वर्णनम्—

इति विस्मृतान्यकरणीयमात्मनः सचिवालम्बितधुरं धराधिपम्।
परिवृद्धरागमनुबन्धसेवया मृगया जहार चतुरेव कामिनी॥ रघु० ९।६९

चतुरा कामिनीति साद्दश्येन शारीरिकव्यायामलोभेन मृगयाया रोचकत्वम्, अनुबन्धसेवया परिवृद्धरागमित्यनेन न जातु कामः कामानामुपभोगेन शाम्यतीति श्लोकार्थञ्च सूचयति। विस्मृतान्यकरणीयमित्यतो मृगयाहरणस्य परिणामं कर्तव्यपराङमुखत्वं दर्शयति, जडाधिपत्वद्योतकं धराधिपपदं तमःप्रतापं प्रदर्शयदेतदनुकूलम्। स्फुटमेव अनुपदं रजस्तमःशब्दौ प्रयुङ्क्ते। अतः परं त्वरितगत्या गाढं तमः प्रापेति अग्रिमपद्येन वर्णयति—

अथ जातु रुरोर्गृहीतवर्त्मा विपिने पार्श्वचरैरलक्ष्यमाणः।
श्रमफेनमुचा तपस्विगाढां तमसां प्राप नदीं तुरङ्गमेण॥ रघु० ९।७२

अत्र तपस्विनदीश्रमादिशब्दा एतदनुकूलमर्थं व्यञ्जयन्ति।

नृपतेः प्रतिषिद्धमेव तत् कृतवान् पङ्क्तिरथो विलङ्घ्य यत्।
अपथे पदमर्पयन्ति हि श्रुतवन्तोऽपि रजोनिमीलिताः॥ ७४॥

इत्यनेन रजस्तमसोः प्रवृद्धयोर्निषिध्याचरणं फलं प्रदर्शितम्। कियत्प्रदर्शनीयम्? पदे पदे दार्शनिकोपदेशः, काव्यफलं प्रमादरक्षणम्।

न मयकैव एवं प्रयस्यते, अन्येऽपि दार्शनिका एवं दृष्टवन्तः परिपश्यन्ति च। विंशशताब्द्याः प्रारम्भे, वार्धक्येऽनुवर्तमानो न्यायधुरन्धरः स्वःश्रीराखयालदासभट्टाचार्योऽधोनिर्दिष्टपद्याभ्यां सरस्वतीभवनप्रकाशिते तत्त्वसारपुस्तके मनसि अभिलाषसंदेह-निर्णयादिवर्णनेन मन आत्मवादमुदाहरति शाकुन्तलप्रथमाङ्क २१।२६ पद्याभ्याम्—

असंशयं क्षत्रपरिग्रहक्षमा यदार्यमस्यामभिलाषि मे मनः।
सतां हि संदेहपदेषु वस्तुषु प्रमाणमन्तःकरणप्रवृत्तयः॥२१॥
भव हृदय साभिलाषं सम्प्रति संदेहनिर्णयो जातः।
आशङ्कसे यदग्निं तदिदं स्पर्शक्षमं रत्नम्॥ २६॥

अन्ये नैयायिकास्तु मनोऽवच्छिन्ने आत्मनि वर्णयन्तीत्यन्यत्, आधुनिकोऽपि विद्वान् श्रीवासुदेवशरणोऽग्रवालो हिन्दीलेखे मेघदूते शिवस्वरूपवर्णनमधीते, योगप्रक्रियया च अध्यात्मं नाडीक्रियाविलासे शिवपार्वतीपरिणयं सम्पादयति।

अतः परं दृग्दृश्ययोर्जडचैतन्ययोः सर्गोपादानस्य ब्रह्मविष्णुमहेश्वरादिस्वरूपे च कीदृशी कवेर्धारणेति संक्षेपेण प्रदर्श्य समापयामि प्रबन्धम्।

तत्र रघुवंशदशमसर्गस्य षोडशात् पद्यात् त्रयस्त्रिंशपद्यं यावद् वर्तमानां देवस्तुतिमुपस्थापयामि—

नमो विश्वसृजे पूर्वं विश्वं तदनुबिभ्रते।
अथ विश्वस्य संहर्त्रे तुभ्यं त्रेधास्थितात्मने॥ १६॥

एक एव आत्मा त्रिधा स्थितः पूर्वं विश्वं सृजति तदनु बिभर्ति अथ च संहरति इत्युक्तम्, तत्र एकस्य त्रिधाभवने परिणामस्तेन च विक्रिया आयातीतिसमाधानार्थमाह—

रसान्तराण्येकरसं यथादिव्यं पयोऽश्नुते।
देशे देशे गुणेष्वेवमवस्थास्त्वमविक्रियः॥ १७॥

दिव्यैकरसस्य पयसो विक्रियावत्त्वेन विविधदेशस्थमृत्तिकारससम्पर्कात् नैकरसत्वं परिणामादिविक्रियावशादपि संभवतीति नोपमामात्रेण निर्वाह इत्यविक्रिय इत्युक्तम्। अपरिणामी कूटस्थ इति तदर्थः। तत्रापि एकस्यां रज्जौ सर्प-जलधारामालावंशादिविवर्तवत् त्रिरूपं विवर्तो मिथ्या मायाकार्यं वा वेदान्तमतेन, अथवा सांख्यसरण्या कूटस्थस्य प्रकाशरूपस्य साक्षितामात्रत्वम्? पूर्वमते तु मिथ्यात्रिभवनस्य अधिष्ठानमेकमात्मानमन्तरा न तत्त्वान्तरस्य अपेक्षा। परं द्वितीयमते तु परिणामिनः कारणस्यावश्यकता यस्य परिणामास्त्रयो भवेयुः प्रकाशकश्च साक्षी स्यात्, तदर्थं गुणेष्विति वक्ति। गुणाः सत्त्वरजस्तमांसि विपरिणमन्ति त्रिधा भवन्ति, तदुपाधिकः साक्षी त्रेधा भवतीति भावः। वेदान्तिनोऽपि त्रिगुणा माया परं मिथ्या तत्कार्यमपि मिथ्या, सांख्यस्य गुणास्तु परिणामिनः सन्तः सत्कार्याणि प्रसुवते।

ननु नेदं सांख्यमतेन वेदान्तभक्तः कविर्वर्णयति, सांख्ये पुरुषातिरिक्तपरमात्मनोऽनङ्गीकारात्, स्वीकृतानामपि पुरुषाणामसङ्गत्वेन कर्तृत्वादिकारणत्वप्रतिषेधात्, स्वयं पुरुषाणामनेकत्वेन त्रिधाभवनस्यानुपयोगाच्च।

तत्र पुराणादिसमन्वयशालिनो विज्ञानभिक्षव एवं ब्रुवते—परेणेरितं विषमत्वं प्रयाति प्रभृतिश्रुतिस्मृतिभिः सृष्टिप्रकृतिप्रवृत्तिवैषम्यहेतुरीश्वरः सांख्यसम्मतः, स च साक्षितयैव प्रकृतेरधिष्ठानम्। प्रकृतिश्च सकार्या प्रलये परमेश्वरे लीना न पृथङ्नामरूपे बिभर्ति, अविभागञ्चापाद्यते, तदानीं प्रकृतेरद्वैतमाश्रितः परमात्मा सृजति इति व्यवहारः। यद्यपि कृतिशक्तिः प्रकृतावेव तथापि तदविभागापन्न ईश्वरोऽपि सर्गस्य कर्ता भवति। अग्रे च यथा मायोपाधेरसङ्गस्य चेतनस्य सर्वोऽपि व्यवहारस्तथा प्रकृत्युपाधेः परमात्मनोऽपि मम मते, वेदान्तिमते मायाकार्यत्वेन जगतो मिथ्यात्वं, मम मते च सत्यत्वम्। पुरुषाणाञ्च जात्यैक्यादेकत्वव्यवहारः शास्त्रेषु। इति।

मम त्वेवं प्रतिभाति—अस्ति स्वतन्त्रजडपरिणामवादि निरीश्वरमपि सांख्यमतम्। तन्मते स्वतन्त्रपरिणामशक्तिः प्रकृतिः पुरुषस्य भोगापवर्गार्थं प्रवर्तते इति तस्याः स्वभावः, भोगमोक्षौ फले अपि प्रवृत्तेर्हेतू 'फलमपीह हेतुरध्ययनेन वसति' इत्यादिव्याकरणवत् पुरुषभोगापवर्गयोर्हेतुत्वे पुरुषो हेतुर्बलादायात एव। तथैव हेतुत्वं पुराणादौ काव्ये च वर्णितम्। परेणेरितमित्यादिश्रुतेरपि तथैवार्थः। परेण परपुरुषभोगप्रयोजनेनेति श्रुत्यर्थः। एवमेव केचन सन्निधानमात्रेण हेतुरिति ब्रुवते, असङ्गस्य पुरुषस्य कारणत्वनिषेधस्तु परिणामविक्रियापादकस्योपादानत्वस्य कर्तृत्वस्य च निषेधः, साक्षात्काररूपं भोक्तृत्वमिव कर्तृत्वं कारणत्वं वा पुरुषस्येष्यते एव। इत्थञ्च मायां विना वेदान्तस्य चिदात्मनि यथा असङ्गत्वस्वप्रकाशत्वाकर्तृत्वाभोक्तृता तथा सांख्यस्य पुरुषेऽपि, मायामादाय यथा तत्र सर्वज्ञत्वसर्वकर्तृत्वादिव्यवहारास्तथा सांख्येऽपि प्रकृतिमादाय प्रायः समे व्यवहाराः।

ननु मायाया मिथ्यात्वेन अतिरिक्तसत्त्वस्याभावात् परमार्थतोऽद्वैतम्, सांख्यस्य तु प्रकृतेः सत्त्वेन नैवं संभवति चेत्, अस्तु नामैवम्, सांख्यं वस्तुवादिदर्शनं वेदान्तस्तु भाववादो। पृथक् प्रक्रिया युज्यत एव। उभयमतसिद्धं स्वयंप्रकाशत्वसत्त्वमादाय अतिरिक्तप्रकाशाप्रकाश्यत्वरूपमद्वैतमपि निरुच्यतां का हानिः? किञ्च वेदान्तमते द्वैतं मिथ्या, अद्वैतं परमार्थः। सांख्ये अद्वैतम् अविवेकवशोपपन्नं बन्धः, द्वैतं सत्यं यतो विवेकख्यातिः पुरुषार्थः। वेदान्ते द्वैतमूलका जडचेतनयोरध्यासमूलकाश्च व्यवहाराः, सांख्ये जडचेतनयोर्नाध्यासोऽपि तु विवेकख्यात्यभावरूपाविवेकमूलकजडचेतनमिश्रिता व्यवहाराः। विवेकख्यात्यभावादेव पुरुषाणां प्रकृतिपुरुषयोर्वा अद्वैतव्यवहारः शास्त्रपुराणादिषु प्रवर्तते, अतएव सदेव सोम्येदमग्र आसीत्; इत्यादावेकवचनम्, सृष्टेरारम्भे भेदप्रकाशिकाया वृत्तेरभावाद् द्वित्वाद्यभावाद् द्विवचन-

प्रयोगानुपपत्तेः । अन्यानि चेतनाचेतनकारणत्ववादीनि श्रुतिवचनानि न विरुध्यन्ते, प्रकृतिपुरुषाद्वैतस्य सृष्टिकारणत्वात् । अयमेव च दर्शनमार्गः कवेरभिप्रेतः प्रतीयते यतोऽविवेकदशायां पुरुषं प्रकृतिं विवेकख्यातौ च पुरुषमुदासीनं स्फुटं वर्णयति कुमारसंभवद्वितीयसर्गत्रयोदशपद्येन—

त्वामामनन्ति प्रकृतिं पुरुषार्थप्रवर्तिनीम् ।
तद्दर्शिनमुदासीनं त्वामेव पुरुषं विदुः ॥

तत्र प्रकृतिपदेन उपादानत्वमात्रं न विवक्षितं पुरुषार्थप्रवर्तकत्वेन गुणात्मकत्वस्याभिप्रेतत्वात् ।

सत्त्वादिगुणोपाधिकास्ते एव त्रयः पुरुषा ये सृष्टेः प्राक् सत्त्वाद्युपाधेरभावाद् अविविक्ताः सामान्यरूपेण प्रकाशमात्रशरीरा आसन्, इदञ्च त्रिधाभवनं महत्तत्त्वसृष्टेरनन्तरम्, अत एव प्रारम्भिकमहत्तत्त्वसृष्टौ आत्मरूपेण त्रयाणां प्रकृतित्वं वर्णितम् । तादृशा एव ब्रह्मविष्णुमहेशाः एकविधस्य पुरुषस्य भेदमापन्नाः । कविनाऽपि रघुवंशे विष्णोः कुमारसंभवे च वेधसः समानैव स्तुतिर्वर्णिता । हिमालयं प्रति ऋषिभिः शिवपरिचयप्रदानमपि तथैव कृतम् । ऐश्वर्यादिकन्तु वेदान्तदर्शने यथा मायाप्रयुक्तं तथा सांख्येऽपि प्रकृतेरविवेकाच्चिदात्मनि न विरुध्यते । स्वाभाविकैश्वर्यस्यैव पुरुषेषु निषेधात् । पुरुषेषु सांख्यस्यैकत्वव्यवहारस्तु उपाधेरभावे भेदकाभावेन अनेकत्वव्यवहारसामग्रीवैधुर्यादेव न तु वस्तुत एकत्वात् । उपाधीनां भेद एव पुरुषभेदव्यवहारप्रयोजकोऽस्तु कृतं पुरुषाणां भेदेनेति चेत्—न, अन्यभेदस्य इतरभेदप्रयोजकत्वे प्रमाणाभावादतिप्रसञ्जकत्वाच्च । व्यवहारस्य कथञ्चित्समर्थनेऽपि भोगानां विरुद्धानामसङ्गत्यापत्तेः । वेदान्तिमते तु मिथ्यात्वास्त्रेण सर्वोऽपि विरोधः परिह्रियेत । वस्तुसद्वादिनस्तु सांख्यस्य वस्तुभेद एव विरोधपरिहाराय शरणम् ।

अमेयो मितलोकस्त्वमनर्थी प्रार्थनावहः ।
अजितो जिष्णुरत्यन्तम् अव्यक्तो व्यक्तकारणम् ॥ रघु० १०।१८

अत्र चेतनेऽव्यक्तपदं रूपाद्विराहित्येनेन्द्रियाद्यग्राह्यत्वम्, अव्यक्तप्रकृतेरद्वैतं वा आदाय प्रवृत्तम् । व्यक्तकारणमिति तु व्यक्ताव्यक्तसर्वकारणस्य सङ्कुचितकारणत्वप्रतिपादनं न युक्तमिति व्यक्तानां कारणादभिव्यक्तानां समेषां प्रत्यक्षाणामप्रत्यक्षाणाञ्च कारणत्वं वर्णनीयम् । अनुपदमेव च विंशश्लोके सर्वयोनिरिति विशेषयिष्यति । कुमारसंभवे (२।४–१५ पद्येषु) वेधसः स्तुतौ जगत्कारणस्वरूपवर्णनं प्रायः एवमेव वर्तते—

नमस्त्रिमूर्तये तुभ्यं प्राक्सृष्टेः केवलात्मने ।
गुणत्रयविभागाय पश्चाद्भेदमुपेयुषे ॥ ४ ॥

सर्गात् प्राक् केवलात्मा गुणत्रयाणां विभागे जाते पश्चाद् भेदं प्राप्तवान् त्रिमूर्तिर्वेधा इति वर्णितम् । वेदान्तमते मायायाः पृथक्सत्त्वाभावात् ब्रह्म केवल आत्मा सम्यगेव । सांख्यमते केवलत्वं पूर्वोक्तरीत्या विवेकाभावरूपाद्वैतमादाय समन्वेयम् । परं केवलचेतनादपि जडचेतनसर्गं वर्णयन्ति बाह्यसद्वादीनि अपि दर्शनानि सन्ति यथा प्रत्यभिज्ञादर्शनम् । परमस्य परिणामे वेदान्तसाङ्ख्यसमतामेव प्रवक्ष्यामि । तथा हि—

प्रथममेकं शिवतत्त्वं प्रकाशमात्रशरीरम् । परं स्वरूपग्रहणरूपविमर्शमन्तरा स शिवो जडप्रायोऽकिञ्चित्कर इति द्वितीयशक्तितत्त्वं वर्तते । शक्तिश्च अकृत्रिमाहंस्फूर्तिर्विमर्शः, सृष्टिस्थितिप्रलयशक्तिः, चित्, चैतन्यस्वातन्त्र्यकर्तृत्वादिरूपा स्फुरत्तासारहृदयस्पन्दादिशब्दवाच्या । द्वयोः सम्मेलनेन सदाशिवः सर्वज्ञः सर्वशक्तिमान् स्वतन्त्रश्च भवति । तथा च शिवः प्रकाशमात्रशरीरः सांख्यस्य पुरुषरूपो ब्रह्मस्वरूपो वा वेदान्तस्य । शक्तिश्च माया प्रकृतिर्वा । तेन शक्तिशक्तिमतोरभेदरीत्या अद्वैतं वर्ण्यते । अन्येन अन्यविधयेति विशेषः ।

अभिनवं स्वर्गीयश्रीरामावतारविदुषाऽवतारितं प्रायो वैदेशिकदर्शनवासनया संमिश्रं परमार्थदर्शनं स्वाभाविकं चैतन्यस्य वैचित्र्यमङ्गीकरोति । एकमेव चेतनं सर्वप्रकाशकं सर्वप्रकृतिः सदा च कमप्याकारं बिभ्रदेव वर्तते । एकाकारस्य विगमे अन्योऽप्याकारस्तत्र आयात्येव न कदाचिदपि निराकारमिति शाङ्करमतखण्डनमुखेन वर्णयति पञ्चमाध्यायप्रथमाह्निकतृतीयचतुर्थसप्तमाधिकरणेषु—

जातु वैचित्र्यमात्रस्य ब्रह्मण्युपरमो न वा ।
निर्वैचित्र्यं ब्रह्म शुद्धं मुक्तौ प्राग्वाऽपि सृष्टितः ॥ १ ॥
लुप्तेऽप्येकत्र वैचित्र्ये परेषामिह दर्शनात् ।
सृष्टेरनाद्यनन्तत्वात् ब्रह्मवैचित्र्यवत्सदा ॥ २ ॥
वैचित्र्यं मायिकं सर्वं पारमार्थिकमेव वा ।
विलोपान्मायिकं सर्वं न हि किञ्चिदनीश्वरम् ॥ १ ॥

पारमार्थिकमेवेदं व्याघातरहितं यतः ।
विलोपाद् वस्त्वसन्नैव न मर्त्यत्वात् सुतो ह्यसन् ॥ २ ॥
निर्गुणः प्रकृतेर्भिन्नः ईशः प्रकृतिरेव वा ।
नियन्ता प्रकृतेः कश्चिन्निर्गुणः संभवत्यसौ ॥ १ ॥
प्रकृतिर्नियतैवेयं विनियम्या न केनचित् ।
सर्वाकारेश्वराऽभिन्नासावित्येव विनिश्चयः ॥ २ ॥

अदसीयवार्तिकेषु स्फुटतरमिति तत एवावगन्तव्यम् । सृष्टिप्रलयौ परमात्मनः स्वाभाविकमविकारित्वमुपाधितश्च भेदं वर्णयन्नयं दार्शनिकः कविरेतादृशं दार्शनिकमतं नाङ्गीकुरुत इति धिया प्रादर्शयम् । अतएव वैदेशिकदर्शनवासनाप्रभावोऽत्र दर्शन इत्यवोचमेव । यद्यपि पूर्वमीमांसकः सृष्टिप्रलयौ विरुणद्धि, परं न किमपि भारतीयं दर्शनं चैतन्यस्य स्वाभाविकं वैचित्र्यं वर्णयति । विकारित्वमन्तरा स्वाभाविकवैचित्र्यानुपपत्तेः, बौद्धदर्शनं क्षणिकसन्तानं वर्णयदपि परिणामवैचित्र्यं तिरस्करोत्येव । पुराणेषु यथा सांख्यवेदान्तयोर्वर्णना तथैव प्रायः प्रकृतकवेरपि दर्शनवर्णनं प्रतिभाति । अन्यच्चावश्यवक्तव्यमपि लेखविस्तरभिया परित्यजामि ।

शाकुन्तलमङ्गलाचरणे तु विराजो भगवतः प्रत्यक्षास्तनवो निर्दिष्टाः । समेषां विराड्रूपत्वेऽपि न्यूनता प्रत्यक्षाभिरिति विशेषणेन परिहृता । एतद्विशेषपरिचयाय त्वमर्कस्त्वं सोम इत्यादिमहिम्नःस्तोत्रस्य मधुसूदनी-टीका द्रष्टव्या । भूमिरापोऽनल इत्यादिगीतया तु तुलनाऽस्य न समीचीना । तत्र प्रकृतीनां वर्णनात्र च समेषां प्रकृतित्वासंभवाच्छरीरत्वेनोपन्यासाच्च ।

विक्रमोर्वशीयमङ्गलाचरणे तु उपनिषद्वर्णितसर्वान्तर्यामि परं ब्रह्म शिवस्वरूपं पूर्ववदेव दर्शितम् । वेदान्ता उपनिषदस्तन्मूलानि च सर्वाणि वैदिकदर्शनानि । एवञ्च क्वचिद्वेदान्तमतं क्वचिच्च सांख्यं काव्ये आयाति । समन्वयस्तूभयमतेनेति प्रतिपाद्य विरमामि ।

कविकुलगुरुवाचा पद्मपुञ्जाधिवासा
स्थिरमृदुलविलासा तत्र का मे दुराशा ।
ननु भवति हृदब्जे कृष्णचन्द्रस्य चञ्चत्
कठिनमुपलरत्नं शोभनं सारवच्च ॥

वर्ष १ भाग १। माघ. जनवरी। शक १८८४।१९६३ ख्रीस्त.। कामेश्वरसिंह संस्कृत विश्वविद्यालय दरभङ्गा संस्कृत-पत्रिका-१ कालिदास निबन्धाङ्क में प्रकाशित, और थोड़े फरक के साथ चौक पटना सिटी सञ्चालित संस्कृत सम्मेलनम् के जनवरी. जून १९७२ ई० संयुक्ताङ्क में प्रकाशित कालिदास दर्शनम् की हिन्दीं।

कालिदास का दर्शन

जब कि दर्शनीय विचार रीतियों से प्रसिद्ध, प्रधान रूप से जगत् के कारण आदि बहुत प्रमेयवाले बहुत बड़े विद्वानों के दर्शनों के निबन्ध विद्यमान हैं, तब रति आदि वासनाओं से अधिवासित-हृदय वालों को अनुरञ्जन करने में प्रवीण, प्राकृतिक कार्यों में चेतन की चेष्टाओं के आरोप में निपुण, सरस कोमल हृदयवालों के मनोविनोद के लिये बाजार, प्रसाद-माधुर्य-आदि गुणगणों से अनेक प्रकार के अलङ्कार चमत्कारों के प्याले, कवि कुलगुरु कालिदास सुधी के वैदर्भी रीति की झरीवाले मधुर वचनों से, भक्त-योगी-या तीनों एषणाओं से मुक्त नीरस भावना से उषर किये गये चित्तवाले मुमुक्षुओं का चाहा हुआ नीरस परमात्मा आदि दर्शन तत्त्वों को जबरदस्ती बक्रमार्ग के आग्रह में ग्रस्त के ऐसा निकालना क्या यह कठिन उद्योग है ?।

यह नहीं है, कान्ता के सुन्दर संवाद के ऐसा काव्य सरस होने से मनों को आकृष्ट करता हुआ भी स्वाभाविक विषयों के वैराग्यलताओं को सीचने वाला है, सहृदय विद्वान् कवि के अन्तः करण में रहने वाले संस्कार वस्तुओं को वर्षाने वाला है, शास्त्रों के रहस्य रूप मानस भोजन का व्यञ्जन है, अनेक मतों की परम्परा रूपी गहन वनों में विखरे हुए दर्शनो के तत्त्वों का दूर से ही चमकने वाला चाकचिक्य है। श्रीशङ्कराचार्य भगवान् के सभी रसों का स्रोत स्तोत्र काव्य तत्त्व विचार को नहीं

छौड़ता, शिवभक्ति के स्रोतो को बहाने वाला महिम्न स्तोत्र, मधुसूदन सरस्वती जी के व्याख्यान मार्ग से तेजस्वी अद्वैत दर्शन रत्न हो जाता है। इस समय हिन्दी भाषा में रहस्य काव्य चलता है, काव्य भगवान् की यह बहुत बड़ी महिमा है जो अपने शरीर में सभी का सनिवेश करते हैं, सुकुमार भी गाढ़बन्ध कवच वाला होकर रौद्र को भी दृढ़ करते हैं, सरस रचनाओं की चतुराई तुरीयों से ललनाओं की शाड़ीयां बनाने में लगे हुए भी प्रसाद आदि गुणों से अधिक गुरु शान्त निर्वेद आदि गौरव को धारण करते हुए परमात्मा के परिशीलन से लजाते नहीं, विषयों के दोषों को साफ दिखाने से बाहरी प्रवृत्तिओं से पराङ्मुख करने में संकोच नहीं करते।

दर्शनों की वासना ही दोष इस कठिन उद्योग का कारण कहें तो क्या किया जाय? खेद है कि शृङ्गार आदि रसों का आस्वाद भी रति आदि वासना दोष के अधीन ही है, प्रकृति ही दोष खुश करती है, मोह में डूबोती है, वैराग्य वितरण में भी बहुत समर्थ है, स्वाभाविक वर्णन का वैभव वाली समाज के पास रहती हुई कालीदास की कृति लौकिक मनों का अनुरञ्जन करती है, दार्शनिक गूढरहस्य उससे बहुत दूर है ऐसा समझना रस सिद्धान्त से दूर भागना है, चोली से सुशोभित ही कामिनी का कुच मनोहर होता है खूला हुआ नहीं, कवि का आत्मस्वरूप ही चैतन्य दर्शन तत्त्व है, उसी से प्रकाशित काव्य की योजना रूप बुद्धि का विलास है, उसको दूर समझना बे समझका होगा।

जड़ और चेतन का मिश्रण संसार काव्य तथा दर्शन का विषय है, जड़ और उसकी समझरूप प्रकाश को ही लेकर भारतीय अथवा विदेशीय सभी दर्शन खिले हुए हैं, जड़-प्रकाश की वासना रूपी दार्शनिकता भारत में पानी भरने वाली दाईओं में जड़ जमाई हुई किसी भी भारतीय साहित्य को दूर करने में समर्थ नहीं है कविकुल गुरु की रचना को क्या कहना है?

नीचे लिखे ये पद्य दर्शन वासना वाले सहृदयों के चित्तों में दार्शनिक वृत्ति को जबरदस्ती करते हैं।

!उस प्रकार सामने कामदेव को जलाते हुए शंकर जी से अभिलाषा भंग को पाई हुई पार्वती ने हृदय से अपनी शारीरिक सौन्दर्य सम्पत्ति की निन्दा की, क्योंकि सम्पत्ति वह हो सकती है जो प्रिय को खुश कर सके, इसने ऐसा नहीं किया, इसलिये

इसमें गंदगी है, तपाने ल.यक है इसलिये अच्छी सम्पत्ति नहीं है। इसमें रथ और भग्न शब्द से रथ टुट गया, इससे आगे कैसे बढ़े ? भाव निकलता है।

'समाधि लगाकर तपस्याओं से वह पार्वती अपने को बन्धन रहित करना चाही, नहीं तो दोनों कैसे पाये, वैसा आत्म प्रेम और वैसा परमात्मा पति शरीर आदि में आत्मा का अभिमान रूप बन्ध रहने पर शुद्ध आत्मा में अनुराग नहीं हो सकता, जब आत्मा को ही नहीं समझा तब परम आत्मा को कैसे समझे और पावे ?

वेदान्त में अस्ति भाति प्रियम् इत्यादि श्लोक प्रसिद्ध है, उसमें कहा गया है कि–सत् चित् आनन्द नाम रूप ये संसार के पांच रूप हैं, पहले तीन ब्रह्म हैं, अन्तिम दो नाम रूप माया प्रकृति जड़ के हैं, इसी वासना से पहला पद्य है, पार्वती नामरूप जगत् की निन्दा की, क्योंकि प्रकृति से बने हुए नाम रूप जड़ वस्तुएं जड़ों से सम्बन्ध के लिये ही समर्थ हैं चेतन शिव सम्बन्ध के लिये नहीं, जड़ के अभिमानी शरीर आदि में आत्मा के भ्रम से विह्वल उसी प्रेमी नाम रूपों में आस्था रखते हैं, शुद्ध चेतन शिव इनसे प्रसन्न नहीं होते, इसलिये ये परम शिव के लिये व्यर्थ हैं, ऐसा अभिप्राय बनायी, नहीं तो कैसे रूप सम्पत्ति की निन्दा सफल हो ? शारीरिक रूप शिव को आकृष्ट नहीं करता हुआ भी शिव के आकर्षण को रोकने वाला नहीं हुआ, क्योंकि तपस्या के बाद भी शिव के आकर्षण के समय साथ ही था, तब समाधि से क्या किया गया ? सोचना चाहिये और अवन्ध्य शब्द पर ध्यान देकर बन्धन हटाया गया ऐसा समाधान करना चाहिये, नाम रूप आकार वाली चित्त की वृत्ति बन्ध है, और नाम रूप से रहित चैतन्य शिवस्वरूप वाली मन की वृत्ति विवेक ख्याति बन्ध को हटाने वाली है ? इससे मन की नाम रूप आकार वाली वृत्ति को छोड़ना चाहीये यह दूसरे पद्य का अर्थ है, और रूप में वन्ध्यत्व और अवन्ध्यत्व क्या कहा जा सकता है। तथाविध और तादृश शब्द वैसे अभिप्राय को प्रकाशित करते हैं।

यदि ऐसे विचार काव्य में न किये जांय तो रस का आस्वाद भी सुखी लकड़ी और भीत को होने लगे, साधारण जन भी काव्यों के रस का आस्वाद करते हैं यह केवल गप है वस्तु नहीं, प्रसाद गुण का दुरुपयोग से भाषा शिक्षा के लिये बालकों को दिया जाता हुआ रघुवंश आदि काव्य रस के आस्वाद के लिये नहीं होता किन्तु भाषा-

ज्ञान के लिये होता है, जिसमें स्थायी भाव प्रगट नहीं हैं ऐसे कुमारों में रस का सञ्चार नहीं संभव है, इस समय तो अनुचित आचरण करते हुए शिव पार्वती के ताण्डव नृत्य को देखते हैं, संस्कृत भाषा को नहीं समझते हुए भी संस्कृत अभिनय को देखते हुए रस के आस्वाद का अभिमान करते हैं, वैसे ही संस्कृत काव्य को अनुवाद आदि से पढ़ते हुए रसास्वाद की विडम्बना करते हैं, ये लोग व्यर्थ ठगे गये हैं, क्योंकि शब्दार्थ युगल काव्य की भावना से रस बनता है, शब्द ज्ञान के विना शब्द भावना कहां से होगी ? किन्तु अभिनय करने वाले नट नटी के कलाओं के साक्षात्कार की अथवा कवियों की अर्थ योजनाशैली को काव्य का रस समझते हैं, रसों की महिमा और रस निर्माण की प्रक्रिया को नहीं छुते, अभिनेय नायक आदि कौन है इसका भी अनुसन्धान नहीं कर पाते, उसको अपनी आत्मा से सम्बन्ध करना तो बहुत दूर है।

इसी प्रकार नीचे लिखे शाकुन्तल पद्यों में सांख्य और वेदान्त दर्शन में प्रसिद्ध तमोगुण और तमोगुण की वृत्ति का वर्णन है। गुरुता और आवरण तमोगुण है इस सांख्य कारिका के अनुसार तमोगुण का कार्य आवरण दिखाता है—

'हे सुमुखि ? भाग्यवश स्मरण से मेरे घोर तमोगुण अन्धकार का नाश हो जाने पर तुम मेरे सामने ठहरी हो, जैसे कि चन्द्रग्रहण के बाद चन्द्रमा से सम्बन्ध की हुई रोहिणी हो' अभि० शा. ७।२२। तमो गुण विषयों को ढक देता है, सामने रही हुई वस्तु भी नहीं दीख पड़ती, इससे तमोगुण का आवरण कार्य सूचित किया गया, उस तमोगुण के नाश से विषय का प्रकाश दिखाया गया, यहाँ पहचान का प्रसङ्ग है इसलिये स्मृतिशब्द प्रत्यभिज्ञा दर्शन में प्रसिद्ध प्रत्यभिज्ञा की सूचना देता है, विस्तार से क्या ? 'हे सुतनु ? तुम्हारे हृदय से मेरे द्वारा निराकरण का दुःख हट जाय, उस समय मेरे मन का विलक्षण संमोह बलवान् हो गया था, प्रायः प्रबल तमोगुण वाले की शुभ कर्मों में इस प्रकार की ही वृत्तियाँ हो जाती हैं, अन्ध मनुष्य शिर पर फेकी हुई माला को भी सर्प के संदेह से हटा देता है, अभि० शा० ७।२४ यहाँ तमोगुण का काम महा अज्ञान जिससे अच्छे काम रुक जाते हैं तथा हित अहित और अहित हित मालूम पड़ता है, इसलिये प्रकाश लाने वाले सत्त्वगुण का अर्जन करना चाहिये, यह उपदेश भी दिया गया, सत्त्वगुण से धार्मिक कृत्य होते हैं और तमोगुण से रोके जाते हैं, यह दर्शन स्पष्ट कहा गया।

इसी प्रकार रघुवंश के नवम सर्ग में ६९ से ७४ श्लोक तक कारण परिणाम आदि से साङ्गोपाङ्ग शिकार व्यसन का वर्णन है—

'इस प्रकार अपने दूसरे कर्त्तव्यों को भूले हुए राज्यभार को मन्त्री के अधीन किये हुए इस दुर्व्यसनों के उपयोगी वस्तुओं के सेवन से बढ़े चढ़े राग वाले राजा को चतुर कामुक स्त्री के ऐसी मृगया हर ली। ९।६९ चतुर कामिनी अपनी शोभा सजावट तथा अपनी आकर्षक चेष्टा से जैसे कामुक के अनुराग को बढ़ाती है, उसी प्रकार मृगया के उत्तेजक शारीरिक व्यायाम शरीर लाघव चञ्चल लक्ष्य पर निशान जमाना आदि का वर्णन से मृगया में अनुराग बढ़ा, अनुबन्ध सेवा से जोश बढ़ाने वाले मदिरा आदि का सेवन सूचित होता है, कभी भी कामना की शान्ति उपभोग से नहीं होती इत्यादि गीता श्लोक के अर्थ की सूचना देते हैं, विस्मृतान्य इत्यादि से मृगया से हरण का परिणाम बताया गया कि अपने कर्तव्यों को भूलकर कर्तव्य से पराङ्मुख हो गया, जड़ अधिप द्योतक धराधिप पद से तमोगुण का प्रभाव बताया, विस्मरण भी तमोगुण का फल है, प्रवृद्धराग रजोगुण की वृद्धि से चञ्चलता बताया। पास ही के पद्य में रजः तमः शब्द स्फुट कहा गया है, इसके बाद द्रुतगति से गाढ़ तमोगुण को पाया यह आगे के पद्य से वर्णन करते हैं।

'इसके बाद कभी जंगल में मृग के मार्ग का अनुसरण किये हुए दूर जाने से सहायक सैनिकों द्वारा नहीं दीख पड़ते हुए परिश्रम से फेन फेकने वाले शीघ्रगामी घोड़े से तपस्वियों से अवगाहन की हुई तमसा नदी को पाये' रघु ९।७२ यहाँ शब्दों से तथा पहले तमोगुण और रजोगुण के उल्लेख से गाढ तमोगुण को अथवा गाढ अज्ञान पाना सूचित हुआ, जिससे आगे निषिद्ध आचरण होगा, तपस्वी शब्द ताप वाले को सूचित करता है, नदी शब्द से अज्ञान का प्रवाह ले सकते हैं, श्रम तुरङ्गम आदि शब्द रजोगुण से व्यर्थ अथवा अज्ञान से क्रिया विशेष सूचित करता है।

'राजा के लिये निषेध के योग्य मृगहनन का उल्लङ्घन करके जो दशरथ उसको किये वह तमोगुण और रजोगुण का प्रभाव है, क्योंकि शास्त्र पढ़े हुए भी रजोगुण से अभिभूत होकर कुमार्ग पर पैर देते हैं' रघु ९।७४ इससे रजोगुण तमोगुण के बढ़ने का निषिद्ध का आचरण फल बताया गया है, कितना दिखाया जाय? पद पद पर दार्शनिक उपदेश है, काव्य का फल प्रमाद से रक्षा करना है।

केवल मैं ही ऐसा प्रयास नहीं करता हूँ, दूसरे भी दार्शनिक ऐसा देखे हैं और देख रहे हैं। बिशवीं शताब्दी के शुरूग्रात में वृद्ध काशीवासी स्वर्गीय न्याय धुरन्धर श्री राखालदास भट्टाचार्य थे, उनकी एक तत्त्वसार पुस्तक है जो काशी सरस्वती भवन से कविराज जी के सम्पादन में प्रकाशित है, उसमें नीचे लिखा पद्य मन आत्मवाद के लिये उदाहरण दिया गया है, और अणुआत्मा के प्रत्यक्ष के लिये कार्यकारण भाव दिखाया गया है, इन पद्यों में अभिलाषा संदेह निर्णय आदि का वर्णन मन में ही है।

'निश्चय ही यह क्षत्रिय पत्नी होने के योग्य है, क्योंकि मेरा मन इसमें अभिलाषा वाला है, क्योंकि सज्जनों के संशय के विषय वस्तुओं में अन्तःकरण की वृत्तियाँ प्रमा ज्ञान करा देने वाली हैं' अभि शा० १।२१ 'हे हृदय तुम अभिलाषा वाला हो, इस समय संदेह से निर्णय हो गया, जिसको तुम आग का संदेह कर रहा था वह स्पर्श के योग्य रत्न है' अभि. शा. १।२६ दूसरे नैयायिक मन से अवच्छिन्न आत्मा में वर्णन करते हैं यह दूसरी बात है।

आधुनिक विद्वान् भी श्री वासुदेव शरण अग्रवाल हिन्दी में जैसा लिखे हैं उससे मालूम पड़ता है कि मेघदूत में शिवस्वरूप का वर्णन पढ़ते हैं, आन्तरिक योग प्रक्रिया से नाड़ी की क्रियाओं के विलास में शिव पार्वती का विवाह सम्पन्न करते हैं।

इसके बाद दृग्दृश्य = जड़ चेतन की सृष्टि के उपादान के विषय में और ब्रह्मा विष्णु महेश्वर के स्वरूप के विषय में कवि की कैसी धारणा हैं? इसको संक्षेप से दिखाकर प्रबन्ध को समाप्त कर रहा हूँ, उसपर रघुवंश के १० में सर्ग के १६ वें श्लोक से ३३ वें तक वर्णित देव स्तुति को उपस्थित कर रहा हूँ, 'पहले संसार की सृष्टि करने वाले उसके बाद संसार का भरण करने वाले, उसके बाद संसार का संहार करने वाले तीन प्रकार से स्थित आत्मा वाले आप को नमस्कार हैं' रघु० १०।१६ एक ही परमात्मा की तीन प्रकार से स्थिति बताई गई, एक ही का तीन प्रकार से होने में परिणाम आ जाता है, उससे विकार की आपत्ति आती है उसके समाधान को नीचे के पद्य से कहते हैं—

'जैसे एक रसवाला आकाश का पानी उन उन देशों में दूसरे रसों को पाता है वैसे ही तुम अविकारी एक स्वरूप होता हुआ भी रजोगुण के सम्बन्ध से स्रष्टारूप से

सत्त्वगुण के सम्बन्ध से पालक रूप से और तमोगुण के सम्बन्ध से संहाररूप से क्रमशः ब्रह्मा विष्णु महेश होकर रहते हों' रघु० १०।१७ आकाश का पानी अनेक भिन्न मिट्टियों के सम्पर्क से अनेक रस वाला बनता है, वहाँ परिणाम तथा विकार है, उपमा से अविकार भाव नहीं आता इसलिये अविक्रिय शब्द दिया गया, परिणामी नहीं होना कूटस्थ अर्थ है। उसपर भी –एक ही रस्सी मन्द अन्धकार में कभी किसी के लिये जैसे माला जल की धारा सांप वांस बन जाती है, रस्सी जैसे की तैसी रहती है कुछ उसमें विकार नहीं होता, वैसे ही एक ही शुद्ध आत्मा में तीन रूप विवर्त है। मिथ्या माया का कार्य है, ऐसा वेदान्त मत हुआ। इस मत में मिथ्या तीन होने के लिये एक अधिष्ठान आत्मा को छोड़कर दूसरे तत्त्व की अपेक्षा नहीं है। सांख्यमत में कूटस्थ प्रकाशरूप साक्षी मात्र है, इसमें दूसरे परिणामी कारण की अपेक्षा है जो तीन हो सके, और प्रकाश साक्षी हो उसके लिये यहाँ गुणेषु कहते हैं, सत्त्व रज तम तीन गुण परिणामी है, उससे तीन होते हैं। उसी से उसके साक्षी चेतन भी तीन हो जाते हैं, वेदान्ती भी त्रिगुण माया मानते उससे भी समन्वय हो जाता है, किन्तु माया मिथ्या उसके कार्य भी मिथ्या है, सांख्य के परिणामी तीनों गुण सत् हैं और सत् कार्य पैदा करते है।

इस पर कहा जाता है कि वेदान्त भक्त कवि सांख्यमत का वर्णन नहीं करते, सांख्य के पुरुषों से भिन्न कोई परमात्मा नहीं माना जाता, असङ्ग पुरुषों में भी कर्तृ आदि कारणों का निषेध है, और जब स्वतः पुरुष अनेक हैं तब उनको तीन होना कहने का उपयोग नही होता।

सांख्य में ऐसे प्रश्नों पर पुराण आदि के समन्वयकारी विज्ञान भिक्षु ऐसा कहते हैं, 'प्रकृति पर ब्रह्म की प्रेरणा से विषम होती है,' इति श्रुति-स्मृतियों से सृष्टि के लिये प्रकृति की प्रवृत्ति के उपयोगी वैषम्य का कारण ईश्वर सांख्य सम्मत है, और वह साक्षी रूप से ही प्रकृति का अधिष्ठान है, प्रलय दशा में कार्यों के साथ प्रकृति परमेश्वर में लीन हो जाती है, पृथक् नाम और रूपों को नहीं धारण करती अविभाग को पा जाती है। उस समय प्रकृति से अद्वैतभाव को पाया हुआ परमेश्वर सृष्टि करता है ऐसा व्यवहार होता है, यद्यपि कृतिशक्ति प्रकृति में ही है, तो भी उससे अविभाग पाया हुआ परमेश्वर भी सृष्टि का कर्ता हो जाता है, आगे जैसा वेदान्तमत में असङ्ग चेतन का माया उपाधि से वैसा सभी व्यवहार होता है वैसा मेरे मत से परमात्मा का भी प्रकृति उपाधि से

व्यवहार होता है, वेदान्त के मत में माया का कार्य होने से संसार मिथ्या है मेरे मतमें सत्य प्रकृति का कार्य संसार सत्य है, पुरुषों का शास्त्रों में एकत्व व्यवहार जातीय एकत्व को लेकर है इति।

मुझे तो ऐसा मालूम पड़ता है—स्वतन्त्र जड़ प्रकृति के परिणाम को मानने वाला निरीश्वर भी सांख्यमत है, उनके मत में स्वतन्त्र परिणाम स्वभाव वाली प्रकृति का पुरुष के भोग और अपवर्ग के लिये प्रवृत्त होना स्वभाव है, पुरुष का भोग और मोक्ष फल भी उसकी प्रवृत्ति के हेतु हैं, 'जैसे व्याकरण में अध्ययन से रहता है इत्यादि प्रयोग के लिये फल भी यहाँ हेतु है' ऐसा कहा जाता है, पुरुष का भोग-अपवर्ग फल हेतु होने पर पुरुष भी हेतु हो ही गया, उसी प्रकार का हेतुत्वकाव्य और पुराण आदि में वर्णित है, 'पर पुरुष या परमात्मा से प्रेरित होकर विषमता को पाती है' इत्यादि श्रुतियों का वही अर्थ है, इसी को कोई सन्निधान मात्र से हेतु कहता है. असङ्गपुरुष का कारणत्व निषेध तो परिणाम या विकार की आपत्ति करने वाले उपादानत्व या कर्तृत्व का निषेध है, विषय आकारवाली वृत्ति के सामान आकार होने से साक्षात्कार रूप भोक्तृत्व के ऐसा कर्तृत्व या कारणत्व पुरुष का इष्ट ही है, इस प्रकार वेदान्त में माया के विना चिदात्मा में जैसा असङ्गत्व-स्वप्रकाशत्व अकर्तृत्व अभोक्तृत्व हैं वैसे सांख्य के पुरुष में भी हैं, माया को लेकर जैसे उसमें सर्वज्ञत्व-सर्वकर्तृत्व आदि का व्यवहार है, वैसे सांख्य में प्रकृति को लेकर प्रायः सभी व्यवहार हैं।

माया को मिथ्या होने से अतिरिक्त सत्ता का अभाव होने से वास्तविक अद्वैत हैं, सांख्य की प्रकृति के सत्य होने से वैसा अद्वैत नहीं होता, यह फरक है तो रहे, सांख्य वस्तुवादी दर्शन है, वेदान्त भाववादी दर्शन है तो इनकी प्रक्रिया या सिद्धान्त में भेद होना युक्त ही है। दोनों मतों में सिद्ध स्वयंप्रकाश सत्त्व को लेकर अतिरिक्त प्रकाश का प्रकाश्य न होते हुए प्रकाश को ही अद्वैत कहें। क्या हानि है ?। और भी—वेदान्त में द्वैत मिथ्या है और अद्वैत परमार्थ है, सांख्य के मत में जड़प्रकाश के अविवेक से उपपन्न अद्वैत बन्ध है, द्वैत सत्य है क्योंकि विवेक ख्याति पुरुषार्थ है। वेदान्त में व्यवहार द्वैतमूलक और जड़चेतन के अध्यासमूलक हैं, सांख्य में अध्यास वैसा नहीं है, जड़चेतन का मिश्रित व्यवहार अविवेकमूलक हैं क्योंकि विवेक ख्याति नहीं है। शास्त्र-पुराण आदि में अद्वैत का व्यवहार विवेक ख्याति से पहले की अवस्था को लेकर है,

पुरुषों का अथवा प्रकृति-पुरुषों का अद्वैत व्यवहार है, यह युक्त भी है कि पुरुष अनेक हैं, विवेक ख्याति व्यष्टि में होगी समष्टि में नहीं, विवेक ख्याति जड़ चेतनों की भिन्न समझ है, पहले तो मिले-जुले ही हैं। इसीलिये 'सृष्टि के पहले 'हे सौम्य यह सब सत् ही था' इत्यादि श्रुतियों में एक वचन का प्रयोग सार्थक है, नहीं तो जड़ चेतन अंश को लेकर द्विवचन होता. सृष्टि के आरम्भ में भेद का प्रकाशक वृत्ति न होने से द्विवचन युक्त नहीं होता, दूसरे चेतन या अचेतन को कारण कहने वाले प्रमाण वचन इससे विरुद्ध नहीं जायेंगे ? क्योंकि प्रकृति और पुरुष का अद्वैत कारण है, यही दर्शन का मार्ग कवि को अभिप्रेत मालूम पड़ता है, क्योंकि कुमार संभव द्वितीय सर्ग तेरहवें पद्य से अविवेक दशा में पुरुष को प्रकृति और उसी को विवेक ख्याति होने पर उदासीन पुरुष स्फुट बताते हैं ।

'पुरुष के भोग और अपवर्ग प्रयोजन को सिद्ध करनेवाली प्रकृति तुम्ही को कहते हैं, और प्रकृति का विवेक प्रत्यक्ष हो जाने पर तुम्हीं को उदासीन पुरुष कहते हैं'। वहाँ प्रकृति पद से उपादान-मात्र की विवक्षा नहीं कर सकते, पुरुष के प्रयोजनों का साधक त्रिगुणात्मक प्रकृति ही स्पष्ट कही गई है ।

सत्त्व आदि गुण उपाधि वाले वे तीनों पुरुष वे ही हैं जो सृष्टि के पहले सत्त्व आदि उपाधि के न होने से प्रकृति भिन्न रूप से नहीं मालूम पड़ते हुए सामान्य रूप से प्रकाशमात्र शरीर थे, यह तीन प्रकार का होना महत्त्व तत्त्व की सृष्टि के वाद संभव है, इसीलिये पहली महत्-तत्त्व की सृष्टि में आत्मरूप से तीनों को प्रकृति बताया गया है, वैसे ही ब्रह्मा-विष्णु-महेश एक प्रकार के पुरुषों के भेद को गाये हैं । कवि भी रघुवंश में विष्णु की तथा कुमार संभव में ब्रह्मा की समान ही स्तुति करते हैं, हिमालय के पास ऋषियों द्वारा शिवजी का परिचय उसी प्रकार ईश्वर रूप से किया गया है । वेदान्त में चिदात्मा के माया प्रयुक्त ऐश्वर्य के ऐसा सांख्य के पुरुष में भी प्रकृति के अविवेक से विरुद्ध नहीं पड़ते, स्वाभाविक ऐश्वर्य का ही असङ्ग पुरुष में निषेध है, सांख्य के पुरुषों में शास्त्र-पुराण आदि का एकत्व का व्यवहार उपाधि के अभाव में भेद करनेवाला न होने से अनेकत्व व्यवहार की सामग्री का अभाव से है वास्तविक एकत्व से नहीं है। उपाधियों के भेद को ही पुरुष भेद के व्यवहार का प्रयोजक मानना ठीक नहीं है,

व्यर्थ व्यवहार को मिथ्या मानना पड़ेगा ? श्रुति समस्त बद्ध-मुक्त व्यवस्था पुरुष भेद से ही उपपन्न होगी, दूसरे के भेद से दूसरे के भेद व्यवहार का उपपादन करने से दूसरी जगह अनिष्ट की भी आपत्ति संभव है, वेदान्त मत में तो मिथ्यात्व अस्त्र से सभी विरोधों का परिहार सुलभ है, वस्तुवादी सांख्य दर्शन का तो भेद व्यवहार के लिये वस्तुओं का भेद ही शरण है।

'अपरिमित होते हुए लोक को परिमित करने वाले हो, निष्प्रयोजन होते हुए दूसरे की प्रार्थना को धारण करते हो, तुम किसी से जिता नहीं जाता किन्तु सबको जितने वाले हो, अव्यक्त होते हुए व्यक्तों के कारण हो, रघुवंश १०।१८ यहां चेतन में अव्यक्त पद रूप आदि के न रहने से इन्द्रियों से अग्राह्य का सूचक है, अथवा अव्यक्त प्रकृति के अविवेक से चेतन को अव्यक्त कहा गया है, व्यक्तं कारणम् इसके व्यक्त शब्द से प्रत्यक्ष विषय ही नहीं लेना है, और प्रत्यक्ष अप्रत्यक्ष सभी का कारण है तब प्रत्यक्ष मात्र कारण कहना ठीक नहीं होगा, कारणों से अभिव्यक्त कार्य मात्र को व्यक्त पद से लिया जायेगा, अभी विशवें में सर्वयोनि विशेषण देंगे जो सभी का कारण बताता है कुमार संभव के २।४—१५ पद्यों द्वारा ब्रह्मा की स्तुति में प्रायः ऐसा ही जगत् के कारण का वर्णन है; 'सृष्टि के पहले केवल आत्म रूप होते हुए भी सृष्टि के लिये तीन मूर्ति बने हुए आप के लिये नमस्कार है, जो आप सम अवस्था वाली प्रकृति में वैषम्य द्वारा तीनों गुणों के विकाश के लिये पीछे भेद को पाये है। कु. सं. २।४ सर्ग के पहले केवल आत्मा तीनों गुणों के विभाग से पीछे भेद को पाये हैं। ऐसे तीन मूर्ति वाले आप ब्रह्मा हैं, यह वर्णन किया गया है। वेदान्त मत में माया की पृथक् सत्ता नहीं होने से ब्रह्म केवल आत्मा है यह ठीक है; सांख्य मत में केवलत्व कथित रीति से विवेक न होने के कारण अद्वैत को लेकर समन्वय करना होगा। लेकिन केवल चेतन से भी जड़ चेतन की सृष्टि को वर्णन करते हुए वाह्यसद्वादि दर्शन है जैसे प्रत्यभिज्ञा दर्शन, तो भी उनके निष्कर्ष में वेदान्त सांख्य की समानता ही देखी जाती है जैसे कि—

पहला एक प्रकाश मात्र शिव तत्त्व है, किन्तु अपने स्वरूप के परिज्ञान रूपी विमर्श के विना जड़ प्राय कुछ नहीं करने वाला हो जाता है इससे दूसरा शक्तितत्त्व माना जाता है, और वह शक्ति स्वाभाविक अहं की स्फूर्ति विमर्श है, सृष्टि स्थिति प्रलयों की शक्ति है, चित् चैतन्य स्वतन्त्रता कर्तृत्व स्फुरण सार हृदय स्पन्द आदि शब्दों से भी

उसका व्यवहार होता है, दोनों के मिलने से सदाशिव सर्वज्ञ सभी शक्ति वाला स्वतन्त्र होता है। उस प्रकार शिव प्रकाशमात्र शरीर सांख्य का पुरुष या वेदान्त का ब्रह्म है, शक्ति भी माया या प्रकृति है, शक्ति और प्रकृति हैं; शक्ति और शक्तिमान् में अभेद है इस रीति से अद्वैत का वर्णन है, दूसरे दर्शन दूसरी रीति से अद्वैत का वर्णन करते हैं, यही फरक है।

स्वर्गीय रामावतार शर्मा बड़े विद्वान् से अवतारित प्रायः विदेशीय दर्शनों की वासना से मिला जुला नया एक परमार्थ दर्शन नाम का दर्शन है, वह चेतन का स्वाभाविक वैचित्र्य मानता है, एक ही चेतन सभी का प्रकाशक सभी की प्रकृति हमेशा किसी न किसी आकार को रखता ही है, एक आकार के नाश के बाद दूसरा आकार उसमें आता ही है, कभी भी निराकार नहीं होता, ऐसा शाङ्करमत के खण्डन के द्वारा पांचवां अध्याय प्रथम आह्निक तृतीय चतुर्थ सांतवें अधिकरणों में वर्णन करता है। 'कभी भी ब्रह्म में सभी वैचित्र्यों का अभाव होता है या नहीं ? यह संशय हुआ। सृष्टि के पहले या मुक्ति में शुद्ध ब्रह्म में कोई भी वैचित्र्य नहीं रहता। १। यह पूर्वपक्ष है, ब्रह्म में एक वैचित्र्य का लोप होने पर भी दूसरे वैचित्र्य मालूम होने से और सृष्टि का आदि अन्त न होने से हमेशा ब्रह्म में वैचित्र्य है। २। यह सिद्धान्त हुआ।

'ब्रह्म में वैचित्र्य माया वश है या वास्तविक है ? ऐसा संशय है, कभी-कभी वैचित्र्य का लोप होता है इसलिये मायावश है, क्योंकि कोई वस्तु ईश्वर के विना नहीं है। १। ऐसा पूर्व पक्ष हुआ, किसी प्रकार का व्याघात दोष न होने से ब्रह्म में वास्तविक ही वैचित्र्य है, वस्तु का लोप होने से वस्तु असत् नहीं होता, लड़का मरने लायक है इससे असत् नहीं होता। २। ऐसा सिद्धान्त हुआ। 'प्रकृति से भिन्न निर्गुण ईश्वर है या ईश्वर प्रकृति ही है ? यह संशय हुआ। प्रकृति को नियन्त्रण में रखने वाला कोई निर्गुण ईश्वर संभव है, यह पूर्वपक्ष है। १। प्रकृति स्वयं नियत है, किसी से नियन्त्रण की जरूरत नहीं है, सभी आकार वाले ईश्वर से वह प्रकृति अभिन्न ही है, ऐसा निश्चय है, यह सिद्धान्त हुआ। इसके वार्तिक ग्रन्थ में यह अधिक स्फुट है, वहां से अधिक समझनाचाहिये। परमात्मा से सृष्टि प्रलय स्वभाव से ही विकार न होना, उपाधि से भेद आदि का वर्णन करते हुए ये दार्शनिक कवि ऐसे नूतन दार्शनिक मत को नहीं

पसन्द करते इस दृष्टि से इस दर्शन के स्वरूप को दिखाया हूँ। इसलिये विदेशीय दर्शन का प्रभाव इस दर्शन पर है कह ही चुका हूँ। यद्यपि पूर्व मीमांसक सृष्टि प्रलय का विरोध करते हैं तो भी कोई भी भारतीय दर्शन चैतन्य प्रकाश में स्वाभाविक वैचित्र्य नहीं मानता, विकार माने विना स्वाभाविक वैचित्र्य का उपपादन नहीं हो सकता, बौद्ध दर्शन क्षणिक विज्ञान का सन्तान बताता हुआ भी परिणाम वैचित्र्य का विज्ञान में निषेध ही करता है। पुराण आदि में जैसा सांख्य और वेदान्त का वर्णन आता है वैसा ही प्रायः इस कवि का भी दर्शन मालूम होता है, और भी दूसरे अवश्य वर्णनीय विषयों को भी लेख विस्तार के भय से छोड़ता हूँ।

शाकुन्तल मङ्गला चरण में तो विराट् भगवान् के प्रत्यच शरीर दिखाये गये है, प्रत्यच-अप्रत्यक्ष सभी विराट् के अवयव हैं, यहाँ न्यूनता का परिहार प्रत्यक्ष इस विशेषण से किया गया है, इसके विशेष परिचय के लिये त्वमर्कस्त्वं सोमः' इस महिम्न स्तोत्र की मधुसूदनी टीका देखनी चाहिये। 'भूमिरापोऽनलो' इत्यादि भगवद्गीता से इसकी तुलना अच्छी नहीं है, वहां प्रकृतियों का वर्णन है, यहां ये सब प्रकृति नहीं हो सकते, तथा शरीर रूप से वर्णन भी हैं। विक्रमोर्वशीय मङ्गलाचरण में उपनिषद् में वर्णित सभी में अन्तर्यामी परब्रह्म शिव का स्वरूप पहले के ऐसा ही दिखाया गया है। उपनिषदों का नाम वेदान्त हैं, तन्मूलक सभी वैदिक दर्शन हैं, इस प्रकार कहीं वेदान्त मत और कही सांख्यमत काव्य में आता है, किन्तु स्थूल बोधक शब्दों से आता है जिसका समन्वय दोनों मतों से हो जाता है, इतना ही कहकर विरत होता हूँ। इति।

— —:०:— —

काशीस्थसूर्योदयपत्रस्य ४० वर्षे सप्तमाङ्के १९६४
जुलाई मासे प्रकाशितः

सांख्यसप्ततिः सांख्यकारिका वा

यस्य प्रकाशवशतो जगतो विधानं कृत्वा प्रधानपदवीं चितिमप्यवाप्ता।
श्लेषं ददाति सरसाऽपि रसा च भोगे मुक्तिं प्रयच्छति नटी श्रयते च लज्जाम् ॥ १ ॥
प्राग् प्रौढतां तदनु मुग्धकलां चरन्ती मोहं विनाशयति सत्त्वमयप्रदीपा।
तं सत्प्रकाशममलं परिणामशून्यं रङ्गप्रदीपमिव भास्वरमाश्रयामः ॥ २ ॥

गतवर्षे प्रकाशितस्य म० म० श्री विद्याधरगौडस्य स्मृतौ 'महामहोपाध्याय-स्मारकग्रन्थस्य' तृतीयखण्डे ८५ पृष्ठतः ९२ पृष्ठं यावन्मुद्रितो हिन्दीभाषामयो माननीय-महामहोपाध्याय डा० श्रीमदुमेशमिश्र-महोदयानां गवेषणागरीयान् विवेचनीयः 'सांख्यसप्तति की एक अनुपलब्ध कारिका' लेखः। तदन्ते च महानुभावेन लेखकेन दयया विविधविचारप्रियतया च 'सम्प्रति इस छोटे से विबन्ध के द्वारा मैं इस समस्या को अन्य सुयोग्य विद्वानों के पर्यालोचन के लिए छोड़ देता हूँ' इति शब्देन अवसरो दीयते, अयोग्योऽपि तदनुगृहीतस्तस्य विदुषः सत्कारायैव किञ्चिदुपहरामि।

संक्षेपतश्च निम्ननिर्दिष्टेषु चतुर्दशसु उपविभागेषु स्वमतं प्रदर्शयामि—

(१) एका अनुपलब्धा कारिका।

(२) व्यक्ताव्यक्तज्ञानां क्रमशो दृष्टानुमानाप्तवचनैर्गम्यत्वम्।

(३) चार्वाकमते प्रत्यक्षमेव प्रमाणम्।

(४) अनुमानेनैव अव्यक्तपुरुषयोः सिद्धौ पुरुषातिरिक्तज्ञपदार्थं विना आप्तवचन-प्रमाणस्य वैयर्थ्यम्।

(५) गौडपादाचार्यभाष्ये ज्ञपदार्थस्य एकत्वमुक्तम्, अतः पुरुषातिरिक्तो ज्ञपदार्थः।

(६) बहवः पुरुषा न निर्लिप्ताः, न वा त्रिगुणातीताः, न च अलिङ्गाः।

(७) सांख्ये द्वौ पुरुषौ ।

(८) पञ्चविंशतितत्त्वेभ्योऽबहिर्भूतानां देवस्वर्लोकादीनाम् अनुमानेनैव सिद्धिः ।

(९) पुरुषभिन्न-ज्ञसिद्धिमन्तरा सांख्यशास्त्रं न परिपूर्णम् ।

(१०) शाङ्करवेदान्ते केवलेन आप्तवचनेन चैतन्यं सिद्ध्यति ।

(११) मुक्तानामपि प्राकृतिकः सम्बन्धो वर्तत एव ।

(१२) मुक्तावस्थायामपि सांख्ये द्वैतमाभम्, न तु शाङ्करवेदान्ते ।

(१३) सांख्यं बौद्धिकं शास्त्रं लौकिकजगतः परान् अर्थान् विवेचयति ।

(१४) न्यायशास्त्रं स्थूलजगता सम्बन्धं करोति ।

एते विषयास्तत्र लेखे स्वयं साध्यतया अन्यस्य साधकतया चोपात्ताः, तल्लेखपाठेनैव पाठकैरवसेयाः ।

उपलभ्यन्ते हि द्वासप्ततिरार्याः सांख्यकारिकायाम्, व्याख्याताश्च तत्त्वकौमुद्याम् । सत्यम्, अष्टाषष्टौ कारिकासु सांख्यतत्त्वानि परिसमाप्तानि । एकोनसप्ततितमायां कारिकायां परमर्षिसमुपदिष्टतया शास्त्रमभिनन्दितम् । एवं प्रकृति-पुरुषविवेकमात्रस्य पुरुषार्थत्वे किमिति स्थूलजगतां भूतानां सर्गादयश्चिन्त्यन्त इति समाहितम् । कौमुद्यां तथा व्याख्यातमपि । तथा चेयं कारिकाऽपि शास्त्राङ्गमिति आयाति । सप्ततितमायाञ्च कपिलपरमर्षेः षष्टितन्त्रात्मके शास्त्रे सम्प्रदायवर्णनेन सम्बन्धः प्रतिपाद्यते । तथा चेयमपि शास्त्रप्रामाण्यप्रतिपादिका शास्त्रस्याङ्गम् ईश्वरकृष्णनिर्मितत्वे न विरोधमञ्चति । तन्निर्मितत्वे च ग्रन्थान्तर्गता । एकसप्ततितमायाञ्च ईश्वरकृष्णः स्वकृत्यं प्रादर्शयत् । यथा अन्येषु बहुषु ग्रन्थकारस्यैव लेखः—'अन्येन केनचित् योजितम्, न ग्रन्थकारस्येदमि'ति न सन्दिह्यते, तथा 'नेयमीश्वरकृष्णस्य अन्ययोजिते'ति संशयो निश्चयो वा प्रेक्षावता उपेक्ष्येत । अन्येन कदाचन न प्राप्ता, तेन नेश्वरकृष्णनिर्मितेति तदुक्तिः, तदनुसृत्य च अन्येषामपि तादृशी उक्तिरुपेक्षणीयैव । द्वासप्ततितमायाञ्च स्वीयं संक्षेपप्रकारं प्रदर्शयति । अल्पाध्ययनेनैव गुरुतरसांख्यतत्त्वानामधिगतिरिति ग्रन्थस्योपादेयता वर्णिता । तत्र च 'सप्तत्यां किल येऽर्थास्तेऽर्था कृत्स्नस्य षष्टितन्त्रस्य' इति ग्रन्थकृदुक्तिः सम्यगेव, समेषां तत्त्वानां सम्प्रदायस्य च सप्तत्यां समाप्तत्वात् ।

ये किल एकामार्यां परिभ्रष्टां मन्वते, तेषामपि मते तत्त्ववर्णनपरिपूर्तिरेकोनसप्तत्यामेव जायते, न सप्तत्याम्, तैरपि परमर्षिसम्प्रदायवर्णन-

परयैव आर्यया सप्ततिः पूरणीया। एका च सम्प्रदायवर्णिका कारिका ग्रन्थान्तर्गता, अपरा ग्रन्थबहिर्भूतेति अर्धजरतीयस्तस्य न शोभेत, षष्टितन्त्र-पर्यन्तं सम्प्रदायवर्णनम् ईश्वरकृष्णस्य समीहितम्। तावत्पर्यन्तञ्च शास्त्रस्य निरूपणीयताम् असावनुसन्धत्ते। तावतश्च सप्ततिशब्देन ग्रन्थ-कृतो व्यवहारो न विरुध्यते। अन्तिमं कारिकाद्वयं ग्रन्थाङ्गं भवदपि न शास्त्राङ्गम्। तथा च शास्त्राङ्गमादाय आदौ ग्रन्थकृता सप्ततिव्यवहारः कृतः, तद्दर्शनेनैव अन्येऽपि सांख्यसप्ततिं सुवर्णसप्ततिं वा व्यवजह्रुरित्येव कल्पनापथो निष्कण्टकः। अन्तिमं कारिकाद्वयं कारिकात्रयं वा अन्येन योजितमिति कल्पनन्तु निष्प्रमाणताकण्टकितम्। अन्यथा षष्टितन्त्रस्य सांख्यशास्त्रस्य संक्षेप ईश्वरकृष्णस्य निर्मितिश्च केनादृश्यत येन तथा मन्येत?

एवञ्च सम्पूर्णं ग्रन्थमलभमानाः केचन प्राक्तनाः सामग्रीविधुरा यद-कल्पयन्, तदधुना सम्पूर्णग्रन्थलाभे सामग्रीसाकल्ये व्याहतं त्याज्यमेव, न तु तदनुरोधेन असत्कल्पनापरम्परा प्रसारणीया। तेन दार्शनिकसार्वभौमेन षड्दर्शनटीकाकृता श्रीवाचस्पतिमिश्रेण यावती कारिका उपलब्धा व्याख्याता च, तावती सन्दर्भसुन्दरी अपेक्षितपदार्थपूर्णा परिपूर्णा ईश्वरकृष्णकृतिः। गौडपादाचार्यैस्तिसृणामनुपलम्भेन व्याख्येयत्वानवगमेन वा न व्याख्या-तास्तिस्र इति यथारुचि कल्प्यताम्। नहि अन्येषामनुपलब्धिर्वाचस्पतेरुप-लब्धौ बाधिका।

कतिपये तु यथारुचि सांख्यशास्त्रस्य पदार्थं कल्पयन्ति, प्रतिष्ठितासु आसु कारिकासु यस्य पदार्थस्य अनुपलम्भात् 'खण्डिता कारिके'ति आरोप-यन्ति। न तदनुरोधेन शास्त्रं परिवर्तनीयम्।

श्रीमन्तो न० ऐयास्वामिशास्त्रिणस्तु कारिकाणां सप्ततिं रक्षितु-मभिनिविशमाना उपयोगिनीं 'रूपैः सप्तभिरेव' इत्यादिकां त्रिःषष्टितमाम् आर्यामेव बहिष्कुर्वन्ति इति एतल्लेखात् प्रतिभाति।

इत्थम् एका कारिका अनुपलब्धा इति प्रथमोंऽशः पर्यालोचितः।

(२) अथ व्यक्ताव्यक्तज्ञानां क्रमशो दृष्टानुमानाप्तवचनैर्गम्यत्व-मिति द्वितीयोंऽशः पर्यालोच्यते। दुःखत्रयविघातो व्यक्ताव्यक्तज्ञज्ञानात् वर्णितः। व्यक्तेभ्यः स्थूलशरीरेन्द्रियादिभ्यः, अव्यक्तान्मूलकारणात् पुरुषस्य विवेकोऽभीप्सितः। अग्रे च दृष्टमनुमानमाप्तवचनञ्च इति प्रमाणानि वर्णितानि। प्रमाणप्रमेययोस्तुल्यसंख्याकतया आपाततो यथा-संख्यभ्रमः। परं तत्राभिनिवेशो न युज्यते, व्यक्तानामेव परिज्ञाने प्रमाण-

त्रयस्योपयोगात् 'अतिदूरात् सामीप्यादि'त्यादिसप्तमकारिकयैव समेषां व्यक्तानां प्रत्यक्षं न भवतीति ग्रन्थकृता स्फुटमुक्तम्। नापि प्रत्यक्षानुमानाभ्यामेव व्यक्ताः समाप्स्यन्ति, लोकान्तराणि ग्रहतारादीनि व्यक्तान्यपि बहूनि आप्तवचनगम्यानि। प्रत्यक्षं सकलव्यक्तग्राहीति न किमपि शास्त्रं भवितुं शक्नोति। नापि अतिसामान्यमात्रग्राहिणा अनुमानमात्रेण समे अव्यक्तविशेषा ग्रहीतुं शक्याः; नैकविशेषाणां शास्त्रग्राह्यत्वात्। वचनानि तु विज्ञानभिक्षुणा संगृहीतानि, नेह प्रतन्यते। पुरुषस्यापि जडातिरिक्तप्रकाशत्वं बहुत्वञ्च अनुमानेन साधितमत्र। तदनुसारिभिरनुमानान्तरैरन्येऽपि केचन विशेषाः कथमपि अवगन्तुं शक्यन्ते। परं सर्वो विशेषो नानुमानेन ग्रहीतुं शक्यः, तदर्थमुपनिषदस्तदनुसारीणि अन्यानि च वचनानि। न च तावता आगममात्रेण सूक्ष्मग्राहिणा सन्तुष्यन्ति दर्शनानि। आगमास्तु तदुन्मुखीकरणाय आद्रियन्ते। सर्वविशेषग्राहि पुरुषस्य प्रत्यक्षमिच्छन्ति। तदर्थं निदिध्यासनमुपदिशन्ति उपायम्। तथा च प्रमाणानां सम्प्लवो वात्स्यायनानुसारी ग्राह्यो न तु व्यवस्था।

(३) चार्वाकमते प्रत्यक्षमेव प्रमाणमिति प्रमाणशक्तिमननुसन्दधताम् आलोचकानाम् आलोचना। चार्वाका हि मनुष्या दार्शनिकाश्च। प्रत्यक्षमात्रेण व्यवहर्तुं संशेतुं निश्चेतुं खादितुं जीवितुञ्च न शक्ष्यन्ति, किमुत दार्शनिकतां ख्यापयितुम्। चार्वाकस्य पूर्णं दर्शनग्रन्थमलभमानानां यत्र कुत्रचित् कस्यचिल्लेखं दृष्ट्वा तत्सिद्धान्तावस्थापनं तस्य दृष्टान्तीकरणञ्च दार्शनिकानां न शोभते। वर्ण्यन्ते च प्रतिपक्षिभिरपि तन्मतलेखकैः 'चतुर्णां भूतानां परमाणवः इन्द्रियाणि मनश्च अतीन्द्रियाणि। कीदृग् भवेन्नाम चार्वाकाणां प्रत्यक्षम्, येनेमानि विषयीक्रियेरन् ?' लिखिता च तत्त्वसंग्रह-टीकाकृता पुरन्दरस्य अनुमानमान्यता।

अस्माकं प्राचीनाः केचन नैयायिकास्तु चार्वाकमते अनुमान-शब्दाभ्यां संभावनात्मकं ज्ञानमिति लिखन्ति। तदपि कथञ्चिन्मार्गं। अनिश्चितप्रामाण्यकं हि ज्ञानं संभावनोच्यते। न सर्वा संभावना भ्रमो भवति। न च ज्ञानानां प्रामाण्यनिश्चयः प्रवृत्तिमात्रं प्रति हेतुः, किन्तु अधिकधन-श्रमव्ययसाध्य एव दुष्करकर्मणि प्रवृत्तिं प्रति प्रामाण्यनिश्चयोऽपेक्ष्यते। अस्मदादिवत् कठिनशास्त्रमात्रगम्ये परलोकसाधनादौ न प्रवर्तन्ते चार्वाकाः। एतावानेव विशेषः—अन्यविधस्तु येन प्रमाणेन यथा अस्माकं व्यवहारस्तथा तेषामपि। प्रामाण्यस्य अनिश्चयो न प्रवृत्तेः प्रतिबन्धकः, अप्रामाण्यस्य संशयो निश्चयो वा प्रतिबन्धकः। यावच्च अप्रामाण्यसंशयनिश्चयौ न

जायेते, तावच्चार्वाका निष्प्रत्यूहं सर्वत्र प्रवर्तन्ते अनुमानशब्दाभ्यामिति तेषामतिसंक्षिप्तमभिप्रेतम् ।

मम तु एतावान् विशेषः प्रतिभाति—वात्स्यायनो यथा 'प्रत्यक्षागमाभ्यामीक्षितस्य अनु ईक्षणम् अन्वीक्षा इति आस्तिकानुमानं व्याख्याति, तथा प्रत्यक्षेण ईक्षितस्य अनु ईक्षणम् चार्वाकस्य अनुमानम् । अप्रामाण्यसंशयनिश्चयापनोदाय आस्तिकैः प्रत्यक्षागमावीक्ष्येते । चार्वाकेण तु प्रत्यक्षमात्रम् । तदपि सुदूरमपि परम्परायामिति प्रत्यक्षमात्रप्रमाणप्रवादस्य मूलम् । सर्वथा पशवोऽपि अनुमानं विना न जीवितुं शक्ताः, किमुत समीक्ष्यकारी दार्शनिक इति ।

(४) 'अनुमानेनैव अव्यक्तपुरुषयोः सिद्धौ किमाप्तवचनेन' विषयेऽस्मिन् द्वितीयांशविवेचनायामेव उक्तं पर्याप्तम्, इति न प्रपञ्चयामि । तत्र समेषां व्यक्तानामेव आप्तवचनं विना न सिद्धिरित्यादि दर्शितमास्ते ।

(५) गौडपादाचार्यलेखे पुरुषस्य एकत्वम् उक्तमिति तदपि आलोच्यताम् ।

पुरुषबहुत्वं सिद्धमिति पश्यन्नपि गौडपादाचार्यः ग्रन्थविरुद्धं वदन् कथन्न उपेक्ष्यते ? अथवा न तादृशो ग्रन्थविरुद्धस्तस्य लेखः, किन्तु संशोधकेन सम्पादकेन वा केनचित् स्वमनसा योजित इति कथन्न कल्प्यते ?

ननु सांख्यस्य द्विविधौ पुरुषौ—प्रथम एकविधः, द्वितीयश्च कारिकानुसारी बहुविधः । तत्र प्रथममनुसृत्य आचार्यस्य एकत्वत्वे इति चेद्; हन्त ! नात्र गौडपादाचार्यः सांख्यस्य द्रष्टा, अपितु कारिकाणां व्याख्याता । कारिकाविरुद्धं कथं सावधानो लिखेत् ? खण्डितामनुपलब्धां ज्ञविषयिणीं कारिकां दृष्टवानसौ इति चेत्; कीदृशीयं कल्पना ? अन्तिमस्य कारिकात्रयस्य अन्यैर्व्याख्यातस्य गौडपादाचार्याव्याख्याततया प्रक्षिप्तं कारिकात्रयमिति मन्यते । या च अन्यैरदृष्टा गौडपादाचार्याणां व्याख्यया च अस्पृष्टा, सा ग्रन्थान्तर्गता इति दुरागृह्यते । व्याख्याताऽपि सा न तद्व्याख्यानमुपलभ्यत इति चेत्; कारिकात्रयस्य व्याख्यानेऽपि तथा किं न स्यात् ? लघुभूतं पुरुषस्यैकत्वमिति लेखस्यैव प्रक्षिप्तत्वकल्पनं कथं न ज्यायः ?

वाचस्पतिस्तस्यैव व्याख्येयग्रन्थस्य व्याख्याने पुरुषस्य अनेकत्वं ब्रूते, गौडपादाचार्यश्च तस्यैव व्याख्याने पुरुषस्य एकत्वमिति । तथा च उभयोर्व्याख्ये आलोचनीये—काऽत्र समीचीनेति ? 'तद्विपरीतस्तथा च पुमानि'ति व्याख्येयग्रन्थः । तत्रस्थ 'तत्'पदेन किं केन परामृश्यते ? गौडपादाचार्यस्त-

त्पदेन व्यक्तं परामृश्य तद्विपरीततया पुरुषस्यैकत्वं ब्रूते। परं तथा चेत्यत्र तत्पदेनापि व्यक्तमेव परामृश्य पुरुषस्यानेकत्वं कथन्नावोचत्? यदि तत्पदेन अव्यक्तं परामृश्येत, तदा तद्विपरीततया पुरुषस्य अनेकत्वमेव आगच्छेत्। 'तद्विपरीत' इत्यत्र एकादशकारिकोक्तं व्यक्तम्, तथा चेत्यत्र च दशमकारिकोक्तम् अव्यक्तमिति तत्पदेन गृह्णाति आचार्य इति तु क्लिष्टम्। युक्तञ्च सन्निहिततरं पठितयोर्व्यक्ताव्यक्तयोरुभयोः उभयत्र तत्पदेन ग्रहणम्। तथा च व्यक्ताव्यक्तविपरीतो व्यक्ताव्यक्तसदृशश्च पुमान् इति शब्दस्वारस्यम्। आपाततश्च तद् विरुद्धं भासते। धर्मभेदेन च व्यवस्था कार्या, पुरुषस्य बहुत्वं त्रैगुण्यविपर्ययादि च अन्यत्र कारिकासु स्फुटं प्रतिपादितम्, तदनुरोधेन च व्यवस्थापनीयम्।

किञ्च—इदानीमनुपलब्धकारिकाम् एकपुरुषविषयिणीं गौडपादाचार्यो यद्यपस्यत्, तदा पुरुषद्वयमुपलब्धवानसौ कस्य पुरुषस्यैकत्वमिति स्फोरयेत्? यतः पुरुषशब्देनैव पुरुषबहुत्वमुपलभमान आसीत्।

अन्यच्च—अव्यक्तपुरुषयोर्बहुषु कारिकासु चर्चा, अनुपलब्धकारिकोक्तश्च ज्ञपदार्थो नान्यासु कारिकासु सम्बन्धं करोतीति विचित्रम्। एवञ्चासौ निर्लिप्तो येन तस्य स्वीकारे प्रयोजनम्, अस्वीकारे अनुपपत्त्यादिः, एकत्वे उपपत्त्यादिकं किमपि वर्णनीयं नाभवत्। एवं विलक्षणा वा असावनुपलब्धा कारिका या एतावत्सर्वं लघुन्युदरेऽगोपयत्। तथा च विचारे नोपपद्यते तादृशी कारिका।

कदाचन अनेकेष्वपि प्रत्येकमेकत्वं वर्तत इत्यभिप्रायो भवेत्तस्य। अनेकत्वमपि प्रत्येकं घटादावव्याप्तम्, गुणानां सत्त्व-रजस्तमसां भेदेन अव्यक्ते च अतिव्याप्तम्। तथा च अनेकत्वमपि परिष्करणीयम्। एतादृशस्थले मुक्तावल्यादौ यथा वर्णितं तथाऽत्रापि वर्णयितुं शक्यते; तथापि अवश्यं परिष्करणीयत्वे अत्र अनेकोपादानोपादेयत्वमपि वर्णयितुं शक्यते। यथा चिरन्तनोक्त्या भाषापरिच्छेदे प्राचीने प्रायो वैशेषिकसूत्रे तदीये प्रशस्तपादीये भाष्ये च अनेकद्रव्यवत्त्वादिपदमायाति। 'हेतुमदि'त्यादौ कारणमात्रम्, अत्र तु उपादानमात्रस्य सम्बन्ध इति न पुनरुक्तिः, तस्योपादेयत्वमात्रे पर्यवसानम्। तद्विपरीतमनुपादेयत्वमव्यक्ते पुरुषे च।

(६) बहवः पुरुषाः न निर्लिप्ताः, न त्रिगुणातीताः, न च अलिङ्गा इति अधुना विवेचनीयम्। तत्र लेखे ६० पृष्ठे उक्तमस्ति यत् 'ज्ञनाम्ना एकः पुरुषश्चैतन्यरूपो निर्लिप्तः सदैव मुक्तश्च; जीवात्मानश्च पुरुषा बहवो

जन्मवन्तः संसारान्तरसञ्चारिणश्चे'त्यादि। अत्रेदं विचारणीयम्—बहवो जीवात्मानः पुरुषा निर्लिप्ता न वा? यदि निर्लिप्तास्तदा नित्यमुक्ताश्चेति ज्ञ-पुरुषात् तेषां को विशेषः? केषां च मुक्तये सांख्यशास्त्रम्?

"तस्मान्न बद्ध्यतेऽद्धा न मुच्यते नापि संसरति कश्चित्।
संसरति मुच्यते बद्ध्यते च नानाश्रया प्रकृतिः॥"

इति कारिकया पुरुषाणां संसारान्तरसञ्चारित्वं कथं न विरुद्ध्यते? न च ज्ञ-नामधारिपुरुषस्यैवेदं स्वरूपवर्णनमिति वाच्यम्; कश्चित् पदस्वारस्य भङ्गापत्तेः। स्फुटञ्च संसरणादिकं प्रकृतेरत्र उच्यते। तथा च पुरुषाणां संसरणादिकं कारिकया विरुद्धम्। ये पुरुषा बहवो वर्णितास्तेषामेव बन्धादिराहित्यमत्रोच्यते। पुरुषे तु अविवेककृतो व्यवहारः।

किञ्च—लेपपदार्थः क इत्यालोच्यतां यो हि ज्ञपुरुषे नास्ति अन्यपुरुषे च वर्तते। अनया कारिकया तु परिणामिन्येव बन्धादिकमुच्यते, यतो नानाश्रयत्वं हेतुः परिणामिन्येव संभवति। तेन पुरुषाणां सलेपत्वं ब्रुवाणास्तेषां परिणामित्वे पर्यवसानं कुर्युः। तथा च कारिकाविरोधस्तेषां स्फुट एव। न क्वापि व्यक्ताव्यक्ते विहाय पुरुषाणां परिणामित्वं कारिकायामुक्तम्।

अपरञ्च—ज्ञनामा पुरुषः सदैव मुक्तः कीदृशः सन् क्व तिष्ठति, येन विभुना प्रधानेन न संयुज्यते? संयोगे च कथं न प्रकृतिनिष्ठः संसारः? विवेकवशादिति चेत्; वृत्त्यात्मको विवेको बुद्धेरभावान्मुक्ते कथं संभवति? प्राग् बुद्धिर्यदाऽसीत् तदानीमेव विवेको जातः। तद्वशादेव अधुनाऽपि न प्रकृतिगतः संसार इति चेत्; प्राग्बुद्धेः संसर्गस्वीकारे सदैव मुक्तत्वं व्याहतम्। 'चेतनाऽहं करोमी'ति बुद्धेरविवेकाख्यवृत्तेरभाव एव विवेक इति चेद् रोचेत; तदा अन्येषामपि पुरुषाणां मुक्तावस्थायां तादृशवृत्तेरभावात् कथं नासंसारित्वम्, कथञ्च न निर्लिप्तत्वम्?

अन्यच्च कश्चित् पुरुषो नित्यमुक्तः, अन्ये च नित्यसंसारिण इति स्वीकारे शास्त्रं व्यर्थम्। कस्य विवेकज्ञानं किंफलकञ्च? मुक्तेरभावे च कस्य आत्यन्तिक एकान्तिकश्च दुःखत्रयविघातः? एवञ्च एतादृशपुरुषस्वीकारे कारिकाः विरुद्ध्यन्ते, शास्त्रञ्च असमञ्जसं जायते।

(७) इदानीं सांख्ये द्विविधौ पुरुषाविति विषयेऽपि पूर्वोक्तमसामञ्जस्यं संयुज्यते एव। पुराणादिषु च सांख्यं योगञ्च एकीकृत्य वर्णनमुप-

लभ्यते। तत्र योगस्यैकं पुरुषमादाय सांख्यनाम्नाऽपि पुरुषद्वयवर्णनम्, सङ्घातपरार्थत्वादिना जडातिरिक्त-जडप्रकाशकतया पुरुषाणां सिद्धौ तैरेव जडानां प्रकाशोपपत्तौ एकस्य नित्यमुक्तस्य स्वीकारो वृथैवेति आपतति।

(८) पञ्चविंशतितत्त्वेषु समागतानां देवादीनामनुमानेनैव सिद्धौ आप्तवचनप्रमाणस्य ज्ञ पुरुषं विना वैयर्थ्यमित्युक्तिर्न समीचीना। तेषां व्यक्तत्वेऽपि अनुमानेनैव सिद्धिरिति कथनं व्यक्तं प्रत्यक्षसाध्यमिति पूर्वोक्त-प्रतिज्ञाविरुद्धम्। कथञ्चित् परलोकत्वमात्रेण अनुमानेनैव सिद्धावपि येन विशेषेण शास्त्रेषु वर्णिता देवादयो न तेन विशेषेण अनुमानेन अतिसामान्य-मात्रग्राहिणा सिद्ध्यन्ति। अधिकन्तु प्रमाण-प्रमेययोर्यथासंख्येन वर्णन-प्रस्तावे उक्तमेव।

(९) अतिरिक्त-ज्ञसिद्धिं विना शास्त्रमपरिपूर्णम्, इत्यभिप्रायोऽत्र कारिकाविरोधाद् युक्तिविरोधात् शास्त्रसामञ्जस्य विरहेण शास्त्रविरोधाच्च उपेक्ष्य एवेति पूर्वमुक्तादेव अवसेयम्।

(१०) शाङ्करवेदान्ते केवलेन आप्तवचनेन चैतन्यं सिद्ध्यतीति शारीरक-भाष्यस्थश्रीशङ्कराचार्यभगवतो वचनं विरुद्धम्। एतदेवानुमानं संसारिव्यतिरिक्तेश्वरास्तित्वादिसाधनं मन्वते ईश्वरकारणिनः। 'ननु इहापि तदेवोपन्यस्तं जन्मादिसूत्रे? नः, 'वेदान्तवाक्यकुसुमग्रथनार्थत्वात् सूत्राणामि'त्यादिना सूत्रोद्देश्यभेदमभिधाय 'तदर्थग्रहणदार्ढ्याय वेदान्त-वाक्याविरोधि अनुमानमपि प्रमाणं भवन् न निवार्यते' इत्याद्युक्तम्। अन्ते च युक्तिमभिधाय 'अनुभवादयश्च यथासंभवमिह प्रमाणमि'त्युपन्यस्तम्। 'धार्मिकाण्येव वस्तूनि शास्त्रमात्रगम्यानि' इत्यप्युक्तम्। द्वितीयविषय-विचारे सामान्यग्राहिणा अनुमानेन तादृङ् न सिद्ध्यतीत्यादि प्रागेव लिखितम् अधुना न वितन्यते।

(११) अतः परं मुक्तानामपि प्राकृतिकः सम्बन्धो वर्तते इति प्रत्या-लोचनीयम्। अस्यापि भूयानंशः षष्ठविषयविचारे समायात एवास्ति। तथापि किञ्चिदत्रापि आलोच्यते।

जीवन्मुक्तानां विदेहमुक्तानां वा इत्थमापाद्यते प्राकृतिकः संसर्गः? विदेहमुक्तानामिति चेत्, सदैव मुक्तस्य ज्ञनाम्नः पुरुषस्य विभुप्रकृत्या सम्बन्धः कथं नावलोक्यते? संसरणोपयोगी सम्बन्धो मुक्तानां पुरुषाणां न वर्तते इति चेत्; कीदृशश्च संसरणोपयोगी, कश्च तद्विरुद्धः सम्बन्ध इति वक्तव्यं स्यात्। संसरणोपयोगिसम्बन्धस्वीकारे मुक्तत्वं कथं न व्याहतम्?

विभुनोः प्रकृति-पुरुषयोः देशकाल-प्रविभागवियोगस्य वर्णयितुमशक्ततया संसरणोपयोगिसम्बन्धसत्त्वे बन्धः, संसरणानुपयोगिसम्बन्धसत्त्वेऽपि मोक्ष इत्येवायाति तथा च मुक्तत्वं संसरणोपयोगिसम्बन्धश्चेति व्याहतम्, न आपाद्यापादकभावः।

जीवन्मुक्तानां प्राकृतिकः सम्बन्ध आपाद्यत इति चेत्; लघुतरमिव-मुच्यते। व्यक्तेन बुद्ध्यादिना स्थूलेन शरीरेण च सम्बन्धः कथं नावलोक्यते 'संस्कारवशाच्चक्रभ्रमिवद् धृतशरीरः' इति स्फुटं कारिकाप्रोक्तः कथं नाव-धीयते ? नापि उदासीनः सम्बन्धः, किन्तु प्रारब्धकर्मणां भोगप्रदो यथाऽन्येषां दार्शनिकानाम्। एवं सति बद्धानां जीवन्मुक्तानाञ्च को विशेष इति चेत्; बद्धस्य पूर्णोऽविवेकः, जीवन्मुक्तस्य च विवेकख्यात्या अविवेके विनष्टेऽपि अविवेकसंस्कारस्तिष्ठतीति अनया कारिकयैव भेदः प्रोच्यते।

अन्यच्च—अन्योक्तं बद्धानां त्रिविधकर्मसञ्चयः, मुक्तस्य च प्रारब्ध-मात्रमित्यवसेयम्।

किञ्च—

"दृष्टा मयेत्युपेक्षक एको दृष्टाहमित्युपरमत्यन्या।
सति संयोगेऽपि तयोः प्रयोजनं नास्ति सर्गस्य॥ ६६॥"

अनया कारिकया मुक्तानामपि प्रकृत्यादिना संयोगादिस्तिष्ठत्येवेति सिद्धान्तः प्रतिपाद्यते। अत्र उपेक्षावृत्तिः कूटस्थपुरुषस्य साक्षान्न सम्भाव्या, सर्वा बुद्धिवृत्तय एव अविवेकवशादारोप्य पुरुषस्य व्यवहार्यन्ते। यथा नर्तक्या नृत्यविरामो न रङ्गाद् दूरे पलायनं न वा रङ्ग एव अदर्शनम्, किन्तु रङ्गस्य नृत्यं दर्शितमित्यध्यवसायः, तथा प्रकृतेरपि।

एवमेव शाङ्करवेदान्तस्य जीवन्मुक्तेऽपि अविद्या संस्कारः प्रारब्ध-भोगः स्थूलशरीरबुद्ध्यादिना सम्बन्धश्च। तादृशमेव जीवन्मुक्तशरीर-मादाय 'प्रकृतिं पश्यति पुरुषः प्रेक्षकवदवस्थितः स्वस्थः' इति कारिकायां तत्र वाचस्पतिमिश्रेण च साधूक्तम्, न तेन बहूनां पुरुषाणां निर्लेपत्वे बाधा जायते। 'प्राप्ते शरीरभेदे' (६८) इत्यादिकारिकायां विदेहमुक्तस्य एकान्तिकमात्यन्तिकञ्च कैवल्यं वर्णितम्। तदवस्थायाञ्च एकान्तिक आत्यन्तिकश्च दुःखत्रयविघातो द्रष्टव्यः।

(१२) मुक्तावस्थायामपि सांख्ये द्वैतभानं भवति, वेदान्ते तु न द्वैतभानमिति विशेषः प्रदर्शितः। तदुपरि साम्प्रतमुच्यते यन्न तादृशम्;

जीवन्मुक्ते उभयोरपि दर्शनयोर्द्वैतभानं भवति सांख्यस्य द्वैतं सदिति द्वैतभानं बाधितं न भवति। वेदान्तिनस्तु जीवन्मुक्तस्य द्वैतमिथ्यात्वदार्ढ्याद् द्वैतभाने मिथ्यात्वज्ञानं जायते एतावानेव विशेषः। द्वैतभानं तु समानमुभयोरपि। न अद्वैतवेदान्तिनो मुक्तस्य नेत्रादौ किञ्चिद् वैलक्षण्यं जायते, येन सम्मुखे समुपस्थितं द्वैतं त्रैतं वा न गृह्णीत। परमविदेहमुक्तौ तु न सांख्यस्य न वा वेदान्तिनो द्वैतदर्शनम्। वेदान्तिनोऽद्वैतस्यापि दर्शनं तदानीं नास्ति। दर्शनमात्रं तु उभयोः समानमिति शास्त्रनिष्कर्षः।

दर्शनमपि चैतन्यमात्रम्। यथा वेदान्तस्य चैतन्यं स्वप्रकाशं वृत्तिं विना विषयसम्पर्कशून्यं तथा सांख्यस्यापि। वेदान्ते अविद्या सांख्ये अविवेकः। बुद्धिः सांख्ये वेदान्ते च। विषयाकारबुद्धिवृत्तिद्वारा चैतन्यस्य विषयसम्पर्क उभयोर्दर्शनयोः। विषयाकारा अविद्यावृत्तिरपि भवति, तद्द्वाराऽपि विषयसम्पर्कः क्वचित् क्वचिद् वेदान्ते अङ्गीक्रियते। सांख्यस्य अविवेकस्य वृत्तिर्न भवतीति चैतन्यस्य विषयसम्पर्कद्वारं बुद्धिवृत्तिमात्रम्। वेदान्तिनः परममुक्तौ न अविद्या न वा बुद्धिर्विषयसम्पर्ककारिणी इति न द्वैतस्य न वा अद्वैतस्य भानं यथा, तथा सांख्यस्यापि बुद्धेरभावान्न द्वैतस्य न वा अद्वैतस्य भानम्। किमुत, न्यायदर्शनमपि विषयप्रकाशमन्तरा विषयशून्यस्य चैतन्यतां ज्ञानतां भानतां वा नाङ्गीकरोति। तथा च न्यायदर्शने यस्य चैतन्यं नाम, तादृशं चैतन्यं परममुक्तौ वेदान्ते सांख्ये च नास्तीति शास्त्रसिद्धान्तं ब्रवीमि, न कल्पितम्।

आधुनिका दार्शनिकास्तु—नैयायिकानामात्मा जडः, सांख्यवेदान्तयोश्चेतनः, तत्रापि सांख्यस्य भोक्ता, न वेदान्तस्येत्यादिशब्दमात्राभ्यासेन आलोचकाः। चैतन्यपदार्थः कस्य मते कीदृग् वर्तते? कूटस्थस्य अपरिणामिनो भोगः कीदृशः सांख्ये? स च वेदान्ते वर्तते न वा? इत्यादिकं तु दूरे धावनं परित्यज्यैव ते दर्शनानां साम्य-वैषम्ये आलोचयन्ति। सूक्ष्मविवेचनप्रसारिनव्यन्याययुगं प्रावर्तयन्त महाश्रमेण भारतीयदार्शनिकाः। किन्तु अधुना अन्याययुगे तस्यावहेलना स्वाभाविक्येव इत्यलमधिकेन।

(१३) इदानीं 'सांख्यं बौद्धिकं शास्त्रं लौकिकजगतः परान् अर्थान् विवेचयति' इति मतमादीयते, तदा 'बौद्धिकमि'त्यस्य स्फुटोऽर्थो नावभासते। योगाचारदर्शनस्येदं सम्यग्-विशेषणं भवितुमर्हति, यत्र समेऽर्था बुद्धौ वर्तन्ते, न बाह्यं किमपि वस्तु सदिति विद्यते। अत्रापि च प्रत्ययसर्गः पृथगुक्तः, परमन्योऽपि सर्गो वर्णितः। यथाऽन्येषु दर्शनेषु भूतानां सर्ग-प्रतिसर्गौ वर्ण्यते,

तथाऽत्रापि 'स्थित्युत्पत्तिप्रलयाश्चिन्त्यन्ते यत्र भूतानाम्' इति कारिकया, भूतानामुत्पत्त्यादिप्रक्रिया यथा सत्त्वपुरुषान्यताख्यातौ परम्परयोपयोगिनी तथाऽन्येषु दर्शनेषु। स्थूलजगति हि जीवानां व्यवहारवशात् प्रयोजनवशाच्च व्युत्पत्तिः प्रचलति, तद्द्वारैव सूक्ष्मे जगति अवतारयन्ति कारुणिका दार्शनिकाः। अन्यथा झटिति सूक्ष्माणि वस्तूनि न साक्षाद् बुद्धौ अवरोहेयुः। कार्यकारणभावे तन्मूलकानुमाने च दृढे सत्येव अनुमानेन अवतरति मानवबुद्धिः सूक्ष्मवस्तुनि। तथा च लौकिकजगतो व्युत्पादनं समेषां दर्शनानां समीहितमावश्यकञ्च।

एतावान् विशेषो यत् न्यायदर्शनं बौद्धानां परस्परखण्डन-मण्डनपरम्परया पूर्वपक्षं लभमानं साहित्यवृद्धौ साहाय्यमवाप्य अवर्धत। शाङ्करवेदान्तस्तु सम्प्रदायप्रबलतया स्वस्मिन् बहूनामवश्यसेवनीयतया समैधत। परं सांख्यस्य न तादृशं साहाय्यमिति अधुनाऽपि संक्षिप्ततरम्। अल्पे ग्रन्थाः, तत्रापि प्राचीनरीत्या स्थूलविवेचनं नव्यन्यायाञ्जनं नालभत। वेदान्तेन तु चिरात् नव्यन्यायसरणिराश्रीयत। तथापि अन्यदर्शनमिव सांख्यं परिपूर्णं दर्शनम्। समे दार्शनिका विषयाः सूक्ष्मसूत्ररूपेणात्र सूच्यन्ते। तद्बलेन अस्य पूर्णं व्याख्यानं संभवति। एवन्तु तत्तद्दर्शनानां समेऽपेक्षिता विषया यावदपेक्षितव्याख्यायुता ग्रन्थेषु उपलभ्येरन् इति नास्ति। सांख्ये तु तदपेक्षयाऽपि संक्षेपः। दर्शनन्तु न ग्रन्थेषु समाप्तिमेति। जिज्ञासुहृदये यदा यदा आशङ्का तदा तदा तत्तदर्शनानुकूलं समाधानञ्चोदेष्यति तावत्पर्यन्तं दर्शनमेधिष्यते, न तस्य सीमा वर्तते।

(१४) साम्प्रतं न्यायदर्शनं स्थूलजगता सम्बन्धं करोतीत्यत्र किञ्चिदुच्यते। स्थूलजगतः सूक्ष्मे जगति क्रमशः शनैरवतारणमिति तु समेषां दर्शनानां समीहितमित्यधुनैव अलिखम्। अन्यदपि कारणं प्रवादेऽस्मिन् समपद्यत। यथा समेषां दर्शनानामपेक्षितो योगो योगदर्शने व्युत्पाद्यते, न तथा अन्यस्मिन् दर्शने। तथैव सर्वदर्शनापेक्षितं प्रमाणविवेचनं यथा न्यायशास्त्रे विस्तरेणोपलभ्यते, न तथा अन्यस्मिन् दर्शने। एवञ्च प्रमाणविवेचनबाहुल्येन कठिनमिव जातं न्यायदर्शनम्। तत्र च आध्यात्मिका विचाराः प्रमाणविचारैराच्छादिता इव भान्ति। अत एव सत्यमभिहितम्—'काणादं पाणिनीयञ्च सर्वशास्त्रोपकारकम्' इत्यादि। न च साम्प्रदायिकी काचिद् रूढिरवश्यं न्यायशास्त्राध्ययनस्य। तथा च न्यायं बहवो नाधीयते। विरोधिदर्शनानि तु न्यायपदार्थान् न तादृशो वदन्ति, यथा आत्मा अचेतनः विकारी अनानन्दः इत्यादि, तथैव न्यायात्मानमवधारयन्ति। परं न्याय-

ग्रन्थान् अधीयतां मन्यन्ताञ्चेत् नैवं प्रवादाः स्थास्यन्ति। भूयांसो हि आध्यात्मिका विषयास्तत्र। सर्वे अपेक्षिता विषयास्तत्र दर्शिताः; आत्मतत्त्वविवेके एव उदयनाचार्येण सप्त दार्शनिकभूमयः प्रदर्शिताः, तत्र श्रुतय उदाहृताः। तया रीत्या च अन्तिमभूमिर्न्यायदर्शनस्यावस्थापिता। तथा च प्रवादमात्रमेतन्न वास्तविकमित्यलं विस्तरेणेति।

यद्यपि लेखकस्य सांख्यपुरुषो विज्ञानभिक्षुकस्य विज्ञानामृतभाष्येण परिपोष्यते, सांख्यमतप्रतिपादकतयाऽपि चोखम्भामुद्रिते 'सांख्य-संग्रहे' संगृहीतो भावागणेशलेखः एनं प्रतिपादयति; तथापि सांख्यकारिका प्राचीनतया बहुभिः समादृताः प्रामाणिकी च। तत्र एतादृशस्य पुरुषस्य स्पर्शो नास्ति। इदञ्च सांख्यमतं प्राचीनम्, अन्येषां नूतनानि पुस्तकानि तु वेदान्ति-प्रभावित-मतान्तरपरकाणीति मन्ये।

काशीस्थ सूर्योदय पत्र के ४० वें वर्ष के जुलाई १९६४ ई० प्रकाशित सप्तम अङ्क में संस्कृत में प्रकाशित।

सांख्यसप्तति या सांख्यकारिका

मङ्गलाचरण

जिस स्वतःप्रकाश चैतन्य के कारण प्रकृति नटी संसार की सृष्टि करके प्रधान पदवी पाती है; समान स्वरूप धारण कर पुरुष चैतन्य से मिल जाती है, भोग में रस वाली होती है, फिर लज्जा करती है और छोड़ देती है, पहले प्रौढा पीछे मुग्धा होकर अपने सत्त्वगुण प्रदीप से मोहतम को हटाती है, रङ्गमञ्च प्रदीप के ऐसा उस भास्वर शुद्ध असङ्ग अपरिणामी स्वप्रकाश चैतन्य पर आश्रित होते हैं।

गतवर्ष महामहोपाध्याय पं. श्रीविद्याधर गौड़ की स्मृति में प्रकाशित 'महामहोपाध्याय स्मारक' ग्रन्थ के तृतीय खण्ड ८५ से ९२ पृष्ठ तक मुद्रित माननीय महामहो-

पाध्याय डा० श्री उमेशमिश्र महोदय का गवेषणा से महान् विचारणीय 'सांख्यसप्तति की एक अनुपलब्धकारिका' एक हिन्दी लेख है, और उसके अन्त में लेखक महानुभाव दया से तथा अनेक विचारों के प्रेम से 'सम्प्रति इस छोटे से निबन्ध द्वारा मैं इस समस्या को अन्य सुयोग्य विद्वानों के पर्यालोचन के लिये छोड़ देता हूँ', ऐसा लिखते हैं, उसके द्वारा पर्यालोचन का अवसर देते हैं, अयोग्य भी उनका कृपापात्र मैं उस विद्वान् के सत्कार के लिये कुछ उपहार करता हूँ, और नीचे लिखें १४ प्रखण्डों में संक्षेप से अपना मत व्यक्त करता हूँ।

(१) एक अनुपलब्ध कारिका।

(२) व्यक्त-अव्यक्त और ज्ञ का क्रमशः प्रत्यक्ष, अनुमान और आगम का प्रमेय होना।

(३) चार्वाकमत में प्रत्यक्ष ही प्रमाण है।

(४) अनुमान से ही अव्यक्त और पुरुषों की सिद्धि होने पर पुरुष से भिन्न ज्ञ पदार्थ की सिद्धि के विना आप्तवचन प्रमाण व्यर्थ होगा।

(५) गौड़पादाचार्य के भाष्य में ज्ञ पदार्थ एक है ऐसा कहा गया है, अतः पुरुष से भिन्न ज्ञ पदार्थ है।

(६) बहुत पुरुष निर्लिप्त नहीं हैं, तीनों गुणों से रहित नहीं हैं, तथा अलिङ्ग नहीं हैं।

(७) सांख्य में दो पुरुष हैं।

(८) पचीस तत्त्वों से बाहर न होने वाले देवता तथा स्वर्ग आदि लोकों की अनुमान से ही सिद्धि है।

(९) पुरुष भिन्न ज्ञ पदार्थ की सिद्धि के विना सांख्यशास्त्र परिपूर्ण नहीं है।

(१०) शाङ्करवेदान्त में केवल आप्त वचन से ही चैतन्य सिद्ध होता है।

(११) मुक्तों का भी प्रकृति के साथ सम्बन्ध अवश्य है।

(१२) सांख्यमत में मुक्त अवस्था में भी द्वैत का भान होता है, वैसा शाङ्कर वेदान्त में नहीं होता।

(१३) सांख्य बौद्धिक शास्त्र है, लौकिक जगत् से पर अर्थों का विवेचन करता है।

(१४) न्यायशास्त्र स्थूल जगत् से सम्बन्ध करता है।

इनमें कुछ विषय उस लेख में स्वयंसिद्ध किये गये हैं, और दूसरे किसी की सिद्धि के लिये लिये गये हैं। पाठकों को उस लेख के पढ़ने से ही पूरा समझना चाहिये। सांख्यकारिका में ७२ बहत्तर कारिकायें मिलती हैं, और तत्त्व कौमुदी में उनके व्याख्यान हैं, ठीक ६८ अड़सठ कारिकाओं में सांख्य तत्त्व समाप्त हो जाते हैं, ६९ उनहत्तरवीं कारिका में परम ऋषि का उपदेश होने से शास्त्र का अभिनन्दन है, इसी प्रकार प्रकृति और पुरुष का विवेकमात्र प्रयोजन होने से स्थूल जगत् भूतों का चिन्तन क्यों है ? इस प्रश्न का समाधान है, वैसा कौमुदी में व्याख्यान भी है, इस प्रकार यह कारिका भी शास्त्र का अङ्ग होती है, ७० सत्तरवीं कारिका में षष्ठि तन्त्रात्मक शास्त्र में कपिल परम ऋषि का सम्प्रदाय वर्णन से उनका सम्बन्ध कहा जाता है, उस रीति से वह शास्त्र के प्रामाण्य का प्रतिपादक होने से शास्त्र का अङ्ग है। ईश्वर कृष्ण की रचना में कोई विरोध नहीं होता, ईश्वर कृष्ण की रचना होने से ग्रन्थ के अन्तर्गत है, ७१ एकहत्तरवीं कारिका में ईश्वर कृष्ण अपना कार्य दिखाते हैं, जैसे दूसरे बहुत ग्रन्थों में ग्रन्थकार का ऐसा लेख मिलता है, वहां किसी दूसरे ने इसको जोड़ा है, ग्रन्थकार का यह नहीं है, ऐसा संशय नहीं किया जाता, वैसे यह ईश्वर कृष्ण की नहीं हैं, दूसरे किसी से जोड़ी गई है, ऐसा संशय या निश्चय बुद्धिमानों से उपेक्षित होना चाहिये, दूसरे ने किसी समय नहीं पाया, उससे ईश्वर कृष्ण की यह रचना नहीं है उसका कथन हुआ, उसके अनुसार दूसरों का भी वैसा कथन उपेक्षणीय है, ७२ बहत्तरवीं कारिका में अपने संक्षेप के प्रकार को दिखाते हैं, थोड़े अध्ययन से ही बहुत बड़े सांख्य-तत्त्वों का ज्ञान हो जाता है, ऐसे ग्रन्थ की उपादेयता बताई गई है, इन ७० कारिकाओं में षष्ठि तन्त्र के सम्पूर्ण पदार्थ हैं; ऐसा ग्रन्थ का कथन ठीक ही है, क्योंकि सभी तत्त्व तथा सम्प्रदाय का वर्णन ७० कारिकाओं में समाप्त है।

जो लोग एक कारिका को विलुप्त मानते हैं उन लोगों के मत में भी ६९ उनहत्तर कारिकाओं में ही तत्त्वों का वर्णन पूरा हो जाता है ७० कारिकाओं में नहीं। वे भी ७० वीं कारिका में परम ऋषि सम्प्रदाय का ही वर्णन पूरा करेंगे। सम्प्रदाय का वर्णन करने वाली एक कारिका ग्रन्थ के अन्दर है वैसी ही दूसरी बाहर है यह अर्ध-जरतीय अच्छा नहीं मालूम होता। षष्टि तन्त्र तक सम्प्रदाय का वर्णन ईश्वर कृष्ण को

अभिप्रेत हैं, वहां तक शास्त्र का निरूपण मानते हैं, उतने तक का सप्तति ७० शब्द से ग्रन्थकार का व्यवहार विरुद्ध नहीं है, अन्त की दो कारिकायें ग्रन्थ के अङ्ग हैं शास्त्र का अङ्ग नहीं हैं, उसी तरह शास्त्र का अङ्ग समझ कर ग्रन्थकार पहले सप्तति शब्द से व्यवहार किये, उसको देखने से दूसरे भी सांख्यसप्तति या सुवर्णसप्तति ऐसा व्यवहार किये हैं, यही कल्पना का मार्ग निष्कण्टक है, अन्त की दो या तीन कारिकायें दूसरे से जोड़ी गई हैं इस कल्पना में निष्प्रमाणता कण्टक है, नहीं तो षष्टि तन्त्र तथा सांख्यशास्त्र का संक्षेप है ईश्वर कृष्ण की रचना है, इसको किसने देखा ? जिससे वैसा मानते हैं।

इस प्रकार सम्पूर्ण ग्रन्थ को नहीं पाते हुए सामग्रीहीन किसी प्राचीनों ने जो कल्पना किये हो वह इस समय सम्पूर्ण ग्रन्थ मिलने पर सामग्री सम्पन्न होने पर विरुद्ध है, त्याज्य ही है, उसके अनुरोध से असत्कल्पना परम्परा का प्रसार तो नहीं होना चाहिये इससे दार्शनिक सार्वभौम षड्दर्शन टीकाकार श्रीवाचस्पति मिश्र से जितनी कारिका पाई गई व्याख्या सनाथ हुई, उतनी सन्दर्भों से सुन्दर अपेक्षित पदार्थों से परिपूर्ण सम्पूर्ण ईश्वर कृष्ण की रचना है, गौड़पादाचार्य ने तीन कारिकाओं को नहीं पाया, अथवा उसके व्याख्यान की आवश्यकता नहीं समझा, इत्यादि अपनी पसन्दगी के अनुसार कल्पना करें, दूसरों का कारिकाओं का न पाना वाचस्पति के पाने में बाधक नहीं हो सकता।

कुछ लोग तो अपनी पसन्दगी के अनुसार शास्त्र के पदार्थ की कल्पना करते हैं, प्रतिष्ठित इन कारिकाओं में उस पदार्थ को न मिलने से ये कारिकायें खण्डित हैं ऐसा आरोप कर डालते हैं। उसके अनुरोध से शास्त्र का परिवर्तन नहीं करना चाहिये।

श्रीमान् न, एया स्वामी शास्त्रीतो कारिकाओं की ७० संख्या की रक्षा में आविष्ट हुए उपयोगी 'रूपैः सप्तभिरेव' इत्यादि ६३ तीरसठवीं कारिका का ही बहिष्कार करते हैं, ऐसा इस लेख से मालूम पड़ता है।

इस प्रकार एक कारिका अनुपलब्ध है, यह पहला अंश विचारा गया है, (२) अब 'व्यक्त १ अव्यक्त २ और ज्ञ ३ का क्रमशः प्रत्यक्ष १ अनुमान २ और आगम ३ प्रमाणों से सिद्धि होती है' ऐसे दूसरे अंश की आलोचना करें, तीन दुःखों का विनाश व्यक्त, अव्यक्त और ज्ञ के ज्ञान से बताया गया है, व्यक्त स्थूल शरीर इन्द्रिय आदि से तथा अव्यक्त मूलकारण से पुरुष का विवेक इष्ट है, और आगे दृष्ट १ अनुमान २ और

आप्तवचन ३ तीन प्रमाणों का विवेचन है। प्रमाण और प्रमेय संख्या बराबर होने से आपाततः यथासंख्य का भ्रम हो गया है, किन्तु उसमें आवेश नहीं होना चाहिये, व्यक्तों के परिज्ञान में ही तीनों प्रमाणों का उपयोग है, मूलकारिका में दिखाया गया है, 'अतिदूरात्सामीप्यात्' इत्यादि सातवीं कारिका में ही ग्रन्थकार सभी व्यक्तों का प्रत्यक्ष नहीं होता ऐसा स्फुट कहे हैं, प्रत्यक्ष और अनुमान से सभी व्यक्तों की समाप्ति नहीं होती, दूसरे लोक ग्रहत्तारा आदि अधिकतर व्यक्त आगम प्रमाणाधीन सिद्ध होते हैं। प्रत्यक्ष सकल व्यक्तों का ग्रहण करता है ऐसा कोई शास्त्र नहीं हो सकता, अतिसामान्य मात्र को ग्रहण करने वाले अनुमान से सभी अव्यक्त विशेषों का ग्रहण नहीं हो सकता, अनेक विशेषों का शास्त्र से ही ग्रहण होता है, शास्त्र वचनों का संग्रह विज्ञान भिक्षु से किया गया है अतः उससे यहाँ विस्तार नहीं किया जाता, पुरुष का जड़ों से भेद प्रकाशत्व और अनेकत्व यहाँ अनुमान से सिद्ध किये गये हैं, उनके अनुसारी दूसरे अनुमानों से कुछ और विशेष किसी प्रकार समझे जा सकते हैं, किन्तु सब विशेष अनुमान से गृहीत नहीं हो सकते। उनके लिये उपनिषद् और उसके अनुसारी दूसरे वचन प्रमाण हैं। सूक्ष्मो को नहीं ग्रहण करने वाले उन आगमों से भी दर्शन सन्तुष्ट नहीं होते, आगमों का उन विषयों के तरफ उन्मुख करने के लिये आदर है, सभी विशेषों का ग्रहण करने वाला पुरुष का प्रत्यक्ष इष्ट है, उसके लिये निदिध्यासन उपाय का उपदेश करते हैं, उस रीति से वात्स्यायन के अनुसार प्रमाणों का सम्प्लव लेना चाहिये व्यवस्था नहीं।

चार्वाक मत में प्रत्यक्ष प्रमाण शक्ति को नहीं समझने वाले आलोचकों की आलोचना है, क्योंकि चार्वाक दार्शनिक मनुष्य है, प्रत्यक्ष मात्र से व्यवहार संशय निश्चय खाना और जीना नहीं हो सकता, दार्शनिकता की ख्याति को क्या कहना है, चार्वाक के पूरे ग्रन्थ को नहीं पाते हुए दार्शनिकों का जहाँ कहीं किसी का कोई लेख देखकर चार्वाक सिद्धान्त का स्थापन या दृष्टान्त करना शोभा नहीं है, चार्वाक के विरोधी चार्वाक मत का लेखक प्रत्यक्ष ही प्रमाण बताते हुए चारो भूतों के परमाणु इन्द्रियाँ मन आदि अतीन्द्रियों का वर्णन करते हैं, चार्वाक का कैसा प्रत्यक्ष होगा जो इन अतीन्द्रियों का प्रकाश हो, तत्त्व संग्रह टीकाकार चार्वाक पुरन्दर को अनुमान प्रमाण मानने वाला लिखते हैं।

हम लोगों में कोई प्राचीन नैयायिक तो चार्वाक मत में अनुमान और शब्द से संभावना ज्ञान होता है ऐसा मानते हैं, वह भी किसी प्रकार रास्ते पर हैं, जिसके प्रामाण्य का निश्चय न हो उसको संभावना ज्ञान कहते हैं, सभी संभावनायें भ्रम नहीं होती, सभी प्रवृत्तियों में ज्ञानों का प्रामाण्य निश्चय कारण भी नहीं है, किन्तु अधिक श्रम और धन से साध्य दुष्कर कर्मों में प्रवृत्ति के लियें प्रामाण्य-निश्चय की अपेक्षा होती है, हम लोगों के ऐसा कठिन तथा शास्त्रमात्र से सिद्ध परलोक के साधन आदि कर्मों में हीं चार्वाक प्रवृत्त नहीं होते, इतना ही फरक है, दूसरे प्रकार का तो जो जैसा जिस प्रमाण से हमलोगों का व्यवहार है वैसा चार्वाक का भी, प्रामाण्य का अनिश्चय प्रवृत्ति का प्रतिबन्धक नहीं है, अप्रामाण्य का संशय या निश्चय प्रवृत्ति का प्रतिबन्धक है, जबतक अप्रामाण्य का संशय या निश्चय पैदा नहीं होता तबतक चार्वाक अनुमान और शब्द से भी निर्बाध सभी जगह प्रवृत्त होते हैं, यह उनका अतिसंक्षिप्त अभिप्राय है। मुझे तो इतना फरक मालूम होता है वात्स्यायन जैसे प्रत्यक्ष और आगम से इक्षित का ईक्षण आस्तिक अनुमान का लक्षण करते हैं वैसे प्रत्यक्ष से ईक्षित का ईक्षण चार्वाक के अनुमान का लक्षण है, अप्रामाण्य के संशय तथा निश्चय को हटाने के लिये आस्तिक लोग प्रत्यक्ष और आगम की सहायता लेते हैं वहाँ चार्वाक प्रत्यक्ष की ही सहायता लेता है, परम्परा में जो बहुत दूर है, अर्थात् एक प्रत्यक्ष से बहुत दूर तक अनुमान द्वारा प्रामाणिक समझता है, प्रत्यक्षमात्र प्रामाणवाद का वही मूल है। सर्वथा पशु भी अनुमान के बिना नहीं जी सकता, सर्वथा सोचकर चलने वाले तर्क करने वाले, दार्शनिकों को क्या कहना है ?।

(४) अनुमान हीं से अव्यक्त और पुरुष को सिद्धि हो जायेगी आप्त वचन व्यर्थ होगा, इस विषय पर पहले दूसरे अंश के विचार में पूरा लिखा गया है, उसको फिर विस्तृत नहीं करता, वहाँ सभी व्यक्तों की भी आप्तवचन के बिना सिद्धि नहीं होती, इत्यादि दिखाया गया है।

(५) गौड पादाचार्य के लेख में पुरुष का एकत्व कहा गया है, इसकी भी आलोचना करें—'पुरुषबहुत्वं सिद्धम्, इस ग्रन्थ को देखते हुए उसके विरुद्ध गौडपादाचार्य का लेख उपेक्षणीय क्यों नहीं है ?। अथवा ऐसा ग्रन्थ विरुद्ध उनका लेख नहीं हो सकता, किन्तु कोई संशोधक या सम्पादक ने अपने मन से जोड़ दिया हैं ऐसी कल्पना क्यों न करें ?।

यदि कहें कि सांख्य में दो प्रकार के पुरुष हैं, पहला एक ही है, उसी के अनुसार गौडपादाचार्य का लेख है, दूसरा पुरुष कारिका के अनुसार बहुत हैं, वह भी नहीं, क्योंकि गौड़पादाचार्य सांख्यशास्त्र के द्रष्टा मुनि नहीं है, किन्तु कारिका के व्याख्याता हैं, सावधान होते हुए कारिका के विरुद्ध कैसे लिखे ?। खण्डित दूसरों से अप्रासङ्ग वाली कारिका को शायद गौडपादाचार्य देखे हों ऐसा भी कहना दुराग्रह हैं, अन्त की तीन कारिकायें जो दूसरों से प्राप्त और व्याख्यात हैं, उनको गौड़पादाचार्य के व्याख्यान मिलने से प्रक्षिप्त मानते हैं, और दूसरों से अदृष्ट तथा गौड़पादाचार्य की व्याख्या से भी अस्पृष्ट ज्ञ वाली कारिका को ग्रन्थ के अन्तर्गत मानते हैं, ज्ञ विषय वाली कारिका गौड़-पादाचार्य से व्याख्यात होगी, किन्तु उनकी वह व्याख्या मिलती नहीं है, ऐसा कहें तो वैसे ही अन्तिम तीन कारिकाओं के लिये क्यों नहीं कहते ?, तीनों कारिकाओं की व्याख्या गौड़पादाचार्यकृत थी वह मिलती नहीं ऐसा कहिये। कारिकाओं को प्रक्षिप्त क्यों कहते हैं ?। पुरुष का एकत्व वाला जो लेख है उसको प्रक्षिप्त कहना क्यों नहीं ठीक है ?।

उसी कारिका के व्याख्यान में वाचस्पति पुरुष को अनेक बताते हैं, और गौड-पादाचार्य पुरुष को एक कहते हैं, दोनों की व्याख्याओं को आलोचना करें कौन अच्छी है ? 'तद्विपरीतस्तथा च पुमान्' इस ग्रन्थ की व्याख्या करनी है, वहां के तत्पद से कौन किसका परामर्श करता है ?, गौड़ पादाचार्य तत्पद से व्यक्त का परामर्श करके उससे विपरीत पुरुष का एकत्व कहते हैं, किन्तु तथा च के तत्पद से व्यक्त ही का परामर्श करके पुरुष का अनेकत्व क्यों नहीं कहे ? यदि प्रथमतत्पद से अव्यक्त का परामर्श करें तो उससे विपरीत पुरुष का अनेकत्व ही आ जाय। पहले तत्पद से ११ ग्यारहवी कारिका का व्यक्त, तथा दूसरे तत्पद से १० दशवी कारिका का अव्यक्त आचार्य लेते हैं वह तो क्लेश है, पास में पढ़े हुए व्यक्त और व्यक्त का दोनों जगह तत्पद से परामर्श होगा, उस प्रकार व्यक्त और अव्यक्त से विपरीत और व्यक्त तथा अव्यक्त के सदृश पुरुष है, ऐसा शब्द स्वारस्य है, आपाततः विरोध मालूम पड़ेगा, धर्मभेद से व्यवस्था की जायेगी, पुरुष का बहुत्व त्रैगुण्य विपर्यय आदि दूसरी कारिका में स्फुट कहे गये हैं, उसी के अनुरोध से व्यवस्था करनी चाहिये। और क्या—इस समय अप्राप्त एक पुरुष वाली कारिका को यदि गौडपादाचार्य देखे रहते तो किस पुरुष का एकत्व है ? ऐसा स्फुट लिखते, क्योंकि वे दो पुरुष को पाये थे, तथा पुरुष शब्द से ही पुरुष बहुत्व पा रहे थे।

और दूसरा—अव्यक्त और पुरुष की बहुत कारिकाओं में चर्चा है, अप्राप्त कारिका में प्रतिपादित ज्ञ पदार्थ दूसरी कारिकाओं से सम्बन्ध नहीं करता यह विचित्र मालूम पड़ता है, इस प्रकार वह ऐसा निर्लिप्त है जिससे उसके स्वीकार में प्रयोजन क्या ? नहीं मानने पर कठिनाईयां क्या क्या आती हैं ? एक मानने में युक्तियां क्या क्या हैं ? इत्यादि कुछ भी वर्णन करना कारिकाकार को आवश्यक नहीं हुआ, अथवा अप्राप्त कारिका ही विलक्षण है जो इन सभी वर्णनों को अपनी छोटी सी उदर दरी में अदृश्य कर ली, इस प्रकार ऐसी कारिका विचार पर ठीक नहीं बैठती है ।

अनेकों में भी प्रत्येक में एकत्व रहता है, शायद वही अभिप्राय उनका हो, व्यक्तों का अनेकत्व भी प्रत्येक घट में अव्याप्त है, सत्त्व, रज तम गुणों के भेद से अव्यक्त में भी अनेकत्व अति व्याप्त है, तब अनेकत्व का भी परिष्कार करना चाहिये, ऐसे स्थलों पर मुक्तावली आदि में जैसा वर्णन है वैसा वर्णन किया जा सकता है, उस प्रकार अनेक उपादानों का उपादेय ऐसा वर्णन किया जा सकता है, जैसे प्राचीनों की उक्ति से भाषा परिच्छेद वैशेषिक सूत्र प्रशस्त पाद भाष्य आदि में अनेक द्रव्यवत्त्व आदि आते हैं, हेतुमत् पद में कारण मात्र का ग्रहण है, इसमें उपादान मात्र का सम्बन्ध है इसलिये पुनरुक्ति नहीं है, उसका उपादेयत्व मात्र में पर्यवसान है, व्यक्त उपादेय हैं, उससे विपरीत अव्यक्त और पुरुष अनुपादेय हैं,

वहीं अष्टम अङ्क १९६० ई० अगस्त में प्रकाशित

(६) बहुत पुरुष निर्लिप्त नहीं हैं, तीनों गुणों से अतीत नहीं हैं, तथा अलिङ्ग नहीं हैं, अब इसका विवेचन करना चाहिये, उस लेख में ६० पृ० पर है कि ज्ञ नाम वाला एक पुरुष चैतन्य रूप है, निर्लिप्त तथा सदा मुक्त है, जीवात्मा पुरुष बहुत हैं जन्म वाले हैं, तथा दूसरे संसार में जाने वाले हैं इत्यादि। इस पर यह सोचें—बहुत जीवात्मा पुरुष निर्लिप्त हैं या नहीं ? यदि निर्लिप्त हैं तो नित्यमुक्त हैं ज्ञ पुरुष से उनमें क्या फरक है ? किसकी मुक्ति के लिये सांख्य शास्त्र है ?, 'तस्मान्न बध्यतेऽद्धा' इत्यादि कारिका से 'कोई बद्ध नहीं, कोई मुक्त नहीं, कोई संसारी नहीं, नाना आश्रय वाली प्रकृति बद्ध मुक्त और संसारी है ?, ऐसा कहा गया है, पुरुषों का संसार में सञ्चरण इस कारिका से विरुद्ध क्यों नहीं है ? ज्ञ नाम वाले पुरुष का ही यह स्वरूप वर्णन है, ऐसा कहना ठीक नहीं है, कश्चित् पद का स्वारस्य नहीं बैठेगा, संसरण आदि प्रकृति

का यहां स्पष्ट कहा गया है, इस प्रकार पुरुषों को संसारी कहना कारिका से विरुद्ध है, जो पुरुष बहुत बताये गये हैं उन्ही का बन्ध आदि राहित्य भी कहा गया है, पुरुषों में अविवेक के कारण संसार का व्यवहार है।

और सोचें—लेप क्या है? जो ज्ञ पुरुष में नहीं है और पुरुषों में है? उपर सूचित कारिका से तो परिणामी में ही बन्ध आदि कहा गया है, क्योंकि नानाश्रयत्व हेतु परिणामी में ही संभव है, इस प्रकार जो पुरुषों को सलेप कहता है वह उसके परिणामित्व में पर्यवसान करता है, उस रीति से उनका कारिका विरोध स्पष्ट है, व्यक्त और अव्यक्त को छोड़कर कहीं भी कारिका में पुरुषों का परिणामित्व नहीं कहा गया है।

और दूसरा—ज्ञ नाम वाला पुरुष सदा मुक्त कैसा कहां रहता है? कि विभु प्रधान से संयुक्त नहीं होता, संयुक्त होने पर प्रकृतिगत संसार उसमें क्यों नहीं जाता? विवेकवश नहीं कह सकते वृत्ति रूप विवेक मुक्त में नहीं हो सकता क्योंकि उसमें बुद्धि नहीं है पहले जब बुद्धि थी उस समय का जो विवेक हुआ था उसी के प्रभाव से मुक्त होने पर भी प्रकृति का संसार पुरुष में नहीं जाता, ऐसा भी कथन संभव नहीं है, क्योंकि सदा मुक्त कहते हैं उसमें बुद्धि का सम्बन्ध कैसे हो? यदि चेतन मैं करती हूँ ऐसी बुद्धि की अविवेक वृत्ति का अभाव ही विवेक पसन्द आता हो तो दूसरे पुरुष भी मुक्त दशा में वैसी अविवेक वृत्ति के न रहने से असंसारी कैसे नहीं है? कैसे निर्लिप्त नहीं है?

और भी—कोई पुरुष नित्यमुक्त है और कोई नित्यसंसारी है तो शास्त्र ही व्यर्थ है, किसको विवेक ज्ञान होगा उसका फल क्या होगा?। मुक्ति न होने पर किस का आत्यन्तिक और ऐकान्तिक दुःखत्रय का विघात होगा?। इस प्रकार ऐसा पुरुष मानने पर कारिकायें विरुद्ध होती हैं, शास्त्र भी असमञ्जस हो जाता है।

(७) सांख्य में दो प्रकार के पुरुष हैं, इस विषय में भी पहले कहे गये असमञ्जस आदि दोष तो पड़ते ही हैं, पुराण आदि में सांख्य और योग को एक करके अधिकतर वर्णन आता है, योग का एक पुरुष लेकर सांख्य नाम से भी दो पुरुषों का वर्णन आता है, संघात परार्थत्वाद् इत्यादि कारिका से जड़ से भिन्न जड़ का प्रकाशक पुरुषों की सिद्धि हो जाने पर उन्ही से जड़ों का प्रकाशक हो जायेगा एक नित्य मुक्त पुरुष का स्वीकार व्यर्थ हो जायेगा।

(८) २५ पचीस तत्त्वों में आये हुए देव आदि की अनुमान से ही सिद्धि हो जायेगी ज्ञ पुरुष के बिना आप्तवचन प्रमाण व्यर्थ हो जायेगा, यह कथन ठीक नही है ? उन व्यक्तों की अनुमान से सिद्धि करना व्यक्त प्रत्यक्ष साध्य है इस अपनी पहली प्रतिज्ञा का विरोध करना है, किसी प्रकार पुण्य फल रूप से अथवा परलोक रूप से अनुमान से सिद्धि होने पर भी जिन विशेष रूपों से देव आदि का शास्त्रों में वर्णन है उन रूपों से विशेषों का अत्यन्त सामान्य ग्राही अनुमान से ज्ञान नहीं हो सकता, और अधिक तो प्रमाण और प्रमेयों के यथासंख्य प्रस्ताव पर कहा ही गया है ।

(९) अतिरिक्त ज्ञ पुरुष की सिद्धि के बिना शास्त्र परिपूर्ण नहीं है, ऐसा अभिप्राय भी उपेक्षणीय ही है, इसके लिये कारिकाओं का विरोध-युक्तिविरोध-शास्त्र का सामञ्जस्य न होने से शास्त्रविरोध आदि पहले कहे गये हैं, उन्हीं से इसका खण्डन समझ लेना चाहिये ।

(१०) शाङ्कर वेदान्त में केवल आप्तवचन से चैतन्य की सिद्धि होती है, यह शारीरकभाष्य के श्री शङ्कराचार्य भगवान् के बचन से विरुद्ध है; जैसे कि ईश्वर को कारण मानने वाले नैयायिक आदि संसारी से भिन्न ईश्वर की सिद्धि में इसी अनुमान को साधन मानते हैं, यहाँ भी जन्मादि सूत्र में वही अनुमान रखा गया है ऐसा नहीं समझना चाहिये, क्योंकि वेदान्त वाक्यरूप फूलों को गुंथने के लिये वेदान्त सूत्र हैं, इत्यादि से सूत्रों का भिन्न उद्देय बताकर वेदान्तों के अर्थो को दृढ करने के लिये वेदान्त वाक्यों का विरोध नहीं करनेवाले अनुमान प्रमाण भी होते हुए रोके नहीं जाते हैं । इत्यादि कहा गया है । अन्त में युक्ति कहकर और अनुभव आदि भी यथासम्भव प्रमाण हैं ऐसा लिखा गया है, धार्मिक ही वस्तु शास्त्रमात्र गम्य कही गई हैं, यह भी कहा गया है, द्वितीय विषय के विचार पर सामान्य ग्राही अनुमान से वैसा नहीं सिद्ध होता है ऐसा पहले ही लिखा गया है, अब विस्तार नहीं करता ।

(११) इसके बाद मुक्तों को भी प्राकृतिक सम्बन्ध है, इसको देखना है, इसके भी बहुत अंश पहले छठे विचार में आ गये हैं, तौ भी कुछ सोचा जा रहा है । प्रकृति के साथ सम्बन्ध की आपत्ति जीवन्मुक्तों के लिये अथवा विदेह मुक्तों के लिये दी जाती है ?, यदि विदेह मुक्तों के लिये कहते हैं तो सदामुक्तज्ञ पुरुष का विभु प्रकृति के साथ सम्बन्ध क्यों नहीं देखते ?, यदि संसार का उपयोगी सम्बन्ध मुक्तों का नहीं है

ऐसा कहें तो कौन कैसा सम्बन्ध संसार का उपयोगी है और कौन संसार का विरोधी है यह बताना चाहिये, संसार का उपयोगी सम्बन्ध मुक्तत्व विरोधी क्यों नहीं है ?, विभुप्रकृति और पुरुष का देश और काल का विभाग तथा वियोग बताया नहीं जा सकता, तब संसार का उपयोगी सम्बन्ध रहने पर बन्ध और संसार का अनुपयोगी सम्बन्ध रहने पर मोक्ष यही आता है, उस प्रकार मोक्ष और संसार का उपयोगी सम्बन्ध ये विरुद्ध हैं। आपाद्यआपादक भाव भी नहीं बनता, यदि जीवन्मुक्तों के प्राकृतिक सम्बन्ध की आपत्ति देते हैं तो बहुत छोटी आपत्ति कहते हैं, व्यक्तबुद्धि आदि से स्थूल शरीर से सम्बन्ध क्यों नहीं देखते ?, संसारवशाच्चक्रभ्रमिवद्धृतशरीरः (वासना के कारण चक्के के घूमने के ऐसा शरीर को धारण किये हुए) इस कारिका के स्फुट कथन पर सावधान क्यों नहीं होते ?, उदासीन सम्बन्ध भी नहीं किन्तु प्रारब्ध कर्मों का भोग देने वाला है, जैसे कि दूसरे दर्शनों में प्रसिद्ध है, बद्धों को पूरा अविवेक रहता है, जीवन्मुक्तों की विवेक ख्याति से अविवेक नष्ट हो जाने पर भी अविवेक का संस्कार रहता है, यह कारिका ही बद्धमुक्तों में भेद स्पष्ट करती है, और दूसरी जगह बद्धों के तीनों प्रकार के कर्म हैं, जीवन्मुक्तों का एक ही प्रारब्ध कर्म है ऐसा कहा गया समझना चाहिये।

और भी—दृष्टोमयेत्युपेक्षक इत्यादिकारिका में पुरुष प्रकृति को समझ लिया ऐसा मानकर उपेक्षा वृत्तिवाला हो जाता है, प्रकृति पुरुष मूझे समझ लिया इस विचार से अपनी चेष्टाओं को बन्द कर देती है, उनका संयोग होने पर भी सृष्टि का प्रयोजन नहीं है, मुक्तों का भी प्रकृति आदि से सम्बन्ध रहता है ऐसा सिद्धान्त बताया गया है, यहाँ कूटस्थ पुरुष में उपेक्षा वृत्ति स्वतः संभव नहीं है, सभी बुद्धि की वृत्तियाँ अविवेक के कारण व्यवहार के लिये पुरुष में आरोपित होती हैं, जैसे नर्तकी का नृत्य विराम रंगमञ्च से दूर जाना नहीं है, तथा रङ्ग ही में छीप जाना नही है, किन्तु इस रङ्गमञ्च पर मैंने अपनी कला दीखा दी ऐसा निश्चय नृत्य विराम है, वैसे ही प्रकृति का भी है; इसी प्रकार शाङ्कर वेदान्त के जीवन्मुक्तों में भी अविद्या का संस्कार प्रारब्ध भोग बुद्धि और स्थूल शरीर आदि के साथ सम्बन्ध रहता है, वैसे ही जीवन्मुक्त के शरीर को लेकर 'प्रकृतिं पश्यति पुरुषः' इत्यादि कारिका पर वाचस्पति मिश्र ने ठीक कहा है कि बहुत पुरुषों के निर्लेप होने में कोई बाधा नहीं है, 'प्राप्ते शरीरभेदे' इत्यादि

कारिका में विदेहमुक्त का ऐकान्तिक तथा आत्यन्तिक कैवल्य बताया है, और उसी अवस्था में पुरुष का ऐकान्तिक तथा आत्यन्तिक तीनों दुःखों का विघात देखना चाहिये, १२ मुक्त अवस्था में सांख्य के अनुसार द्वैत का भान होता है, जबकि वेदान्त के अनुसार द्वैत भान नहीं होता, ऐसा फरक दिखाया गया है, उस पर कहता हूँ कि ऐसा ठीक नहीं है।

जीवन्मुक्त दशा में दोनों दर्शनों में द्वैतभान होता है, सांख्य में द्वैत सत्य है इससे द्वैतभान बाधित नहीं होता, वेदान्त के अनुसार मिथ्यात्व दृष्टि की दृढता से द्वैतभान में भ्रमत्व ज्ञान हो जाता है, इतना ही विशेष है, दोनों में द्वैतभान समान है, अद्वैत वेदान्त के जीवनमुक्तों की दृष्टि में कोई वैचित्र्य नहीं होता जिससे सामने आया हुआ दो तीन दीख न पड़े, परम विदेह मुक्ति में दोनों दर्शनों के अनुसार द्वैतभान नहीं होता, वेदान्तियों के अद्वैत का भी दर्शन नहीं होता, दर्शनमात्र तो दोनों दर्शनों का समान है, ऐसा शास्त्रों का निष्कर्ष है।

दर्शन भी चैतन्यमात्र है, जैसे वेदान्त का चैतन्य स्वप्रकाश है, वृत्ति के विना विषय सम्पर्क शून्य है, वैसा सांख्य का भी है, वेदान्त में अविद्या है सांख्य में अविवेक है, बुद्धि सांख्य और वेदान्त दोनों में है, बुद्धि की विषयाकार वृत्ति द्वारा चैतन्य का विषय सम्पर्क दोनों में है; अविद्या की भी विषयाकार वृत्ति होती है, उसके द्वारा भी चैतन्य का विषय सम्पर्क कहीं-कहीं वेदान्त में माना जाता है, सांख्य में अविवेक की वृत्ति नहीं होती, चैतन्य के विषय सम्पर्क का द्वार बुद्धि मात्र है, वेदान्तियों की परम मुक्ति में विषय सम्पर्क का द्वार अविद्या या बुद्धि कोई नहीं है, इसलिये द्वैत अद्वैत का भान जैसे नहीं है, उसी प्रकार बुद्धि के न होने से सांख्य में भी द्वैत या अद्वैत का भान नहीं होता, सांख्य को क्या कहना? न्याय की परम मुक्ति में भी द्वैत या अद्वैत का भान नहीं होता चैतन्य रहता है, विपरीत प्रवाद इसलिये है कि सांख्य और वेदान्त में जिसको चैतन्य भान ज्ञान कहते हैं उसको न्याय नहीं मानता, विषय सम्पर्क के विना भी वे लोग चैतन्य ज्ञान भान मानते हैं, न्याय विषय प्रकाश कोछोड़कर निर्विषयक को ज्ञान नहीं कहता, उस रीति से न्याय दर्शन में जिसका नाम चैतन्य है वैसा चैतन्य सांख्य और वेदान्त की परम मुक्ति में नहीं है, यह शास्त्र सिद्धान्त है कल्पना नहीं।

आधुनिक दार्शनिक तो नैयायिकों की आत्मा जड़ है, सांख्य और वेदान्त की चेतन है, उसमें भी सांख्य की भोक्ता है, वेदान्त की नहीं इत्यादि शब्द मात्र के अभ्यास

से आलोचक होते हैं, चैतन्य पद का किसके मत में कैसा अर्थ ? कूटस्थ अपरिणामी पुरुष का सांख्य मत में कैसा भोग है ? जैसा भोग सांख्य के मत में है वैसा वेदान्त में है या नहीं ? इत्यादि सूक्ष्मतर विवेचनों को छोड़कर साम्य और वैषम्य का विवेचन कर डालते हैं, भारतीय दार्शनिक इसीलिये बड़े श्रम से सूक्ष्म विवेचन का प्रसार करने वाले नव्य न्याय युग को चलाये हैं, किन्तु इस अन्याय युग में इसकी अवहेलना स्वाभाविक है, बस अधिक से क्या ?

(१३) अब सांख्य बौद्धिक शास्त्र है, स्थूल जगत् के प्रधान पदार्थों का विवेचन करता है, इस मत को लेता हूँ तो बौद्धिक शब्द का स्फुट अर्थ नहीं निकलता, योगाचार के दर्शन का ठीक विशेषण होने लायक है, जिसमें सभी पदार्थ बुद्धि में है, कोई भी बाह्य वस्तु सत् नहीं है, ऐसा है, इस सांख्य में भी प्रत्यय सर्ग पृथक् कहा गया है, किन्तु दूसरी बाह्य सृष्टि का भी वर्णन है, जैसे दूसरे दर्शनों में भूतों की सृष्टि और प्रलय है वैसा सांख्य में भी है, 'स्थित्युत्पत्तिप्रलयाश्चिन्त्यन्ते यत्र भूतानाम्' इस कारिका में बताया गया है, भूतों की सृष्टि आदि प्रक्रिया सत्त्व और पुरुष की विवेक ख्याति में जैसे परम्परा उपयोगी है वैसे दूसरे दर्शनों में भी आता है, जीव स्थूल जगत् में व्यवहार से तथा प्रयोजनवश व्युत्पत्ति पाते हैं, दयालु दार्शनिक स्थूल जगत् से सूक्ष्म जगत् में उतारते हैं, नहीं तो जीवों की बुद्धि में साक्षात् सूक्ष्म वस्तुयें न उतरें, कार्य कारण भाव और कार्यकारण भाव मूलक अनुमान दृढ होने पर अनुमान से मनुष्य बुद्धि क्रमशः सूक्ष्म वस्तु में उतरती है, उसी रीति से लौकिक वस्तु का परिज्ञान सभी दर्शनों का अभीष्ट है, तथा आवश्यक है ।

इतना फरक है कि न्यायदर्शन को बौद्ध लोग पढ़ते थे, खण्डन करते थे, न्याय दर्शन को पूर्णपक्ष सुलभ हुआ, बौद्धों के खण्डन के लिये ग्रन्थ बढ़े, साहित्यवृद्धि हुई, शाङ्कर वेदान्त ने प्रबल सम्प्रदाय पाया, बहुत विद्वान् अनायास सेवक हो गये, इसलिये बढ़ गया, किन्तु सांख्य दर्शन को वैसी सहायता नहीं मिली इसलिये अभी भी बहुत संक्षिप्त है । थोड़े ग्रन्थ हैं, जिसमें भी प्राचीन रीति से स्थूल विवेचन है, नव्य न्याय का अञ्जन नहीं पाया, वेदान्त तो बहुत समय से नव्यन्याय का मार्ग पकड़ा है, तौ भी दूसरे दर्शनों के ऐसा परिपूर्ण दर्शन है । सभी दार्शनिक विषय सूक्ष्मसूत्ररूप से इसमें सूचित किये हैं, उसी के बलसे इसका पूरा व्याख्यान हो सकता है, इस प्रकार तो और दर्शनों के

भी सभी अपेक्षित पदार्थ पूरी व्याख्या के साथ ग्रन्थों में मिले हीं ऐसा नहीं है, सांख्य में तो उससे भी संक्षेप है, दर्शन तो ग्रन्थों में नहीं समाप्त होता, अध्ययनशील जिज्ञासुओं के हृदय में जब जब संदेह होगा तब तब उस दर्शन के अनुकूल समाधान होगा, तबतक दर्शन बढ़ेगा, उसकी सीमा नहीं है।

(१४) अब न्यायदर्शन स्थूल जगत् के साथ सम्बन्ध करता है इस विषय पर कुछ कहा जाता है, स्थूल जगत् से सूक्ष्म जगत् में धीरे २ क्रमशः उतरना यह सभी दर्शनों का अभीष्ट है ऐसा अभी लिखा हूँ, इस प्रवाद में दूसरा भी कारण बना, जैसे सभी दर्शनों का अपेक्षित योग योगदर्शन में विशेषरूप से वर्णित है, और दर्शनों में वैसा नहीं, वैसे ही सभी दर्शनों का अपेक्षित प्रमाण विवेचन जैसे विस्तार से न्यायदर्शन में मिलता है वैसे दूसरे दर्शन में नहीं, प्रमाणों का बहुत सूक्ष्म विवेचन से न्यायदर्शन कठिन मालूम होने लगा, उसके आध्यात्मिक विचार प्रमाण विचारों से ढके हुए मालूम पड़ते हैं, इसी से काणाद और पाणिनीय सभी शास्त्रों के उपकारी हैं इत्यादि ठीक ही कहा गया है, न्यायशास्त्र के अध्ययन की कोई साम्प्रदायिक रुढि नहीं है, इन कारणों से अधिक लोग न्याय नहीं पढ़ते, विरोधी दर्शन वैसे न्याय पदार्थों को नहीं कहते, जैसे कि न्याय की आत्मा को अचेतन-विकारी-आनन्दभिन्न इत्यादि बोलते हैं वैसे ही दूसरे लोग समझते हैं, यदि न्याय ग्रन्थों को पढ़े, मनन करें तो ये प्रवाद नहीं ठहरेंगे। उसमें आध्यात्मिक विषय बहुत हैं, सभी अपेक्षित विषयों की वहाँ सूचना है, आत्मतत्त्व विवेक में उदयनाचार्य दर्शनों की क्रमिक सात भूमि दिखाये हैं, उसमें श्रुतियों को दिखाये हैं, उस प्रकार अन्तिम भूमि न्यायदर्शन की स्थिर की गई है, उस प्रकार यह सब केवल प्रवाद है वास्तविक नहीं, विस्तार व्यर्थ है।

यद्यपि लेखक के सांख्य पुरुष को विज्ञान भिक्षुक के विज्ञानामृतभाष्य से कुछ पोषण मिलता है, सांख्यमत का प्रतिपादक सांख्यसंग्रह चौखम्भा से प्रकाशित है उसमें लिया हुआ भावागणेश का लेख इसको कहता है, तो भी सांख्यकारिका बहुत प्राचीन है, प्रामाणिक और बहुतों से आदर पाई है, उसमें ऐसे पुरुष का स्पर्श नहीं है, यह प्राचीन सांख्यमत है, दूसरों की नई पुस्तकें तो वेदान्त के प्रभाव में पड़ी दूसरे मतों को दिखाती हैं ऐसा समझता हूँ।

जयपुर भारती संस्कृतमासिकस्य फरवरी १९७० विंशवर्षीय-चतुर्थाङ्के प्रकाशितः—

सत्त्वलक्षणविचारः

जयति सहजमोहाज्ञानरात्रिप्रभातम्
विषयनिकरशोषोत्सारणे शान्तिवातम् ।
अलसजडनिकायेऽमेयतीव्राग्निभातम्
हृदयसरसि किञ्चित् तत्पदं पङ्कजातं ॥

दार्शनिकपरिभाषामुपेक्ष्य अपेक्ष्य च वस्तुसिद्धान्तं सत्त्वलक्षणविचारं प्रस्तौमि, नैयायिकानां नये कालसम्बन्धित्वं सत्त्वमिति लक्षणं प्रतिभाति, सम्बन्धो विशेषणता विशेष्यता सम्बन्धान्तरं पदार्थान्तरं वा भवतु, काल उपाधिरूपो महाकाल ईश्वरः सांख्यरीत्या प्रकृतिर्वा आस्ताम्, सर्वं वस्तु व्याप्तव्यं तुच्छमात्रं व्यावर्त्यम्, अभावोऽपि न्यायमते सन्नेव भावो यथा तथाऽभावः कारणं कार्यवन्मतः १०।१ कुसुमाञ्जलावुदयनाचार्येण अभावस्य कारणत्वकार्यत्वे उपपादिते, न हि असत् तुच्छं कारणं कार्यं वा भवितुमर्हति शशशृङ्गादितुच्छानां कार्यत्वकारणत्वाभावात् । न्यायभाष्यप्रथमसूत्रे अर्थ-तत्त्वस्य व्याख्यायां अभावस्यापि तत्त्वं वर्णितम् । न हि तत्त्वं तुच्छे संभवति, पूर्वोक्तकारिकाव्याख्यानावसरे उदयनाचार्येण अभावस्य तुच्छत्वं स्फुटतया वारितम् ।

प्राचीनन्यायग्रन्थेषु भावस्य सच्छब्देन अभावस्य च असच्छब्देन भूयसा व्यवहारो बहूनामापाततो विरोधं स्फोरयेत् । सत्ता हि परा जातिस्त्रिष्वेव साक्षात्सम्बन्धेन, तस्या एव सत्त्वनियामकत्वे सामान्यविशेषसमवाया अपि असन्तः स्युः, परम्परासम्बन्धेन सत्ताश्रयत्वस्य षट्सु व्याख्यातृभिर्वर्णनेऽपि भावत्वव्यवस्थापकत्वमेव स्यान्न सत्त्वव्यवस्थापकत्वम् । सन्नस्तीत्यादिव्यव-हारमूलं तु न सत्ता जातिः, अभावः सन्नपि भावेन जन्यते भावं जनयति वा । अत्र घटाभावोऽस्तीत्यादिव्यवहाराः समेषामभिप्रेताः । घटो नास्तीत्यादौ

नञर्थविरोधो घटस्य न अस्तित्वस्य, अभावस्य घटप्रतियोगिकतया घटविरोधित्वात्, एवं सत्त्वं नैयायिकेन स्फुटं क्वचिन्न निरूपितमिति चेद् अत एवायं विचारश्रमः, दर्शनान्तरानुसारिणस्तुच्छप्रतिद्वन्दि सत्त्वं वर्णयन्ति, न चासति कार्यत्वकारणत्वे अङ्गीकुर्वते, नैयायिकाश्च अभावेऽसति कथं कारणत्वकार्यत्वे स्वीकुर्युः ?। दृष्टिभेदादिति चेद् आस्तां तावत्। यया दृष्ट्या तुच्छमात्रव्यावृत्तं सत्त्वं दर्शनान्तरीया व्यवस्थापयन्ति तया दृष्ट्या न्यायनये कीदृक् सत्त्वमिति विचारप्रयासोऽवशिष्यत एव। अन्यथा अन्यदर्शने सद्भिन्नं तुच्छमेव किन्तु न्यायमते सद्भिन्नोऽभावो न तुच्छ इति महावैषम्यमापतेत्। अधिकरणात्मकं मन्यमाना दर्शनान्तरीया भावत्वेन अभावस्य सत्त्वं मन्वत एव।

नित्येऽपि कालसम्बन्धोऽङ्गीक्रियत एव, अत एव सनातनसदातनादिशब्दा नित्यार्थकाः, भ्रमानन्तरं नेह रजतमिति बाधबुद्धचा एतद्देशावच्छेदेन कालसम्बन्धो निषिध्यते रजतस्य न देशान्तरावच्छेदेन, तेन रजतस्य देशान्तरे सत्त्वम्। भूतले घट इत्यादिबुद्धौ भूतलावच्छेदेन कालसम्बन्धो विषयः। भूतले घटो नास्तीत्यत्र भूतलावच्छेदेन कालसम्बन्धाभावः। न च एकस्य देशभेदेन युगपत् सत्त्वासत्त्वे आपतेतामिति चेत् कपिसंयोगतदभावयोरिव अव्याप्यवृत्तित्वेनाविरोधात्। भिन्नदेशावच्छेदेन कालसम्बन्धाभावस्य सत्त्वाविरोधित्वात्। अतएव लक्षणान्तरं कुर्वाणा अपि घटो घटात्मना सन् न पटात्मनेति व्यवहरन्त्येव। समानदेशावच्छिन्नो निरवच्छिन्नो वा कालसम्बन्धाभावः सत्त्वविरोधी, इदानीं घटो न तदानीमिति अनित्यानां कालभेदेन सत्त्वासत्त्वे स्वीक्रियेत एव। यदा घटो न वर्तते तदा घटोऽसन् तदभावश्च सन्। घटस्य प्रागभावोऽस्ति ध्वंसोस्तीत्यादिव्यवहारः। एवञ्च यत्र तत्र ग्रन्थेषूपलभ्यमानौ सदसच्छब्दौ भावाभावार्थकौ न तु तत्तुच्छार्थकावित्यवधेयम्। कालसम्बन्धित्वं हि न अनुयोगित्वमात्रं कालाव्याप्तेः। किन्तु प्रतियोगित्वानुयोगित्वान्यतररूपम्, प्रतियोगितया कालस्यापि सत्त्वात्, अथवा उपाधिभूता अनेके काला अन्यकालसम्बन्धित्वमादाय सर्वेषां कालानां सत्त्वमव्याहतम्। कस्यचित् कालस्य सम्बन्धे सत्येव अन्यसम्बन्धाभावमादाय न सत्त्वविरोध्यसत्त्वव्यवहारः, कालसम्बन्धित्वस्य कालसम्बन्धित्वसामान्याभावेनैव विरोधो न तु तद्विशेषाभावेन। कालोपाधित्वञ्च कालवृत्तित्वरूपम्, तेन नित्यानामपि कालोपाधित्वे न क्षतिः, न्यायनये ग्रन्थेषु क्वचिन्नित्यानां कालोपाधित्वायोगवर्णनं कालाव्यावर्तकत्वदृष्ट्या न कालावृत्तित्वदृष्ट्या, नित्यानामवृत्तित्ववर्णनमपि कालान्यवृत्तित्वपरिहारपरम्, अथवाऽत्र

सम्बन्धित्वमात्रस्य प्रवेशाद् वृत्तित्वमास्तां न वा का हानिः ? वृत्तित्वानियामकसम्बन्धेनापि लक्षणोपपत्तेः, प्रकारविशेष्ययोरसतोरभानेऽपि असतः संसर्गस्य भानं केचन न्यायविदो वदन्ति परमस्तु असतः सम्बन्धत्वं सम्बन्धित्वन्तु नास्तीति न क्षतिः। ये तु प्रकारस्येव संसर्गस्यापि अन्यत्र सत एव ज्ञानं प्रतिजानते तेषां शङ्कैव नोदेति।

ननु परमार्थसतः शशशृङ्गाभावस्य प्रतियोगिनि असति शशशृङ्गे तुच्छे संसर्गित्वं वर्तते, तादृशाभावरूपकालस्य सम्बन्धित्वञ्चेति सत्त्वातिव्याप्तिरिति चेन्न प्रतियोगित्वस्य कालिकसम्बन्धत्वाभावात्। वस्तुतो न शशशृङ्गं प्रतियोगि, न वा तदभावः परमार्थसन्, शशशृङ्गं नास्तीति प्रतीतिर्भ्रमः, शशे शृङ्गाभावो वा तद्विषयः, शृङ्गाभावश्च सन्।

एवं सति सम्बन्धित्वमात्रं सत्त्वमस्तु कालपदं व्यर्थमिति चेदसतः संसर्गानङ्गीकारे सम्यगेव इष्टापत्तेः।

बाह्यसत्क्षणिकवादिबौद्धमतेऽपि कालसम्बन्धित्वं सत्त्वं वक्तुं शक्यते, क्षणस्य कालात्मकतया 'यत् सत् तत् क्षणिकम्' इति व्याप्तौ सत्त्वव्यापकतायाः क्षणिकत्वे स्वीकारात्। न्यायबौद्धमतयोः क्षणिकत्वमन्यादृशमित्यन्या वार्ता। यद्यपि ते अर्थक्रियाकारित्वं सत्त्वमिति वदन्ति तथापि सतः क्षणिकत्वमवश्यमङ्गीकुर्वन्ति, यत् क्षणिकं तदर्थक्रियाकारि इत्यपि ते स्वीकुर्युः, जयमानं वस्तु सभागं (सदृशम्) विसभागं वा स्यात् यदाऽर्थक्रियां करोति तदाऽस्ति अन्यदा नास्तीति रीत्या स्थिरताविरोधि क्षणिकत्वमर्थादायाति, कालसम्बन्धित्वपक्षेऽपि तथैव आयास्यति तन्मते स्थिरस्थूलकालस्याभावात्। वस्तुविशेषाभावे कालत्वेन क्षणत्वेन वा लक्षणे प्रवेशो भवतु न वैयर्थ्यादिदोषः। तेषामपि तुच्छं शशशृङ्गादि एव व्यावर्त्यम्। स्थिरञ्चालीकम्। तन्मतसिद्धे एवातिव्याप्तिः स्यात्। स्थिरं हि वासनावशात् प्रतीयमानम्। तुच्छस्य तु न वासना नापि प्रतीतिः, एतावता तन्मतेऽपि इदं सत्त्वलक्षणं संभवतीति प्रतिभाति।

सांख्यदर्शनेऽप्येवं संभवति। कालपदार्थस्तदीयतत्त्वेषु न परिगण्यते तथापि तस्यापलापो न कर्तुं शक्यते, व्याख्यातारस्तत्त्वेष्वन्तर्भावयन्ति केचनान्यथापि व्यवस्थापयन्ति। चेतनेषु अचेतनेषु नित्यानित्येषु च सर्वत्र कालसम्बन्धित्वं वर्तते। व्यावर्त्यं केवलं तुच्छं शशशृङ्गाद्येव। कालाविर्भावात् प्रागाविर्भूतेषु वस्तुषु कथं कालसम्बन्धित्वमिति न शङ्क्यं सत्कार्यवादिनः सांख्यस्य मते सर्वदा कारणात्मना कालस्य विद्यमानत्वात्।

सत्कार्यवादिनः सांख्यस्य असत्कार्यवादिनो न्यायस्य च कथमेकविधं सत्त्वमिति तु भीतिमात्रम्, तुच्छमात्रव्यावर्त्ये सत्त्वस्वरूपे तयोर्विवादाभावात्। उत्पत्तेः प्रागपि सूक्ष्मरूपेण कारणात्मना वा कार्यमासीदिति तु सत्कार्यवादः। उत्पत्तेः प्राङ् न केनापि रूपेण कार्यमासीत् किन्तु तस्य कार्यस्य कारणमिति असत्कार्यवादः। कार्यस्य सत्त्वे कालसम्बन्धित्वे वा न विवादः, उत्पत्तेः प्राक् कार्यं स्वरूपेण नास्तीति व्यवहार उभयोः समानः, उत्पत्तेः प्रागपि कार्यं कारणात्मनाऽस्तीति सांख्यस्यैव व्यवहार इति विशेषः, वस्तुतः कार्यकारणयोर्भेदो न्यायमते कार्यकारणयोस्तादात्म्यं सांख्यमते इत्येतावानेव विभेदः, तादात्म्यमपि भेदाभेदौ नाभेदमात्रम्। तत्रापि भेदाभेदयोः प्राधान्याप्राधान्यभेदेन नानाविधं व्याख्यानमिति विस्तरभिया त्यज्यते।

ननु अन्यथाख्यातिवादिनो न्यायस्य मते भ्रमे भासमानस्य अन्यत्र सत्त्वम्, सर्वथाऽसतो न भानम्, सदसत्ख्यातिवादिसांख्ये तु असतोऽपि भानमिति विशेष इति चेदस्तु भाने विशेषः, किन्तु कालसम्बन्धिनोऽसत्त्वम्, कालासम्बन्धिनो वा सत्त्वमिति तु नास्ति, ततो न सत्त्वलक्षणे विशेषः। व्याख्याविवेचनाभ्यान्तु सोऽपि न तथा, यथा शुक्तौ रजतस्य भ्रमे सत इदन्त्वस्य असतश्च रजतत्वस्य भानमिति व्याख्या, तत्रैव (तत्र) पदयोजने न न्यायाद् विशेषः, तत्र असतो रजतत्वस्य रजतसम्बन्धस्य वा भानं न्यायनयेऽपि। चेतनविषये विभेदेऽपि जडविषये सांख्यबौद्धयोर्भूयः साम्यम्। यथा सर्वं क्षणिकं सुगतस्य तथा प्रतिक्षणपरिणामिनो भावा इति सांख्यस्य, परिवर्तनस्यावश्यं भावात्। द्वितीये तृतीये वा क्षणे परिवर्तताम्, परिवर्तनं द्वयोः समम्। परिणामवादाद् गुणस्य परिवर्तनेऽपि न द्रव्यस्य परिवर्तनम्, संघातवादे तु निरन्वयविनाशात् सर्वथा परिवर्तनमिति विभेद इति चेत् तदपि तावत्स्थूलदृशैव, गुणगुणिनोरभेदवादिनि परिणामे गुणस्य परिवर्तने अपरिवर्तितं गुणि कथं सिद्ध्येत् ?। निरन्वयविनाशसान्वयविनाशभेदो भवतु नाम परं परिवर्तनमवश्यं भावि, प्रकृतेः परिणामस्वभावस्य कदाप्यप्रच्युतेः। चिरात् काशीस्थसंस्कृतरत्नाकरपत्रप्रकाशिते सान्वयवादनामके स्वीये लेखे विशेषतः किञ्चिद् विचारितमस्तीति नेह प्रतन्यते। पूर्वोत्तरवर्तिनोः कार्यकारणयोः सांख्यमते सर्वथा भेदो नास्ति, सौगतमते तु सर्वथा भेद एतावती एवास्था। तत्रापि विशेषदृष्टिदाने 'तदेव गतदिवसस्येदं पुष्पम्' इत्यादि स्थिरताप्रमामूलं द्रव्यस्वरूपं यथा सांख्यमते तथा सौगतमतेऽपि किञ्चिदस्ति, कामं तन्मते पूर्वोक्तं ज्ञानं भ्रमो भवतु, दण्डघटयोः

कार्यकारणभावेऽपि न तादृशी प्रत्यभिज्ञा, पूर्वोत्तरपुष्पक्षणयोस्तु भवति, अतस्तत्कारणं किमपि वर्तते एव। भ्रमविषयस्यासत्त्वेऽपि भ्रमः सन् तत्कारणमपि सत्। इत्यादिविवेचनपथः सान्वयवादे परिष्कृतः। न्यायबिन्दु-धर्मोत्तरव्याख्यानस्य प्रकाशानन्तरं तमस उत्पत्तेः प्रक्रिया परिशील्याग्रे विवेचनीयं विचारशीलैः।

अबाधितत्त्वं सत्त्वमित्यपि विवेचनीयमास्ते। वेदान्तिनये कालत्रया-बाधितत्वं व्यवहारकालाबाधितत्वं प्रतिभासकालाबाधितत्वमिति त्रिविधं सत्त्वं प्रसिद्ध्यति। त्रितयानुगतम् अबाधितत्वमिति सत्त्वलक्षणम्। विशेषो बहुविधः—यत् कालत्रयेऽबाधितं तत् सर्वदा सत्, यद् व्यवहारकालेऽबाधितं तद्व्यावहारिकं प्रतिभासकालाबाधितं प्रातिभासिकं सत्, एवं नित्यं सर्वदा सत्, विभु सर्वत्र सत्। अनित्ये कालिकाव्याप्यवृत्तिसत्त्वं परिच्छिन्ने दैशिका-व्याप्यवृत्तिसत्त्वम्। प्रातिभासिके रजते वेदान्ते प्रतिभासकलावच्छेदेन शुक्ति-देशावच्छेदेन च सत्त्वम्। अन्यमते शुक्तिदेशावच्छेदेन न सत्त्वम्। वेदान्ति परिभाषितं मिथ्यात्वं पारमार्थिकसत्त्वविरोधि न तु सत्त्वसामान्यविरोधि, अन्येषां मते तु तादृशं मिथ्यात्वमेव नास्ति। व्यावर्त्यञ्चास्यापि सर्वथाऽसच्छश शृङ्गादि एव तेषां प्रतिभासकालेऽपि बाधात्, कदाप्यबाधितत्वं नास्ति। वेदा-न्तिभिः सत्त्वलक्षणस्य कालघटितत्वेनोपक्रमात् कालसम्बन्धित्वसदृशमेवैषाम-पीत्यवधेयम्।

ननु माध्यमिकमते सर्वेषामसत्त्वात् कस्यापि सतोऽसत्वात् तुच्छशश-शृङ्गादिघटाद्योरविशेषप्रसङ्ग इति चेद् इत्थं व्याकरणीयम्—कालत्रया-बाधितत्वलक्षणं सत्त्वं कस्यापि वस्तुनो न मन्वते माध्यमिका एतावता सर्वमसदिति व्यामोहः। वेदान्तिनां मिथ्यात्वमिव अन्येषां सांवृतिकं सत्त्वं तेऽप्यङ्गीकुर्वते, तुच्छे वेदान्तिनां मिथ्यात्वमिव तेऽपि सांवृतिकं सत्त्वं न स्वीकुर्वते। व्यवहारदशायान्तु यथा कालस्तथा अन्यानि वस्तूनीति काल-सम्बन्धितत्वसत्त्वे तेषामपि न विरोध इति संक्षेपः।

सत्त्वासत्त्वविचारसारसरणिर्विद्यावते रोचताम्।
नोचेज्ज्ञातमतं भवेत्तुविदुषामेषा मनीषा मम॥
बुद्धिं वा परिशोधयामि चरणौ नन्दे गुरोः पावनौ।
छात्रस्वान्तसरोरुहस्य तरणी शास्त्रार्थपाथोदधेः॥



जयपुर 'भारती' संस्कृत मासिक के २० वें वर्ष ४ अङ्क फरवरी ७० ई० संस्कृत में प्रकाशित।

सत्त्वलक्षणविचार

मङ्गलपद्य

हृदय सरोवर में विकसित विलक्षण उस पद कमल का जय हो, जो अनादि मोह करने वाली अविद्या रात्रि का प्रभात है, जो विषय पुञ्ज की उत्तेजना को बुझाने में शान्त पवन है, और आलसी जड़ समूहों में बहुत तीव्र अग्नि का प्रकाश है।

दार्शनिकों की परिभाषाओं की उपेक्षा करके तथा उनके पदार्थ सिद्धान्तों का आदर करके स्वतन्त्र सत्त्व लक्षण का विचार प्रस्तुत करता हूँ।

नैयायिकों के मत में काल के साथ सम्बन्ध रखने वाले को सत् कहते हैं, काल के साथ सम्बन्ध का नाम सत्त्व है ऐसा मालूम पड़ता है, सम्बन्ध चाहे विशेषणता, विशेष्यता या दूसरा सम्बन्ध अथवा दूसरा पदार्थ हो, काल उपाधि रूप हो या महाकाल हो, ईश्वर अथवा सांख्य की प्रकृति हो; सभी वस्तुओं में सत्त्व का लक्षण ले जाना है तथा तुच्छ शश का सींग आदि मे नहीं जाना चाहिये, अभाव भी न्यायमत में सत् ही है, उदयनाचार्य न्याय कुसुमाञ्जलि १०।१ कारिका में 'भाव जैसे कार्य और कारण होता है वैसे अभाव भी कार्य और कारण माना जाता है' ऐसा सिद्ध किये हैं, असत् तुच्छ आकाश पुष्प आदि कार्य या कारण नहीं हो सकते, न्यायभाष्य प्रथम सूत्र में अर्थ तत्त्व की व्याख्या के अवसर पर अभाव को भी तत्त्व बताया गया है, तुच्छों में तत्त्व संभव नहीं है, पहले कही गई कारिका के व्याख्यान में अभाव तुच्छ नहीं हो सकता ऐसा उदयनाचार्य स्फुट किये हैं।

प्राचीन न्याय ग्रन्थों में भावों को सत् कहना तथा अभावों को असत् कहना जल्दीबाजी में विरोध को स्फुट ..र दे, पर जाति सत्ता तीन में ही साक्षात् सम्बन्ध से

रहती है, उससे ही सत् की व्यवस्था करने पर सामान्य विशेष समवाय असत् हो जायेंगे। व्याख्याता लोग परम्परा सम्बन्ध से सत्ता का आश्रय ऐसा लिखते हैं, उससे छ भावों में सत्ता का सम्बन्ध होता है उससे भावत्व की व्यवस्था होती है सत्त्व का नहीं, क्योंकि अभाव भी सत् हैं, सत् शब्द का व्यावर्त्य न्यायमत में भी शश शृङ्ग आदि तुच्छ ही हैं, इस प्रकार सत्ता जाति सत् की व्यवस्थापिका नहीं हो सकती, अभाव है ऐसा अभाव में सत्त्व की प्रतीति होती है, तथा अभाव सत् से पैदा होता है और सत् को पैदा करता है, यहाँ घटाभाव है ऐसी प्रतीतियाँ सभी को अभिप्रेत हैं, घट नहीं है इस ज्ञान में नहीं शब्द से घट का विरोध होता है सत्त्व का नहीं, क्योंकि अभाव का प्रतियोगी है इससे अभाव घट का विरोधी है, नैयायिकों ने ऐसा सत्त्व स्फुट कहीं नहीं बताया यह कोई इस विचार में दोष नहीं है, इसी से तो विचार का श्रम सार्थक है, दूसरे दार्शनिक तुच्छ का प्रतिद्वन्द्वि सत्त्व का वर्णन करते हैं तथा असत् को कार्य या कारण नहीं मानते, नैयायिक असत् अभाव में भी कार्यत्व तथा कारणत्व मानते हैं, दृष्टि भेद है इतना ही कहने से काम पूरा नहीं होता, दूसरे दार्शनिक जिस दृष्टि से तुच्छ मात्र का व्यावर्तक सत्त्व की व्यवस्था करते हैं, उस दृष्टि से न्याय में भी कैसा सत्त्व होगा ? इसके निरूपण का प्रयास आवश्यक ही है, नहीं तो दूसरे दर्शन में सत् से भिन्न तुच्छ ही है, किन्तु न्यायमत में सत् से भिन्न अभाव तुच्छ नहीं है, ऐसी बड़ी विषमता आ पड़ेगी। अभाव को अधिकरण स्वरूप मानने वाले अन्यदार्शनिक भाव रूप से अभाव को सत् मानते ही हैं।

नित्यों में भी काल सम्बन्ध मानते ही हैं। अत एव सदातन सनातन आदि शब्द नित्य के पर्याय होते हैं, भ्रम के बाद 'यहां रजत नहीं हैं' इस बाध बुद्धि से इस देश के अवच्छेद से रजत के काल सम्बन्ध का निषेध है, न कि दूसरे देश के अवच्छेद से, अतः देशान्तर में रजत सत् है, पृथ्वी पर घट है इस बुद्धि का पृथ्वी अवच्छेद से घट का काल सम्बन्ध विषय है, पृथ्वी पर घड़ा नहीं है इस ज्ञान का विषय पृथ्वी अवच्छेद से घट का काल सम्बन्धाभाव है, इस प्रकार एक ही घट का देश भेद के अवच्छेद से सत्त्व और असत्त्व की आपत्ति होगी, उससे भी कोई क्षति नहीं, कपि-संयोग और उसके अभाव के ऐसा अव्याप्य वृत्ति होने से विरोधी नहीं होगा, भिन्न भिन्न देश के अवच्छेद से होने वाला काल सम्बन्ध का अभाव सत्त्व का विरोधी नहीं होता,

इसी से दूसरे लक्षण बनाने वाले भी 'घड़ा घड़ा रूप से सत् है पट रूप से नहीं' ऐसा व्यवहार करते ही हैं, समान देश से अवच्छिन्न अथवा निरवच्छिन्न काल सम्बन्ध का अभाव ही सत्त्व का विरोधी है, इस समय घड़ा उस समय नहीं ऐसा काल भेद से अनित्य वस्तुओं का सत्त्व और असत्त्व मानते ही हैं, जब घड़ा नहीं है तब घड़ा असत् है, घड़े का अभाव सत् है, घड़े का प्रागभाव है, घड़े का नाश है इत्यादि अभाव का भी सद्व्यवहार है। इस प्रकार जहां तहां ग्रन्थों में आने वाले सत् और असत् शब्द भाव और अभाव अर्थ में हैं, उनका तुच्छ अर्थ नहीं होता ऐसा समझना चाहिये। काल सम्बन्धी शब्द से काल सम्बन्ध का अनुयोगी ही नहीं समझना चाहिये, नहीं तो काल में अव्याप्ति होगी, किन्तु प्रतियोगी या अनुयोगी हो दोनों को काल सम्बन्धी शब्द से लेना है, काल सम्बन्ध का प्रतियोगी होने से काल सत् कहा जायेगा, अथवा उपाधि रूप काल अनेक हैं, उनका परस्पर सम्बन्ध लेकर सभी कालों को सत् मानने में कोई विरोध नहीं हैं, एक काल का सम्बन्ध रहने पर दूसरे काल का सम्बन्ध न होने पर भी सत्त्व का विरोध अथवा असत्त्व का व्यवहार नहीं होता, अतः काल सम्बन्धित्व के सामान्याभाव के साथ ही काल सम्बन्धित्व का विरोध है विशेषाभाव के साथ नहीं।

काल में रहने वाले सभी काल के उपाधि हैं, नित्य भी काल के उपाधि हो तो कोई हानि नहीं है, न्याय ग्रन्थों में कहीं 'नित्य काल के उपाधि नहीं होते' ऐसा वर्णन इसलिये है कि नित्य काल का व्यावर्तक नहीं होते अथवा काल में वृत्ति नहीं होते, नित्य अवृत्ति होते हैं ऐसा वर्णन भी काल से भिन्न में रहने की व्यावृत्ति सूचित करता है।

अथवा यहाँ सम्बन्धी शब्द का निवेश है, वृत्ति हो या नहीं लक्षण समन्वय हो जायेगा, जिस सम्बन्ध से कोई कहीं नहीं रहता हो ऐसे वृत्तिता के अनियामक सम्बन्ध से भी सम्बन्धी हो सकता है, लक्षण का समन्वय होगा। कोई कोई नैयायिक असत् विशेषण या विशेष्य नहीं होता किन्तु सम्बन्ध हो सकता है ऐसा मानते हैं किन्तु हो असत् सम्बन्ध सम्बन्धी नहीं हो सकता इसलिये अतिव्याप्ति नहीं होती, जो लोग विशेषण के ऐसा सम्बन्ध की भी सत्ता दूसरी जगह मानते हैं वहाँ तो संशय ही नहीं उठता।

शशशृङ्ग का अभाव परमार्थ सत् है, वह काल का उपाधि होने से काल भी है, उसका प्रतियोगि होने से शशशृङ्ग भी सत् हो जायेगा अतिव्याप्ति होगी, ऐसी शङ्का का समाधान है कि प्रतियोगित्व काल का सम्बन्ध ही नहीं है, वास्तव में असत् अभाव का प्रतियोगी नहीं होता वास्तव में शशशृङ्ग अभाव का प्रतियोगी नहीं होता, शशशृङ्ग का अभाव वास्तव में परमार्थ सत् नहीं है, शशशृङ्ग नहीं हैं ऐसा ज्ञान भी शशमें शृङ्ग का अभाव विषयक है। और शृङ्ग का अभाव सत् है।

इस प्रकार सम्बन्धित्व ही सत्त्व हो काल पद व्यर्थ है ऐसा कहें तो ठीक है यदि असत् सम्बन्ध नहीं माना जाय।

वाह्य सद्वादी बौद्ध के क्षणिक वाद में भी काल का सम्बन्धी सत् है ऐसा कहा जा सकता है, जो-जो सत् है वह क्षणिक है, इस व्याप्ति में सत्त्व का व्यापक क्षणिकत्व बताया गया है और क्षण काल है, न्याय और वौद्ध मत में क्षणिकत्व के स्वरूप में भेद है यह दूसरी वात है। यद्यपि बौद्ध लोग अर्थक्रियाकारी सत् कहते हैं तो भी सत् को क्षणिक मानते हैं, जो क्षणिक है वह अर्थ क्रियाकारी है यह भी मानेंगे, पैदा होता हुआ पदार्थ सभाग या विसभाग होता है, किन्तु जब अर्थ क्रिया को करता है तब सत् है, और समय असत् है इत्यादि रीति से स्थिरता का विरोधी क्षणिकत्व अर्थात् आ जाता है, काल का सम्बन्धी सत् है इस पक्ष में भी वैसा ही आ जायेगा क्योंकि उनके मत में स्थिर स्थूल काल नहीं है, वस्तु में कोई फरक नहीं है, लक्षण में कालरूप से या क्षणरूप से प्रवेश हो। वैयर्थ्य आदि दोष नहीं आते, उनके मत में भी शशशृङ्ग आदि तुच्छ ही सत्त्व के व्यावर्त्य हैं, स्थिर भी अलीक है। उनके मत में सिद्ध वस्तुओं में ही अतिव्याप्ति दी जा सकती है, स्थिरता वासनावश प्रतीत होती है, यह सम्वृति सत् हो सकता है, तुच्छ की तो न वासना है न प्रतीति है, इतने से उनके मत में भी यह सत्त्व लक्षण हो सकता है ऐसा मालूम होता है।

सांख्यदर्शन में ऐसा संभव है, यद्यपि उनके तत्त्वों में काल की गणना नहीं है तो भी व्याख्याता लोग तत्त्वों में इसका अन्तर्भाव करते हैं, कोई-कोई दूसरे प्रकार से भी व्यवस्था करते हैं, चेतन-अचेतन नित्य-अनित्य सभी जगह काल सम्बन्ध है, केवल तुच्छ शशशृङ्ग आदि की ही व्यावृत्ति है, काल के आविर्भाव के पहले की वस्तुओं में

कालसम्बन्ध कैसे रहेगा ? इत्यादि शङ्कायें भी सांख्यदर्शन में ठीक नहीं है सत्कार्य-वादी सांख्य में कारण रूप से अथवा सूक्ष्म रूप से सभी वस्तुए सर्वदा हैं ।

सत्कार्यवादी सांख्य और असत्कार्यवादी न्याय के मत में एक प्रकार का सत्त्व कैसे हो सकता है ? इत्यादि केवल भीति है, दोनों के केवल तुच्छ गगन कुसुम आदि व्यावर्तनीय हैं तो सत्त्व भी समान क्यों नहीं हो सकता ?, उत्पत्ति के पहले भी कार्य सूक्ष्म रूप से या कारण रूप से रहता है यह सत्कार्यवाद है, उत्पत्ति के पहले किसी रूप से कार्य नहीं रहता किन्तु कार्य का कारण रहता है यह असत्कार्यवाद है, कार्य सत् है तथा सभी का काल सम्बन्ध है इसमें विवाद नहीं, उत्पत्ति के पहले कार्य स्वरूप से नहीं रहता यह दोनों का समान व्यवहार है, उत्पत्ति के पहले कार्य कारण रूप से रहता है यह व्यवहार सांख्य ही का है यह विशेष है, वास्तव में कार्य कारण का भेद न्याय में है, सांख्य में कार्य कारण का तादात्म्य है, इतना ही फरक है, तादात्म्य भी भेद और अभेद दोनों है, केवल अभेद नहीं, उसमें भी भेद प्रधान है या अभेद प्रधान है इसमें अनेक व्याख्यान है, उसको विस्तार के भय से छोड़ा जाता है ।

न्याय अन्यथाख्यातिवादी है, सांख्य सदसत् ख्याति मानता है, तब सांख्य में असत् का भी भान होता है, इससे भी सत्त्व के लक्षण में फरक नहीं पड़ता, असत् का भान भले हो किन्तु काल सम्बन्धी असत् हो और काल का असम्बन्धी सत् हों ऐसा फरक नहीं होता इससे सत्त्व के लक्षण में भी फरक नहीं है, व्याख्या और विवेचन करें तो वह भी वैसा नहीं है, जैसे शुक्ति में रजतत्त्व भ्रम होने पर सत् इदन्त्व का और असत् रजतत्त्व का भान होता है यह व्याख्या है, उसी में ऐसा कहें कि वहाँ नहीं रहने वाले रजतत्व का भान होता है तो न्याय से फरक नहीं पड़ेगा, वहाँ नहीं रहने वाले रजतत्त्व या रजतत्त्व सम्बन्ध का भान न्याय मत में भी है, चेतन विषय में भेद होने पर भी जड़ पदार्थों में बौद्ध और सांख्य का बहुत साम्य है, जैसे सभी क्षणिक हैं यह सुगत सिद्धान्त है वैसे प्रतिक्षण परिणामी भाव हैं ऐसा सांख्य का है, परिवर्तन अवश्य है, दूसरे क्षण में हो या तीसरे क्षण में हो, परिवर्तन दोनों में है, सांख्य के परिणाम-वाद में गुण का परिवर्तन होने पर भी गुणी द्रव्य का परिवर्तन नहीं होता, बौद्ध के संघातवाद में निरन्वय विनाश होने से सर्वथा परिवर्तन है ऐसा फरक बताना स्थूल

दृष्टि से है, गुणं और गुणी में अभेद मानने वाले परिणामवाद में गुणों का परिवर्तन होने पर गुणी अपरिवर्तित कैसे सिद्ध होय ?, निरन्वय विनाश और सान्वय विनाश भेद हो किन्तु परिवर्तन अवश्य होता है, प्रकृति के परिणाम स्वभाव का कहीं रोक नहीं।

बहुत पहले काशी वाले संस्कृत रत्नाकर पत्र में प्रकाशित मेरे 'सान्वयवाद' लेख में कुछ विशेष विचार किया गया है, इससे यहां नहीं फैलाता, आगे पीछे होने वालें कार्य और कारणों में सांख्य सर्वथा भेद नहीं मानता, बौद्ध सर्वथा भेद मानता है, इतनी ही आस्था है, उसमें भी विशेष दृष्टि देने पर 'वही कल का यह फूल' इत्यादि स्थिरता के प्रभा का मूल जैसे सांख्य में द्रव्यस्वरूप है वैसा सौगत मत में भी कुछ है, भले उनके मत में वह ज्ञान भ्रम हो, दण्ड घट आदि कार्य और कारणों में वैसी प्रत्यभिज्ञा नहीं है, पहले और पीछे के पुष्प क्षणों में वह प्रत्यभिज्ञा होती है, अतः उस प्रत्यभिज्ञा का कारण कुछ है, भ्रम का विषय असत् हो किन्तु भ्रम और भ्रम का कारण सत् है, इत्यादि विवेचन का मार्ग सान्वयवाद लेख में परिष्कृत हुआ है, न्यायबिन्दु धर्मोत्तर व्याख्यान के प्रकाशन के वाद तम की उत्पत्ति प्रक्रिया के परिशीलन के वाद विचार शीलों को आगे विवेचन करना चाहिये।

इसी प्रकार अबाधितत्व सत्त्व का भी विचार करना है, शाङ्कर वेदान्त में तीनों काल में अबाधित व्यवहार काल में अबाधित प्रतिभास काल में अबाधित तीन प्रकार का सत् का लक्षण प्रसिद्ध है, तीनों में अनुगत अबाधितत्व यह सत्त्व सामान्य का लक्षण सिद्ध होता है, इसी का विशेष—जो तीनों काल में अबाधित है वह सर्वदा सत् अथवा परमार्थ सत्य है, जो व्यवहार काल में अबाधित है वह व्यावहारिक सत्य है, जो प्रतिभास काल में अबाधित है वह प्रातिभासिक सत्य है, नित्य वस्तु सर्वदा सत् है, विभु सभी जगह सत्य है, अनित्यों में कालिक अव्याप्यवृत्ति सत्त्व है, परिच्छिन्न वस्तुओं में दैशिक अव्याप्य वृति सत्त्व है, वेदान्त के प्रातिभासिक रजत में प्रतिभास काल और शुक्ति देश को अवच्छेद करके सत्त्व है, दूसरों के मतों में शुक्ति देशावच्छेदेन सत्त्व नहीं है। वेदान्तियों का पारिभाषिक मिथ्यात्व पारमार्थिक सत्त्व का विरोधी है, सत्त्व सामान्य का विरोधी नहीं है, दूसरों के मत में वैसा मिथ्यात्व ही नहीं है, इनका भी व्यावर्तनीय शशशृङ्ग आदि तुच्छ ही हैं, उनका प्रतिभास काल में भी बाध है, कभी

अबाधितत्व नहीं है, वेदान्तियों ने सत्त्व का लक्षण काल घटित शुरू किया है इससे काल सम्बन्धित्व के सदृश ही इनको समझना चाहिये ।

शून्यवादी माध्यमिक के मत में सभी असत् हैं तब तुच्छ शशशृङ्ग आदि और घट आदि में क्या फरक होगा ? ऐसा संशय नहीं करना चाहिये उनके यहां भी सांवृत्तिक सत्त्व प्रसिद्ध है, उस मत का इस प्रकार विश्लेषण करना चाहिये—तीनों काल में जिसका बाध न हो ऐसा कोई सत्त्व वे नहीं मानते, इतने ही से सभी असत् हैं ऐसा व्यामोह है । वेदान्तियों के मिथ्यात्व के ऐसा दूसरों के साम्वृत्तिक सत्व को माध्यमिक भी मानते हैं, जैसे वेदान्ती तुच्छ में मिथ्यात्व नहीं मानते वैसे ही तुच्छ में साम्वृत्तिक सत्व भी नहीं मानते, व्यवहार दशा में जैसे दूसरी वस्तुयें हैं वैसे काल भी है । अतः काल सम्बन्धित्व रूप सत्व में उनका भी विरोध नहीं है ।

यह सत्व और असत्व के विचार के सार का मार्ग विद्वानों को रुचना चाहिये; यदि उनको नहीं पसन्द हैं तो उनका क्या कैसा मन्तव्य है ? वह ज्ञात हो ऐसी मेरी अभिलाषा है, अथवा शास्त्रों के अर्थ समुद्र को पार करने वाले छात्रों के हृदयकमल को विकसित करने वाले सूर्य रूपी पवित्र गुरु चरणों की वन्दना करता हूं तथा अपनी बुद्धि का संशोधन करता हूं ।



पटना संस्कृतसञ्जीवनं पत्रिकायाः २३ वर्षे द्वितीयाङ्के जुलाई १९६२ ईसाब्दे प्रकाशितः ।

संस्कृतस्य अभिनवः दार्शनिकग्रन्थः

पटनाविश्वविद्यालयस्य भूतपूर्वहिन्दीविभागाध्यक्षभारतप्रसिद्धविदुषः स्वर्गीयश्रीनलिनविलोचनशर्मणः पितृचरणाः महामहोपाध्यायाः स्वर्गीय-श्रीरामावतारशर्माणः स्वकीयैः शिष्यप्रशिष्यैर्निबन्धादिभिश्च नाविदिता

विशेषवैदुष्यभाजाम्, तेषामेव दर्शनस्य आकरभूतः परमार्थदर्शनभाष्यं संस्कृतग्रन्थोऽधुनापि अमुद्रितो वर्तते ।

अस्य पाटलिपुत्रनगरस्य विंशशताब्दीसमुद्भूतं संस्कृतरत्नं तत् । अत्रैव नगरे चिरमध्यापयन्तो रामावतारशर्ममहोदयाः प्राच्यप्रतीच्यदर्शनोदधिं मथितवान् । ततश्च सारभूतं परमार्थदर्शनं नाम अमृतं सुरगवीचरणेषु समर्पितवान् । तदपि क्रमशः सूत्रेषु अधिकरणेषु भाष्यरूपे वार्तिकेषु च प्रसारितवान् । यत्र षडध्यायाः प्रत्येकम् आह्निकद्वयम्, षट्चत्वारिंशदधिकचतुश्शती (४४६) सूत्राणि, विंशत्यधिकशतम् (१२०) अधिकरणानि, षड्विंशत्यधिकाष्टशती (८२६) वार्तिकश्लोकाश्च सन्ति ।

एतेषु वार्तिकयुता अधिकरणन्यायमाला त्रयोदशाधिकैकोनविंशतिशततमे ईसाब्दे (सन् १९१३ ई०) काशीस्थमहामण्डलमुद्रणालयतः प्रकाशिता विद्यते । तत एव मम भूयानस्य दर्शनस्य परिचयः । अमुद्रितो भाष्यग्रन्थस्तु तत्कर्तृमहोदयानां करकृतलिपिकः सकृदेव दर्शनपथं गतो महांश्च प्रतीतः । कतिपय एव संदर्भास्त्वरया दृष्टाः । दृष्टा अपि च ते सहसा मनसि न प्रविष्टाः ।

यद्यपि बहवो दार्शनिकपण्डिता नास्तिकदर्शनमिति मुखमुद्रणं विधास्यन्ति, धर्मं खण्डयतीति अक्षीणि सङ्कोचयिष्यन्ति, यतश्चार्वाक इव जन्मान्तरं निषेधति, आर्यसमाज इव श्राद्धादिकं विनिन्दति; परं संस्कृतरत्नमिदमिति संस्कृतप्रणयिनामवश्यमपेक्षितम् । अस्माकं पूर्वजा आचार्याः चार्वाकजैनबौद्धदर्शनानि सम्यगधीतवन्त इति तेषां लेखाः साक्षिणः, किमुत एतान्येव दर्शनानि ? साम्प्रतन्तु भाषान्तरेभ्यो वैदेशिकदर्शनानि अनालोचयन्तो दार्शनिका न परिगण्यन्ते । ईङ्गलिशभाषानभिज्ञैरपि संस्कृतदार्शनिकैः कथमपि यथासौविध्यं वैदेशिकदर्शनानि अवश्यं परिचेयानि आलोचनीयानि खण्डनीयानीति गले पतितम् । अतो नास्तिकं धर्मविरुद्धमिति वचोभिर्दूरेविद्रावणमुपेक्षणं वेति न निर्वाहाय ।

किञ्च विलक्षणमिदं स्वतन्त्रं दर्शनम् । न चार्वाकं अनुमानविध्योरपि प्रामाण्यात् । न बौद्धानां क्षणिकविज्ञानवादः नित्यविभुचैतन्यस्थापनात् । नापि वैदेशिकदर्शनानुकारि वेदान्तस्येव चैतन्यस्य स्वयंप्रकाशतास्थापनात् । इदमपि तथ्यं यद् ईङ्गलिशभाषायां हिन्दीभाषायां वा लिखितमभविष्यच्चेद् अद्यावधि प्रचुरं प्रचारमाप्स्यत् । अधुना दुर्ग्रहगृहीतायां संस्कृतभाषायामेव लेखनस्य प्रभावो येन न कश्चित् पृच्छति, महता श्रमेण संभृतोऽयं ग्रन्थ

एवमेव विशीर्यंते। अतः पाठकान् प्रार्थये यत् सत्यवसरे चर्चया अस्य प्रचारो विधीयताम्। विस्तीर्णा पृथिवी जनश्च विविधः किं किं न संभाव्यत इति न्यायेन कदाचनास्य प्रकाशनावसरः समेयात्।

बहूनां देशनेतॄणां संस्कृतस्य माहात्म्यवर्णनात्, राज्यसञ्चालकानां श्रद्धाप्रदर्शनात्, विद्यालयमहाविद्यालयविश्वविद्यालयानां समुद्घाटनाच्च शुभावसरोऽयं संस्कृतगिर इति महान् कोलाहलः; परं सम्यगवधाय पश्यामि तदा एवं प्रतिभाति यद् यथावेगेन सुरगिरो ह्रासोऽधुना प्रचलति, न तथा प्राक्कदाचन अभूत्। संस्कृतगीर्भाषा, न उपलस्य रजतस्य सुवर्णस्य वा मूर्तिर्येन स्तुतिमाहात्म्ययोर्गानेन मन्दिरप्रासादादिनिर्माणेन वा प्रतिष्ठिता पूजिता वा भवेत्। भाषा तु भाषाकार्येणैव परिपोषिता स्यात्, तत्तु यथा अधुना अवरुध्यते न तथा प्राक्। संस्कृतमाध्यमेन संस्कृतशिक्षायै समुचितां प्रतिष्ठां न ददाति, आङ्लभाषामाध्यमेन संस्कृतशिक्षायै प्रतिष्ठामर्पयति। एष अन्यायो यदा राज्येन जनतया वा न दूरीक्रियते तदा मुधा मोहः संस्कृतोन्नयनस्य। अनेन अन्यायप्रचारेण व्याकुलाश्छात्राः संस्कृताध्ययनादुदासते, संस्कृत विद्यालयाश्छात्रविहीनाः सञ्जायन्ते, संस्कृतभाषया संस्कृत-ग्रन्थानां प्रकाशनं भूमिकालेखनं सम्पादनञ्च सहसा वेगेन अवरुद्धम्। संस्कृतनाम्ना निःसारितानि राजकीयद्रव्याणि ईङ्लिशभाषाया हिन्दी-भाषाया वा साहित्यवर्धनाय उपयोज्यन्ते। अस्तु एतत् नातिप्रासङ्गिकम्।

उपर्युक्तदर्शनस्य मूलाधारविषये सूत्रे ऋष्युपनिषद्वासुदेवबादरायण-वैश्वानरपूर्वत्वमनुशासनस्य ६।२।३४ प्रमत्तव्याख्यातृविकलीकृते जगत्यभ्यास-निरासोऽनुशासनस्य परमं प्रयोजनम् ६।२।३६ तत्रैव अधिकरणम्—

एतद्दर्शनतत्त्वानि पूर्वैर्दृष्टानि वा न वा?
न दृष्टान्येव भिन्ना हि गतिरस्योपलभ्यते ॥ १ ॥
दृष्टानि पूर्वजैर्नूनं ऋषिप्रभृतिभिश्चिरात्।
संग्रहोऽत्रकृतस्तेषां स एवाभिनवः स्फुटम् ॥

वार्तिकानि—ऋषिरुपनिषदश्च वासुदेवः स च भगवानथ बादरायणश्च
सुविमलमतिरार्यवल्लभश्च प्रकटममी परमार्थिनश्च रत्नाः ॥ ४४ ॥

उपदिदिशुरमी पृथक् पृथग्यत्
पितृचरणैर्गुरुभिश्च यत्तथोक्तम्।
अखिलमिति परीक्ष्य तत्प्रणीतम्
नवमनुशासनमेतदात्यतुष्ट्यै ॥ ४५ ॥

अयं समाम्नाय उदेति पूर्वजो-
पदेशमन्त्रानवलम्ब्य निर्मितः ।
जनादितो भूम्नि भवात्मकेऽर्पितो
यदात्मिका यस्य समष्टिरूर्जिता ॥ ४६ ॥

सहेतुकभक्तेर्निन्दनं भक्तेर्बीजस्याद्भूतस्य प्रदर्शनञ्च सम्यक् प्रतिभातीति द्वितीयाध्यायप्रथमाह्निकद्वितीयाधिकरणे—

भक्तेर्बीजं पितृत्वादि बाह्यहेत्वनपेक्षणात् ।
यद् बाह्यफलसापेक्षं तद्वाणिज्यं स्फुटं मतम् ॥ २ ॥

वार्तिकानि—नृपे जनन्यां जनके गुरौ तथा परेऽपि च श्रेयसि कोऽपि योऽद्भुतः ।
हृदेकगम्योऽतिशयः स केवलं नरेषु भक्तेरिह बीजमुच्यते ॥ ६ ॥
अयं पुरा खेदयतीति जाग्रतीं निरस्य शङ्कां तनयं प्रपुष्णते ।
अहेतुकं सेवनमाचरन् परं श्रमेण पित्रोः समुपैति निष्कृतिम् ॥ १० ॥

द्वितीयाध्याये द्वितीयाह्निकतृतीयचतुर्थाधिकरणयोः सृष्टिप्रक्रिया वर्णिताः । तद् यदपां शर आसीत्तत्समहन्यत सा पृथिव्यभवदित्याद्युपनिषदः सृष्टिप्रक्रियैव आधुनिकभौतिकवैज्ञानिकैराद्रियत इति दर्शितम् । भाष्ये विस्तरेण समुपपादनसमन्वयौ वर्तेते । अत्र संक्षेपेण तत्रत्यानि वार्तिकान्युदाहृत्य विरमामि—

तप्तबाष्पपटलादथैदृशात् सारमण्डमुदभूत्कुतश्चन ।
ब्राह्ममण्डमिति यद्विपश्चितः कीर्तयन्ति महसा हिरण्मयम् ॥ ७ ॥
तद्विभज्यत च यात्यनेहसि प्रादुरास च रविस्तदन्तरे ।
त्रुट्यतश्च परिधेर्ग्रहादयो जज्ञिरेऽस्य वियदङ्गणाश्रयाः ॥ ८ ॥
इत्थमेष तपनो मृताण्डजो रश्मिभिश्च किल सर्वतोमुखः ।
एष सौरजगतश्च सर्जनाद् विश्वसृड्विदित एष च स्वभूः ॥ ९ ॥
भज्यमानपरिधावथाण्डके तस्य केन्द्रमभवद्विभाकरः ।
सृज्यतेस्म च ततः क्रमाद्ग्रहोपग्रहादिनिकरो नभोङ्गणे ॥ ११ ॥
निस्सरत्सु रवितो ग्रहेष्वयं भूग्रहोऽपि समये विनिर्गतः ।
तप्तबाष्पमयपिण्डतां दधत् प्राणमत्स्थितिविरोधिनीं चिरम् ॥ १२ ॥

बाष्पवायुमयतेजसः शनैरुष्मनिर्गमभवैस्ततो घनैः ।
सान्द्रवारिपरिणामिभिः कृता भूरियं सलिलपूरसंप्लुता ॥ १३ ॥
सान्द्रतां यति च वारिणः शरे प्रस्तरीभवति सागरैर्नगैः ।
व्यज्यमानविलसन्नतोन्नता कामिनीव वसुधा व्यराजत ॥ १४ ॥
तप्तकेन्द्रपिठराशिलास्तरप्रायवारिशरवेष्टनोद्धृता ।
भूरभूत् क्रमविकासशालिभिर्भूरिजीवनिकरै रथाचिता ॥ १७ ॥
सर्गमौपनिषदं त्वमूलिकां कल्पनामथ नरादिमूर्तिताम् ।
स्रष्टुरत्र किल कल्पयन्ति ये दुर्धियस्त उभयेऽत्र धिक्कृताः ॥ १९ ॥

एवं विविधविषयै रचनाकलाभिर्दर्शनतत्त्वैश्चावश्यमुपकरिष्यति प्रकाशितः सन्निति किमधिकेन।

दारागंज० प्रयाग० संस्कृत साहित्य परिषत् प्रकाशित संस्कृत त्रैमासिक संगमनी पत्रिकाया द्वितीय वर्ष प्रथमांके श्रावण २०२३ वैक्रमवत्सरे प्रकाशितम् ।

दर्शनेऽभिनवचिन्तनं परमार्थदर्शनम्

बहुविधवाणीवृत्तोऽनेकापारशास्त्रपारदृश्वा, कविताकामिनीललितवल्लभः, तर्ककर्कशविचारचातुरीतुरीवितीर्णपाण्डित्यपटो विभिन्नेषु विषयेषु सरसतया सरलया च सुरगिरा हेलयैव विविधमौलिकनिबन्धानां निबद्धा, परतन्त्रेऽपि भारते विचारे स्वतन्त्रः, प्राचीनाचार्येषु श्रद्धापरवशोऽपि दोषज्ञः, मूलान्वेषी, समुदारचेता, मर्मग्राही, वक्तृविशेषनिःस्पृहः, क्षीरनीरविवेकी, सारस्वतहंसः, निर्व्याजसुरगवीसमुपासकः, स्वर्गीयपण्डितश्रीरामावतारशर्मा अस्या विंशशताब्द्याः पूर्वार्धे एव अभिनवमिदम् अनिदर्शनं सुदर्शनं परमार्थदर्शनं सुरगवीपदेषु प्रासारयत् ।

अद्वितीय एवायं भूदेवः कृतसंस्कृतसेवो देवगवीसमाराधक इति वचो न केषाञ्चित् कोपाय न वा प्राचामाक्षेपाय भवेत् किन्तु सर्वथा सत्यार्थकम्। पश्यन्तु पाठकाः, प्राचाम् आचार्याणां सविधे शास्त्रप्रसाराय अर्थस्य यशसो वा अधिगमाय सुरसरस्वती एव शरणमभवत् न आङ्गलभाषा इव प्रजाराजप्रिया देशविद्योतिनी धनेन यशसा च विमोहिनी कापि भाषा बभूव, यत्र तेषां लेखनी विहरेत्। विंशशताब्द्यान्तु राजमहिषीव मनीषिमनोमोहिनी प्राच्यप्रतीच्यविपणीवीथीषु विचरन्ती आङ्गलगीरेवं नृत्यं दर्शितवती येन तन्मुग्धा भारतीया अपि विद्वांसो विदेशीयभाषाविपणौ मातरमपि सुरगवीं तद्धृदयानीव शास्त्रविषयाँश्च निर्दयं विक्रीय धनिनो यशस्विनो मनस्विनश्च अभवन् भवन्ति च। तदानीमेव धन्यो वदान्योऽयं विज्ञवरो विदेशीयभाषा-प्राङ्गणपरिशीलनपटुरपि सुरभारतीभावबद्धो धनादिपरिग्रहपरिपन्थी अपि देशे विदेशे यत्र कुत्रापि विप्रकीर्णानां समीचीनविषयाणां संग्रहग्रहिलो विदेशीयभाषायै भारतीयं हृदयं शास्त्रं न विक्रीतवान्। अपि तु सर्वविधैरपि ज्ञानरसैः सुरसरस्वतीमेव अस्नपयद् इति कोऽन्योऽस्य सुरगवीसमुपासनायां तुलामधिरोहेत् ?

अस्य च महापुरुषस्य काव्यनाटकादीनि दरभङ्गामिथिलासंस्कृतविद्यापीठतः क्रमशः प्रकाशयितुं समारब्धानि संस्कृतप्रणयिनां मनो मोदमेष्यन्ति।

परमार्थदर्शनग्रन्थस्तु दर्शनविषयाणां महान् आकरः। यत्र (४४६) षट्चत्वारिंशदधिकचतुश्शतकसूत्राणां विरचनाकला सूत्रप्रणयिन ऋषीन् स्मारयति। प्राञ्जलं भाष्यन्तु अस्य भाष्यशैल्या पातञ्जलं महाभाष्यमेव। यद्यप्यमुद्रितस्यास्य अल्पीयांस एवांशा मया दृष्टास्तावताऽपि रीत्यनुकृतिकला महीयसी अस्य विदुषः साक्षात् कृता। तत्रापि दार्शनिकपदार्थपथे प्रसरन्त्यपि अस्य सरस्वती समुचितसदृशशब्दसमुद्गतामस्य प्रथयति, अमुकपदसमवधाने नैकपर्यायेष्वपि अस्यैव पदस्य समभिव्याहारो मनोहारीति विषये मुद्रिते सति वाचस्पतेरिव वाचस्पत्यमस्य साक्षात्क्रियेत सुरसरस्वतीसमुपासकैः। परं दुर्निवारे सुरगवीदुर्दिनेऽस्मिन् कदा आयास्यति अस्य प्रकाशनशुभावसरः ?

- श्लोकवार्तिकानुसारिणां पद्यबद्धानां वार्तिकानां षड्विंशत्यधिकाष्टशतसंख्याकानां (८२६) प्रणयनमस्य कुमारिलभट्टतां भासयति। प्रकृष्टरोचना अधिकरणविंशत्यधिकशतसंख्याक—(१२०) न्यायमालारचना

जैमिनिन्यायमालामनुहरति। ऐतिहासिकाः सूत्रकालो भाष्यकालो वार्तिककालश्चेत्यादिक्रमेण विकाशं निर्णयन्ति। परमस्मिन् परमार्थदर्शनीयग्रन्थे युगपदेव समेषां सर्जनं सर्वविधं पाण्डित्यं समुद्द्योतयति।

एतेषु वार्तिकयुता अधिकरणन्यायमाला त्रयोदशाधिकैकोनविंशतिशततमे (१९१३) ईशाब्दे काशीस्थमहामण्डलमुद्रणालयतः कथमपि प्रकाशमुपगताऽस्ति।

तत एव च भूयसो दर्शनस्यास्य मम परिचयः, अधिकरणन्यायमालायाः समाप्तिपद्यमिदम्—

'आलीव रामेण मनोज्ञबन्धा, विनिर्मितेयं लघुरत्नमाला।'

वार्तिकस्य हि द्विधा सम्प्रदायः। किमपि हि वार्तिकं भाष्यं व्याख्याति, अपरं च सूत्राणि विवृण्वद् भाष्येण व्याख्यायते। अत्र हि तृतीयः क्रमः, स्वतन्त्रो हि वार्तिकग्रन्थो न कस्यचिद् व्याख्यानरूपः। भाष्यसारांशः सरलेन सुन्दरेण पद्येन उद्ध्रियते। एतादृशस्य स्वतन्त्रग्रन्थस्य प्राचीनतरशैल्या निर्माणमुपद्वादशशताब्द्या अनन्तरमतिचिरेण समभूदिति अभिनवं सुरगवीनवनीतमिदं कस्य सहृदयस्य संस्कृतरसिकस्य तोषाय न भवेत्‌ यद्यपि जीवस्य विनाशित्वं जन्मान्तराऽस्वीकारश्चेति नास्तिककल्पनस्तथापि तदपि अवलोकनीयतया निरसनीयतया च संस्कृतविदुषामपेक्षितमिति क्व अन्यत्र उपलभ्येत ? पटनाविश्वविद्यालयदर्शनविभागाध्यक्षः श्रीहरिमोहन झा महोदयः विदेशीयहेंगलदर्शनस्य प्रभावोऽत्रेति ब्रवीति। तदा हन्त अवश्यमवलोकनीयमिदम्। अन्यथा कुत्र प्राप्स्यामः सरससुरसरस्वतीविपणिप्रसारितानि महार्घाणि वैदेशिकदर्शनवस्तूनि? एवञ्च भाषाकौतुकेन विषयलिप्सया च असाधारणं संस्कृतरत्नमिदम्। चार्वाकदर्शनस्य पूर्तिमेव प्रथमं चतुर्थाध्यायद्वितीयाह्निकसप्तमाधिकरणमवलोकयन्तु पाठकाः।

स्तन्यचूषकशक्त्यादि पैतृकं वान्यजन्मजम्।
जन्मान्तराभ्यासजं तत्स्फुटमुक्तं मनीषिभिः॥ १॥
पैतृकन्तु मनुष्याद्याकृतिवत्तत्समञ्जसम्।
अलं तदर्थं जीवस्य जन्मान्तरविकल्पनैः॥ २॥

शरीराध्यात्मवादे बालस्य स्तन्यपाने प्रवृत्तिर्न स्यादित्युच्यते ग्रन्थकारैः। तदुपरिकल्पनेयमस्य। अस्यापि खण्डनमस्तीति त्वन्यत्। नायं चार्वाकपक्षपाती प्रामाण्यनिरूपणे चार्वाकमुखमुद्रणात्। नापि नास्तिक एव

नित्यस्य विभोश्चैतन्यस्य स्वीकारात् । नापि वेदनिन्दकोऽहैतुकविधेः स्वतः प्रमाण्याङ्गीकारात् ।

अतः परं सृष्टिप्रक्रिया द्वितीयाध्यायद्वितीयाह्निके द्रष्टव्या, मूलोपनिषदः सृष्टिप्रक्रिया आधुनिकवैज्ञानिकप्रक्रियाऽनुकूलैव । 'तद्यदपांशर आसीत्तत्समहन्यत सा पृथिव्यभवत्' इत्युपनिषदः शरशब्दार्थं विवृण्वद् ब्रवीति चतुर्थमधिकरणम्—

य औपनिषदः सर्गस्तस्य वैज्ञानिकाद् भिदा ।
समन्वयो वा भेदः स्याद् भूतादिक्रमभेदतः ।। १ ।।
वैचित्र्ये शाश्वतेऽप्यत्र व्यक्तेः सर्गक्रमः स्थितः ।
समन्वयश्च तत्रास्ति प्राचां वैज्ञानिकैः सह ।। २ ।।

वार्तिकानि तत्र

भज्यमानपरिधावधारके तस्य केन्द्रमभवद् विभाकरः ।
सृज्यते स्म च ततः क्रमाद् ग्रहोपग्रहादिनिकरो नभोऽङ्गणे ।। ११ ।।
निःसरत्सु रवितो ग्रहेष्वयं भूग्रहोऽपि समये विनिर्गतः ।
तप्तबाष्पमयपिण्डतां दधत्प्राणमत्स्थितिविरोधिनीं चिरम् ।। १२ ।।
बाष्पवायुमयतेजसः शनैरुष्मनिर्गमभवैस्ततो घनैः ।
सान्द्रवारिपरिणामिभिः कृता भूरियं सलिलपूरसंप्लुता ।। १३ ।।
सान्द्रतां यति च वारिणः शरे प्रस्तरीभवति सागरैर्नगैः ।
व्यज्यमानविलसन्नतोन्नता कामिनीव वसुधा व्यराजत ।। १४ ।।
तप्तकेन्द्रपिठरा शिलास्तरप्रायवारिशरवेष्टनोद्धता ।
भूरभूत्क्रमविकाशशालिभिर्भूरिजीवनिकरैरथाचिता ।। १७ ।।
सर्गमौपनिषदं स्वमूलिकां कल्पनामथ नरादिमूर्तिताम् ।
स्रष्टुरत्र किल कल्पयन्ति ये दुर्धियस्त उभयेऽत्र धिक्कृताः ।। १६ ।।

शरशब्दार्थः सूर्यः स एव ब्रह्मा स्वयंभूरिति तृतीयाधिकरणे वार्तिकम्—

तप्तबाष्पपटलादथेदृशात्सारमण्डमुदभूत्कुतश्चन ।
ब्राह्ममण्डमिति यद्विपश्चितः कीर्तयन्ति महसा हिरण्मयम् ।। ७ ।।

तद्विभज्यत च यात्यनेहसि प्रादुरास च रविस्तदन्तरे ।
व्युट्यतश्च परिवेर्ग्रहादयो जज्ञिरेऽस्य वियदङ्गणाश्रयाः ॥ ८ ॥
इत्थमेष तपनो मृताण्डजो रश्मिभिश्च किल सर्वतोमुखः ।
एष सौरजगतश्च सर्जनाद् विश्वसृड् विदित एष च स्वभूः ॥ ९ ॥

पाखण्डमतखण्डनं दर्शनस्यास्य प्रथमसमुद्देश्यं तत् प्रथमाध्यायप्रथमाह्निके वार्तिकैर्वर्णयति—

यत्प्रत्यक्षोपलम्भेनानुमितार्थेन वा पुनः ।
प्रत्याहृतं तन्मिथ्यैव न तस्यानुगमः शुभः ॥ ६२ ॥
नगरं दर्शयामीति प्रतिज्ञाय यथा व्रजन् ।
जनोऽनुगम्यते वालैर्न पुनः सरितं विशन् ॥ ६३ ॥
व्याकृतिं पाठयामीति पाठयन्ननुगम्यते ।
मन्त्रसिद्धया भवेर्विज्ञ इत्युक्तौ समुपेक्ष्यते ॥ ६४ ॥
शास्त्राभ्यासेन शिल्पेन समुद्योगैस्तथापरैः ।
न भक्त्या सिद्धमूर्खाणां वास्तवी सिद्धिराप्यते ॥ ६७ ॥
जुगुप्समानाः सम्मानाद् ब्राह्मणा ब्रह्मवादिनः ।
शिल्पशास्त्रकलोद्योगैः सिद्धिं व्याचक्षते पराम् ॥ ७० ॥
प्रामाण्यमविधौ नैव परिनिष्ठितवस्तुनि ।
शब्दस्येत्यविजानन् हि विमुह्यति मुहुर्मुहुः ॥ ७८ ॥
वत्सानय फलानीति स्वाध्यायोऽध्येय इत्यपि ।
सद्यो हेत्वनपेक्षैव पित्राद्याज्ञा विधीयते ॥ ८० ॥

सहेतुकभक्तेर्निन्दनं द्वितीयाध्याय-प्रथमाह्निकद्वितीयाधिकरणे—

भक्तेर्बीजं पितृत्वादि बाह्यहेत्वनपेक्षणात् ।
यद् बाह्यफलसापेक्षं तद्वाणिज्यं स्फुटं मतम् ॥ २ ॥

वार्तिकम्

नृपे जनन्यां जनके गुरौ तथा परेऽपि च श्रेयसि कोपि योऽद्भुतः ।
हृदेकगम्योऽतिशयः स केवलं नरेषु भक्तेरिह बीजमुच्यते ॥ ६ ॥

प्रतारयत्सु प्रचुरान्मृषोक्तिभिर्न सिद्धधूर्तेषु तु भक्तिमान् भवेत् ।
अमीषु भक्त्या स्वजनं हि सादयन् पतत्यवश्यं निरये विपन्मये ॥ ७ ॥
अयं पुरा खेदयतीति जाग्रतीं निरस्य शङ्कां तनयं प्रपुष्णते ।
अहेतुकं सेवनमाचरत्परं श्रमेण पित्रोः समुपैति निष्कृतिम् ॥ १० ॥
अरूपमज्ञं जडमन्धमुद्धतं पतिं निजं वा जनकं निषेवते ।
कलत्रतोकादि यथा तथा वयं स्वपूर्वजत्वेन चिरन्तनान् नुमः ॥ १७ ॥
व्रणांस्तु भक्तोऽपि यथाऽवधानवान् गुरोः पितुर्वा विदयं विदारयेत् ।
चिरन्तनानामपि निष्ठुरस्तथा परीक्षको दोषमुदस्यति ध्रुवम् ॥ १८ ॥
यथा तु सभ्याः पितरः कृतोद्यमाः स्वकालिकानां विदुषां धुरि स्थिताः ।
तथाद्य विज्ञानविदां धुरीणतां स्वबन्धुताया घटयेम यत्नतः ॥ २० ॥

कर्मसंन्यासमरोचयन् स्वकर्मणि प्रवृत्तये भृशं प्रोत्साहयति चतुर्थाध्यायद्वितीयाह्निकद्वादशाधिकरणे वार्तिकैः—

स्वर्गादिचिन्तारहितस्तदित्थं विज्ञानदृष्ट्या जगतः शिवाय ।
ज्ञानेन भक्त्या च विशुद्धचित्तः सत्कर्म कुर्वीत सदैव साधुः ॥ ६४ ॥
अयं जनो नैव परस्तु कश्चिद्यः स्वार्थमित्थं प्रतिपद्य कर्मी ।
भूमानमानन्दमयं भ्रमेण विवेश्य सोऽल्पीयसि बन्धमेति ॥ ६६ ॥
अस्थायिलोकस्य शरीरनाम्नः परस्य लोकस्य च भूमनाम्नः ।
अंशांशिभावन्तु विदन् महात्मा सर्वस्य मुक्तः कुशलं करोति ॥ ६७ ॥
इदं हि धर्मार्थ-सुखस्य साधनं शरीरमाद्यं न ममत्वमत्र च ।
कथं तदेतत्सकलात्मनो धनं विनाशयेत् स्वैरमकर्मणा सुधीः ॥ ७० ॥

अनपेक्ष्य विधेः प्रामाण्यम् प्रथमाध्यायप्रथमाह्निकचतुर्थाधिकरणे—

अनपेक्ष्योपपत्तित्वाद्विधिः स्वीक्रियतां जनैः ।
अपेक्षितोपपत्तित्वादर्थवादः परीक्ष्यताम् ॥ २ ॥

नियन्तुः सर्वज्ञस्य सर्वशक्तेरनङ्गीकारात् प्रायो नास्तिकतां द्योतयतीति चतुर्थाध्यायप्रथमाह्निकवार्तिकेषु—

चेतनमचेतनञ्च प्रकृतौ उभयं यतो दृष्टम् ।
न च सर्वज्ञः कश्चिद्विभाव्यते सर्वशक्तिर्वा ॥ ७२ ॥

नियता नतु विनियम्या प्रकृतिर्दृष्टा यतश्चैषा।
तस्मात्प्रकृतेर्भिन्नो न नियन्तास्यास्तु कोप्यस्ति ।। ७६ ।।

चतुर्थाध्यायद्वितीयाह्निके तृतीयाधिकरणे परलोकगमनस्य खण्डनम्—

स्वर्गाधिकारी स्वमतेन सर्वः परैः प्रपन्नो नरकाधिकारी।
कस्यार्थवादेषु तदीदृशेषु वचः प्रमाणं भविता जनस्य ।। १६ ।।
स्वर्गाद्यभावेऽपि शिखादिकस्य त्यागो न निष्कारणधर्मभाजाम्।
तडित्प्रवेशाय सुरस्त्रियै वा तद्यस्य निर्वेदमुपैतु सोऽज्ञः ।। १७ ।।

तत्रैव चतुर्थाधिकरणे जीवस्य स्वरूपविनाशयोर्वर्णनम्—

सर्वात्मके ब्रह्मणि काययष्टिर्वियत्यमेये किल नालिकेव।
सूचीप्रचारस्वनशक्तिवच्च कायानुगा राजति जीवशक्तिः ।। १८ ।।
वियत्समं स्थाणु च सर्वगं च देहात्कथं ब्रह्म परैतु देहम्।
शरीरमेतन्ननु नालिकेव शीर्यत्यवश्यं गमनं न तस्य ।। १६ ।।
पुञ्जोद्भवत्वाद् भविता क्व जीवः पुञ्जे विशीर्णे निधनस्य काले।
नाशं व्रजन्त्यां नहि नालिकायां तस्याः स्वनं चुम्बति नालिकान्या ।। २० ।।

सर्वधूमज्ञानं विना वह्निव्याप्तिज्ञानं न भविष्यतीति चार्वाकस्य पूर्वपक्षम् एकेन नखनिकृन्तनेन ज्ञातेन सर्वं कृष्णायसं ज्ञातं भवतीत्यादिवेदान्तवाक्यमुखेन तदुत्तरञ्च प्रतिपादयति—

ज्ञाने सर्वस्य धूमादेर्व्याप्तिज्ञानं न चान्यथा।
इति चार्वाककल्पस्तु सर्वथा व्याहतः स्फुटम् ।। ८१ ।।
एकस्य नखकर्तस्य ज्ञानात् कार्ष्णायसं नृणाम्।
विज्ञातं सर्वमेव स्यादित्यारुणिरपीच्यते ।। ८२ ।। १ ।। २ ।। ७ ।।

स्वर्गादिविषये ४।२।८ अधिकरणे—

तस्मादियं काञ्चनपर्वताभा प्रकल्पना स्वर्निरयादिकानाम्।
ऊर्ध्वं सुमेरावविलिम्पशैले पूरे पयोधेर्वसुधोदरे वा ।। ४७ ।।
धर्मे भयार्थं किल बालिशानां सत्येति तां केचन घोषयन्ति।
आपातरम्यं सुफलं मृषोक्तेस्तन्न स्मरन्तः प्रतिरोचयन्ते ।। ४८ ।।

प्रमाणविषये १ । १ । २ अधिकरणे—

प्रमाणमस्ति वा नास्ति नास्ति सर्वविलोपतः ।
अर्थोऽस्ति परिणामेऽपि प्रमाणत्रयगोचरः ॥ १ ॥
प्रत्यक्षमनुमानञ्च तथाप्ताज्ञेति तत्त्रयम् ।
तस्मात्प्रमाणमस्त्येव सहकारि परस्परम् ॥ २ ॥

वार्तिकम्—

यः प्रत्यक्षोपलम्भेनानुमितार्थेन वा पुनः ।
व्याहतोऽपरमार्थः स प्रहेयः पारमार्थिकैः ॥ २० ॥
प्रत्यक्षे चानुमाने च कदाचिद् बाधसम्भवः ।
तस्मात्तु नाविधावन्यत् प्रमाणं भवितुं क्षमम् ॥ २१ ॥
चरणाभ्यां प्रचरतः सति स्खलनसम्भवे ।
कः पुनर्नासया गन्तुमनुन्मत्तोऽध्यवस्यति ॥ २२ ॥
आज्ञानुष्ठीयते पुत्रैः पितॄणां जीवतां यथा ।
मृतेष्वपि तदादेशान्निवापो न तु तृप्तये ॥ २५ ॥

श्राद्धं स्वीकरोति ।

अस्य दर्शनस्य आधारविषये सूत्रम् ऋष्युपनिषद्वासुदेवबादरायण-वैश्वानरपूर्वत्वमनुशासनस्य ६ । २ । ३४ ।

प्रमत्तव्याख्यातृविकलीकृते जगत्यभ्यासनिरासोऽनुशासनस्य परमं प्रयोजनम् ६ । २ । ३६ ।

अधिकरणम्—

एतद्दर्शनतत्त्वानि पूर्वैर्दृष्टानि वा न वा ।
न दृष्टान्येव भिन्ना हि गतिरस्योपलभ्यते ॥ १ ॥
दृष्टानि पूर्वजैर्नूनमृषिप्रभृतिभिश्चिरात् ।
संग्रहोऽयं कृतस्तेषां स एवाभिनवः स्फुटम् ॥ २ ॥

वार्तिकानि—

ऋषिरुपनिषदश्च वासुदेवः स च भगवानथ बादरायणश्च ।
सुविमलमतिरार्यवल्लभश्च प्रकटममी परमार्थिनश्चिरत्नाः ॥ ४४ ॥

उपदिदिशुरमी पृथक् पृथग्यत् पितृचरणैर्गुरुभिश्च यत्तथोक्तम् ।
अखिलमिति परीक्ष्य तत्प्रणीतं नवमनुशासनमेतदात्मतुष्ट्यै ॥ ४५ ॥

अयं समाम्नाय उदेति पूर्वजोपदेशमन्त्रानवलम्ब्य निर्मितः ।
जनादितो भूम्नि भवात्मकेऽर्पितो यदात्मिका यस्य समष्टिरूर्जिता ॥ ४६ ॥

यद् व्याहृतं तु विदितं जनतासु हन्त ऋष्यादिनामभिरपि प्रसभं स्वचित्तात् ।
एतन्निरस्य सुमतिः परमार्थभक्तः सम्यग्विवर्द्धयति तत् पितृभिः कृतं यत् ॥ ४९ ॥

न कपिलमुनिकाले ब्रह्मसूत्राण्यतिष्ठन्
कपिलमतमपश्यद् ब्रह्मसूत्रप्रणेता ।
कपिल इह सदोषोऽपि प्रशस्योऽसहायो
न तु कपिलसहायो ब्रह्मसूत्रप्रणेता ॥ ५३ ॥

सति महति सहाये न स्तुतिः सम्प्रणेतुः
कृतिरपि तु तदीया श्रेयसी कार्यकाले ।
शतिनमधनपुत्रं श्लाघमानोऽपि तातम्
भजति निजसहस्रे नूनमास्थां सहस्री ॥ ५४ ॥

पञ्चमाध्यायप्रथमाह्निके वेदान्तिनामिव स्वप्रकाशं चैतन्यं साधयति प्रथमाधिकरणेनापरमग्रिमाधिकरणैः स्वाभाविकं चैतन्यस्य वैचित्र्यं परिवर्तनञ्च मायां विनैव वर्णयति—

प्रथमाधिकरणम्—

चितो निषेधसंशीति विषयत्वं भवेन्न वा ?
सर्वत्र संशये सर्वाभावे वा संभवेदिदम् ॥ १ ॥
संशयो वा निषेधो वानुपलब्धो न सम्भवेत् ।
उपलब्धिस्वरूपायां सम्भवो नैतयोश्चितौ ॥ २ ॥

वार्तिकेऽपीदमेव—

चिदियं निषेधविषयो न भवेन्न च संशयस्य विषयः किल सा ।
उभयं चिदात्मकमिदं हि यतश्चिदतोऽक्षरात्मकतयाधिगता ॥ ४ ॥
यदि सर्वमस्ति चितिरस्ति तदाऽनुपलब्धिरस्ति विषयो हि कथम् ।
अथ नास्ति सर्वमुपलब्धिरियं न चितिर्निषेधविषयस्तु ततः ॥ ५ ॥

तृतीयाधिकरणेन सदातने वैचित्र्ये दर्शयति—

लुप्तेऽप्येकत्र वैचित्र्ये परेषामिह दर्शनात् ।
सृष्टेरनाद्यनन्तत्वाद् ब्रह्म वैचित्र्यवत्सदा ॥ २ ॥

वार्तिकम्—

समुदेति बुद्बुदतरङ्गनिभं सकलं स्वसाक्षिणि चिदम्बुनिधौ ।
प्रविलीयते पुनरिहैव यतः सकलात्मवास्फुटममुष्य यतः ॥ १२ ॥
समुदेतु वा विलयमेत्वपि वा परिणाम एक इह साचितनौ ।
परिणाममात्रविकलस्तु न सोऽविरतोर्मिकःकिल चिदम्बुनिधिः ॥ १४ ॥

चतुर्थाधिकरणे वैचित्र्यस्य पारमार्थिकत्वम्—

पारमार्थिकमेवेदं व्याघातरहितं यतः ।
विलोपाद्वस्त्वसन्नैव न मर्त्यत्वात्सुतो ह्यसन् ॥ २ ॥

मायाया भ्रमरूपत्वं पञ्चमाधिकरणे—

मायाऽनादिरनिर्वाच्या सतो व्यतिकरोऽथ वा ।
अस्त्वनादिरनिर्वाच्या भिक्षवोऽपि तथाविदुः ॥ १ ॥
सतो व्यतिकरस्त्वेषा यस्या नामान्तरं भ्रमः ।
नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः ॥ २ ॥

असतो नाध्यास इति वार्तिकेन वक्ति २२-२३ वार्तिके—

सति कुत्रचिद् यदितरस्य सतः प्रतिपत्तिरिष्टमिदमध्यसनम् ।
असतस्तु नापि सति नैव सतोऽसति जातु चिद्भ्रम इह प्रथितः ॥ २२ ॥
न कदापि सद् यदि जगद् वदसि स्मृतिरप्यमुष्य कथमाविरभूत् ।
अनुभूतपूर्वविषयस्मरणं विषये परत्र तव चाध्यसनम् ॥ २३ ॥

ज्ञानिनां कर्माचरणविषये षष्ठमधिकरणम्—

ज्ञानेऽपि कर्मसातत्यमुच्छेदः कर्मणोऽपि वा ?
ज्ञाने कर्म न सम्भाव्यं भवत्येतदहन्तया ॥ १ ॥
ज्ञानेऽपि कर्मसातत्यं न्यायपूर्वन्तु तद् भवेत् ।
नाकर्म वासुदेवस्य जीवन्मुक्तस्य योगिनः ॥ २ ॥

तत्रत्यं वार्तिकम्—

तनये निजे सममतो जनको न परस्य पुत्रमुपलालयति।
अथ स प्रशास्तृपदवीं तु भजन् स्वसुते परत्र च समो भवति॥ २६॥
ज्ञतया तथैव समतां दधतः क्षतपक्षपातमखिलं चरतः।
तनुरक्षणं भवति विज्ञतया सकलात्मनस्तनुमिमां विदतः॥ २८॥

चेतना परमेश्वराभिन्ना प्रकृतिरिति सप्तमाधिकरणे—

प्रकृतिर्नियतैवेयं विनियम्या न केनचित्।
सर्वाकारेश्वराभिन्नासावित्येव विनिश्चयः॥ २॥

सपरिच्छिदा प्रकृतिरंशधिया निखिला तु न प्रमितिमर्हति सा।
अपरिच्छिदा चितिमयी प्रकृतिर्न्नदरात्मजस्य निखिलात्मसमा॥ ३७॥
पुरुषस्य या प्रकृतितस्तु भिदा कपिलप्रमादलहरी ननु सा।
विविनक्ति हन्त पुरुषं प्रकृतेर्न ततेर्मुनिर्विसृमरत्वमिव॥ ३८॥

नैयायिकानां कालसम्बन्धित्वमिव सतो लक्षणं प्रथमाध्यायप्रथमाह्निक-वार्तिके—

यत्कदाप्यस्ति तत्सर्वं सदित्येव विनिश्चयः।
क्षणिकत्वं स्थिरत्वं वा सत्तायामप्रयोजकम्॥ ३५॥

परिचयार्थं कानिचिद् भाष्यवाक्यानि समुद्धरामि—कानि पुनः परमार्थानुशासनस्य प्रयोजनानि? संग्रहविवेकव्यवस्थोद्योगानाग्रहोदयाः प्रयोजनम्। संग्रहस्तावत् ऋषिर्ब्राह्मणं सूत्राणि व्याख्यानान्यनु चेति भारते शास्त्रक्रमः। तत्र विविधानि प्रायः परस्परविसंवादीनि विज्ञानानि। तानि समन्वयदर्शिभिर्याज्ञवल्क्यवासुदेववादरायणवैश्वानरप्रभृतिभिः पुनः पुनः परीक्ष्य जनेषु प्रख्यापितानि प्रमत्तैर्व्याख्यातृभिस्तु मुहुर्मुहुर्विप्लावितानि, तानि संग्रहान्तरमपेक्षन्ते कालवशात् विज्ञानतत्त्वानि च नवाविष्कृतानि सुबहूनि असंगृहीतान्यस्मदीयैरद्यापि तान्यपि संग्रहं प्रतीक्षन्ते। स संग्रहोऽत्र सूत्रकृता विहितः। ऋष्यादिविस्तरे दुर्व्याख्यानगहनेऽभिनवे च व्यतिकीर्णे विज्ञानप्रपञ्चे तत्त्वसंग्रहो दुष्करः। अत्र पुनः सुखेन तत्त्वसंग्रहो भविष्यति। तस्मात्संग्रहार्थमध्येयं परमार्थानुशासनम्।

एवमेव विवेकव्यवस्थाप्रभृतीनां पञ्चानां व्याख्यानं विधाय पुनराह—इमानि खलु भूयः परमार्थानुशासनस्य प्रयोजनानि। इयं मित्रम्, अहं

मनुः, स्थाणुरयम्। उत त्वं सख्ये। कलिः शयानः, हिरण्मयेन, असूर्या- नाम, धर्मार्थौ, पुराणमिति, या शिल्पशास्त्रादि प्रतारकारणम्। इदं मित्रं वरुणमग्निमाहुरथो दिव्यः स सुपर्णो गरुत्मान् एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्ति अग्निं यमं मातरिश्वानमाहुः, एकं सद् बहु वैचित्र्यं विजानन्तो विप्राः स्यामेत्यध्येयं परमार्थानुशासनम्। इदं मित्रम् इत्यादिभाष्यलक्षणलक्षितम् महाभाष्यमनुहरति भाष्यम्।

इत्थञ्चात्र चिन्तयामि—बालकस्य स्तन्यपाने प्रवृत्तिं प्रति पित्रोर- भ्यासं शरीराकृतिमिव हेतुं निर्देशयति, तत्र आकृतयः परम्परया भूतनिष्पन्ना- स्तत्र जनकयोः कारणत्वं युक्तं किन्तु बुभुक्षावशादिष्टसाधनताज्ञान- जन्या प्रवृत्तिस्तु चेतनस्य कथं नाम भौतिकी संभवेत्? न च भूतनिष्पन्नं चार्वाकस्यैव चैतन्यं नित्यचैतन्याङ्गीकारात्, कथमन्यथा पितृभ्यामभ्यस्ता अन्ये विषयाः न स्फुरेयुः? अन्येषान्तु परलोकमङ्गीकुर्वाणानां कार्यानुमेय- वैचित्र्यम् अदृष्टमेव नियामकम्, अनुभवस्मरणे हि चैतन्यं विना न संभवतः।

जन्मान्तरानभ्युपगमोऽपि न सम्यक् प्रतिभाति, अन्येऽपि दार्शनिकाः शरीरविनाशेऽपि जन्मान्तरं स्वीकुर्वन्ति, तथा अत्रापि कथन्न स्यात्। यस्तु नित्यचेतनः काययष्टिनालिकायां प्रविष्टो जीवतामापन्नस्तादृश- नालिकायां विशीर्यन्त्यामपि स्वयमविनश्यन् कथन्न शरीरान्तरग्रहणं जन्मान्तरमनुभवति? विनाशं यन्ती काययष्टिर्न जीवः किन्तु तदुपाधि- कश्चेतनः, न च उपधेयो विनश्यति, नैयायिकानामात्मनि अदृष्टमिव इदमपि दर्शनं चेतने वैचित्र्यमनुभवति, न्यायस्य नित्यं परमाणु मनः इव सांख्यस्य बुद्धिरिव च शरीरान्तरमनुसरत् किमपि नाङ्गीकरोतीति प्रति- भाति, स्फुटन्तु सम्पूर्णभाष्यपर्यालोचनया सेत्स्यति। प्रायो वैदेशिकदर्श- नानि शरीरावयवमेव शरीरसमानयोगक्षेमं मस्तिष्कशब्दवाच्यमुररी- कुर्वन्ति तत एव सर्वं व्यवहारमुपपादयन्ति। परं नित्यं चैतन्यं किमपि न स्पृशन्ति, इदन्तु दर्शनं तादृशं चैतन्यमङ्गीकुर्वत् न तादृङ्मस्तिष्केण सर्वं व्यवहारमुपपादयेत्, मस्तिष्कस्य प्रायो जडप्रकाशतामेव मन्वीत। मनुते चेत् तादृगेव स्थवीयः स्यात्। तथाहि न विश्वसितु नाम जन्ममरणपरम्परया शरीरान्तरसम्पर्कं परन्तु बालयौवनस्थविरभावेषु स्फुटः शरीरभेदः परिमाण- गुरुत्वादिभिः स्फुटं भेदात्, तदेवेदं शरीरमिति प्रत्यभिज्ञया प्रत्यक्षबाधप्रति- हतया शरीराभेदप्रतिज्ञानं न दार्शनिकस्य स्यात्। बालावस्थायामविद्यमानैः

पश्चाज्जातैः खाद्यपदार्थैर्युवस्थविरशरीरयोर्जायमानत्वात्, कारणभेदे च कार्यभेदस्य अवश्यं पातात्। कौमारस्यापि काचिदाकृतिरनुवृत्ता प्रतिभाति चेत् भिन्नाऽपि प्रतिभाति, कारणान्तरजन्यत्वात्पूर्वप्रतिभानस्य भ्रमत्वं कल्प्यताम्; केचन कौमारशरीरस्यापि सूक्ष्मा अवयवविशेषा उत्तरशरीरेषु कारणमिति चेदस्तु तथापि तेन किं स्यात्? न बालशरीरमेव स्थविरशरीरम्, शरीरस्य भेदे मस्तिष्कस्यापि भेदः, कथमन्यथा युवमस्तिष्कं बालापेक्षया अधिकग्राहि? ननु आरम्भवादे वृद्ध्यपचयाभ्यां वस्तुभेदः, परिणामवादे तु गुणादीनामेव परिवर्तनमितिवाच्यम्। नैतत्सारम् गुणा अपि कारणानि ये बालमस्तिष्के गुणा न ते युवमस्तिष्के, तथा बाल्येऽधीतस्य यौवने स्मरणं न स्यात्। न सम्भवः शरीरभेदे शरीरावयवस्य मस्तिकस्याभेद इति। अभेदे वा विभिन्नकार्यकारित्वस्यानुपपत्तिः, तथा च स्थिरं शरीरतदवयवभिन्नं चेतनं विना नैहिकमपि कार्यं संभवतीति तादृशाभ्युपगमे जन्मान्तराभ्युपगमे न बाधः।

सृष्टेरनाद्यानन्तत्वादेकवैचित्र्यस्य विरामेऽपि वैचित्र्यान्तरस्योदयात् विचित्रमेव विभु भूमेति अन्येऽपि स्वीकुर्वन्ति, वेदान्तिनो मायावैचित्र्यवशात्। सांख्या अविवेकात्, प्रकृतिवैचित्र्यात्, प्रत्यभिज्ञायां विमर्शपदार्थवैचित्र्यवशात्। नैयायिका गुणपरिवर्तनं प्रतिपादयन्ति। गुणगुणिनोर्भेदात् नित्यत्वं परिरक्षन्ति। अत्र स्वाभाविकं वैचित्र्यमभ्युपगम्यत इति विशेषः तत्रापि क्रमिकमनन्तवैचित्र्यं तथापि तस्य कथं नित्यत्वमिति न प्रतिभाति। तथाहि—वैचित्र्यं वैचित्र्यवतो भिन्नमभिन्नं वा?, प्रथमे वैचित्र्यस्य कारणं वैचित्र्यवानेव तद्भिन्नं सहकारि वा? नाद्यः समेषां वैचित्र्याणां युगपदुत्पादप्रसङ्गात् समर्थस्य क्षेपायोगात्, द्वितीये चेतनभिन्नप्रकृतिसिद्ध्या सांख्यमतखण्डनासम्भवात्। प्रथमविकल्पद्वितीये अनेकात्मकस्यैकत्वायोगात्।

यद्यपि कालिदासः कविः 'त्वामेव प्रकृतिमाहुः पुरुषार्थप्रवर्तनीम्। तद् दर्शिनमुदासीनं त्वामेव पुरुषं विदुः' इत्यादिना प्रकृतिपुरुषयोरैक्यं वर्णयति तथापि तद् दर्शिनमित्यादिना दृग्दृश्यत्वेन विवेकं प्रदर्शयति एव। अविवेकादेव द्वयोरद्वैतं दर्शयति। दृश्यं जडमितिव्याप्तेरव्यभिचाराद् दृश्यभिन्नद्रष्टुः सिद्धेः कपिलमतमपि सम्यगेवास्ति। अत तिविसृमरत्वयोरंशांशिभावः, अतस्तयोर्न विवेकः। जडा दृश्या च प्रकृतिर्न द्रष्टुरपरिणामिनः कूटस्थस्यांश इति तयोः कथं न विवेकः?।

सद्वस्तुन एव कुत्रचित् सदन्तरेऽध्यासः, असतः स्मृतिरेव कथं समुदेत् ? इति अस्य मतम्। अध्यस्तस्य मिथ्यात्वमेव, अधिष्ठानस्य तु अधिष्ठेयापेक्षाया सत्यत्वमिति वेदान्तग्रन्थेषु सयुक्ति समुपपादितमस्ति, तेषां समन्वयः खण्डनम् उपेक्षा वेति भाष्यावलोकनं विना न निर्णेतुं शक्यत इति विरम्यत एव तादृशविवेचनायाः।



दारागंज, प्रयाग, संस्कृत साहित्य परिषत् प्रकाशित संस्कृत त्रैमासिक संगमनी पत्रिका द्वितीय वर्ष प्रथम अङ्क श्रावण २०२३ वैक्रमवत्सर प्रकाशित।

'दर्शनेऽभिनवचिन्तनं परमार्थदर्शनम्' की हिन्दी

अनेक प्रकार की भाषाओं में अभ्यस्त अनेक बड़े-बड़े शास्त्रों के पारदर्शी कविताकामिनी के सुन्दर नायक तार्किक कठिन विचार की चतुराई रूपी तुरी से पाण्डित्यपट का निर्माता विभिन्न विषयों पर सरस सरल संस्कृतवाणी से कौतुकवश अनेक प्रकार के मौलिक निबन्धों के रचयिता परतन्त्र भारत में विचार में स्वतन्त्र प्राचीन आचार्यों में श्रद्धालु भी दोष देखने वाले, मूल को खोजने वाले उदारचित्त वाले मर्म को पकड़ने वाले, वक्ताओं की विशेषता की उपेक्षा करने वाले दूध और पानी को अलग करने वाला शास्त्र सरोवर के हंस, निष्कारण संस्कृतभाषा के समुपासक स्वर्गीय पण्डित श्रीरामावतारशर्मा ने इस विशवीं शताब्दी के पूर्वार्घ में ही नये इस अनुपम सुन्दर दर्शनीय परमार्थदर्शन को देववाणी के पदों में फैला दिया।

संस्कृत की सेवा किये हुए ये भूदेव अद्वितीय सुरभाषा के समुपासक हैं, ऐसा कहना किसी के कोप के लिये अथवा प्राचीनों पर आक्षेप के लिये न हो किन्तु सर्वथा सत्य है इसलिये है, पाठक ? देखें, प्राचीन आचार्यों के पास शास्त्र प्रसार के लिये

अथवा धन या यश पाने के लिये केवल संस्कृतवाणी शरण थी, अंग्रेजी भाषा के ऐसी प्रजा और राजाओं के प्रिय धन और यश से मुग्ध करने वाली कोई भाषा नहीं थी। जहां उनकी लेखनी विहार करे, बीशवीं शताब्दी में तो रानी के ऐसे विद्वानों के मन को मोहने वाली पूर्वी, पश्चिमी बाजारों की गलिओं में घूमती हुई अंग्रेजी भाषा ऐसा नृत्य दिखाई जिससे उस पर मुग्ध भारतीय विद्वान् भी विदेशीय भाषा के बाजारों में माता के ऐसा सुरभाषा को उसके हृदयों के ऐसे संस्कृतशास्त्र के विषयों को निर्दयता पूर्वक बेच कर धनी यशस्वी और मनस्वी हो गये तथा होते हैं, उसी समय धन्य उदार ये महाविद्वान् विदेशीय भाषाओं के परिसरो में विहार करने में प्रवीण भी देववाणी की भक्ति में संयत अर्थों के उपार्जन का विरोधी होते हुए देश में विदेश में भी जहां कहीं बिखरे हुए अच्छे विषयों के संग्रह का हठ किये हुए भारत के हृदयरूपी शास्त्रों को विदेशीय भाषा के लिये नहीं बेचें, और क्या सभी प्रकार के ज्ञान रसों से संस्कृतवाणी को ही नहवाये, इस प्रकार कौन दूसरा इनकी संस्कृत समुपासना की बराबरी कर सकता है ? इस महापुरुष के काव्यनाटक आदि का क्रमशः प्रकाशन दरभङ्गा संस्कृत-विद्यापीठ से शुरु हुआ है, संस्कृत प्रेमीओं के मनःप्रसाद को लायेगा।

परमार्थदर्शन ग्रन्थ तो दर्शनविषयों का बड़ा आकार है, जिसमें चार सौ छीयालीस सूत्रों ४४६ की रचना की कला सूत्र बनाने वाले ऋषिओं का स्मरण कराती है, इनका प्राञ्जल भाष्य तो भाष्य शैली से मानो पतञ्जलि का महाभाष्य ही हो, यद्यपि अमुद्रित इस पुस्तक के बहुत थोड़े ही अंश देखे गये, उनने से भी अच्छी शैलीओं के अनुकरण की इनकी बहुत बड़ी कला प्रत्यक्ष हुई, उसमें भी दार्शनिक पदार्थों के मार्ग पर फैलती हुई भी इनकी संस्कृतवाणी इनको योग्य सदृश शब्दों का समुद्र सिद्ध करती है, अनेक पर्यायों के होने पर भी इस पद के रहने पर इसी पद का सन्निधान सुन्दर होगा इसको संस्कृत के समुपासक लोग वाचस्पति के वाचस्पत्य ग्रन्थ के ऐसा इसका प्रकाशन होने पर देख सके, किन्तु संस्कृत भाषा के दुर्निवार इस दुर्दिन में इसके प्रकाशन का शुभ अवसर कब आयेगा ?।

श्लोकवार्तिक के अनुसार पद्य बद्ध आठ सौ छवीस ८२६ वार्तिकों की रचना इनमें कुमारिल भट्टपना को प्रकाशित करती है; सुन्दर शैली से श्लोक बद्ध १२० एक सौ बीस अधिकरणों का निर्माण जैमिनीय न्यायमाला का अनुसरण करता है, ऐतिहा-

सिक लोग सूत्र-भाष्य-वार्तिकों का क्रमिक विकाश के अनुसार समय का निरूपण करते हैं; किन्तु इस परमार्थ दर्शन पुस्तक में एक ही साथ सभी का सर्जन सभी प्रकार के पाण्डित्य की घोषणा करता है।

इनमें वार्तिक सहित अधिकरण न्यायमाला उन्नीस सौ तेरह ई० में १९१३ ई० काशी के महामण्डल प्रेस से किसी प्रकार प्रकाशित हो पाई है।

समाप्ति का यह पद्य है—'राम से सुन्दर जोड़ाई वाले पुल या क्यारी के ऐसा यह छोटी सुन्दर रचनावली रत्नमाला बनाई गई है।

वार्तिक का दो प्रकार का सम्प्रदाय है, कोई वार्तिक भाष्य का व्याख्यान होता है, दूसरा सूत्रों का व्याख्यान करनेवाले वार्तिक का भाष्य व्याख्यान करता है, यहाँ तीसरा ही प्रकार है, यह वार्तिक स्वतन्त्र हैं किसी का व्याख्यान नहीं है, भाष्य का सारांश सुन्दर सरल पद्यों से उद्धृत किया गया है, ऐसे स्वतन्त्र ग्रन्थ का विशेष प्राचीन शैली से निर्माण करीब बारह सौ वर्ष के बाद बहुत विलम्ब से हुआ इसलिये नया यह मक्खनरूप किस संस्कृत भाषा प्रणयी सहृदय के तोष के लिये न होगा ?। यद्यपि जीव का विनाश जन्मान्तर न मानना करीब-करीब नास्तिकता हैं, तो भी वह भी दर्शनीय और खण्डन योग्य होने से संस्कृत विद्वानों का अपेक्षित है, दूसरी जगह कहाँ मिले ?, पटना विश्वविद्यालय दर्शनविभाग के अध्यक्ष पं० श्रीहरिमोहनझा जी इसमें विदेशीय हेंगल दर्शन का प्रभाव कहते हैं, तब तो अवश्य ही यह दर्शनीय है, अन्यथा सरस संस्कृत बाजार में सजाये गये बहुमूल्य दार्शनिक विदेशीय वस्तुओं को कहाँ पायेंगे ?, और ऐसी भाषा की उत्सुकता से तथा विषयलोभ से यह संस्कृत रत्न असाधारण है, चार्वाकदर्शन की पूर्ति ही पहले चतुर्थ अध्याय द्वितीय आह्निक सप्तम अधिकरण में पाठक देखें—

'बालकों में स्तन को चूसने की शक्ति आदि पिता से इस जन्म में ही आई है या दूसरे जन्मों के अभ्यास से है ?' यह संशय है। 'विद्वानों ने स्पष्ट कहा है कि वह दूसरे जन्मों के अभ्यास से हुआ है।' यह पूर्वपक्ष है॥ १॥ 'पिता की मनुष्य आदि आकृति बालक में आती है जैसे वैसे स्तन पान की शक्ति भी पिता से आई है यही ठीक है, उसके लिये जीव की जन्मान्तर की कल्पनाये व्यर्थ हैं।' यह सिद्धान्त है॥ २॥

शरीर आदि अनित्य आत्मवाद में बालक की स्तन्यपान में प्रवृत्ति नहीं होगी ऐसा ग्रन्थकारों से कहा जाता है, उस पर इनकी यह कल्पना है; इसका भी खण्डन है यह तो दूसरी बात है, ये चार्वाक के पक्षपाती नहीं हैं, प्रामाण्य निरूपण में चार्वाक का खण्डन किये हैं, नास्तिक ही भी नहीं कहा जा सकता, नित्य विभु चैतन्य स्वीकार करते हैं, वेदनिन्दक कभी नहीं बिना हेतु के विधि में स्वतः प्रामाण्यवादी हैं।

इसके बाद सृष्टि प्रक्रिया द्वितीय अध्याय के दूसरे आह्निक में देखना चाहिये। मूल उपनिषद् की सृष्टि प्रक्रिया आधुनिक वैज्ञानिक प्रक्रिया के अनुकूल ही है, वह जो पानियों का शर था वह संघात हुआ, वह पृथिवी हो गई, इस उपनिषद् के शरशब्द के अर्थ का विवरण करते हुए चतुर्थ अधिकरण को कहते हैं—

'उपनिषद् और वैज्ञानिक सृष्टि प्रक्रिया में भेद है या समन्वय है' यह संशय है, 'आकाश आदि भूतों में भेद होने से सृष्टि प्रक्रिया में भी भेद है' यह पूर्वपक्ष हुआ ॥१॥ 'मूल प्रकृति में कुछ न कुछ परिवर्तन रूप वैचित्र्य हमेशा रहता है, किन्तु तत्त्वों की अभिव्यक्ति में क्रम है, उसमें भी प्राचीन उपनिषदों का वैज्ञानिकों के साथ समन्वय है,' यह सिद्धान्त है, ॥ २ ॥

वार्तिक

'उस अण्डाकार शर के किनारे के कुछ झरने पर सूर्य प्रगट हुआ, वही सृष्टि का केन्द्र बन गया, उससे क्रमशः आकाश आंगन में ग्रह उपग्रहों के समुदाय की सृष्टि हुई,' ॥ १ ॥

'इस प्रकार सूर्य से ग्रहों के निकलने के क्रम में किसी समय पृथिवी रूप ग्रह भी निकला; वह पृथिवी ग्रह बहुत गरम वाष्प का पिण्ड था, बहुत समय तक चञ्चल घूमता हुआ लटका रहा,' ॥ १२ ॥ 'उसमें वायु के मिलने से उस बाष्प-वायुमय तेज से धीरे २ गर्मी निकलने लगी, तथा वाष्प पानी बनने लगा, पानी के प्रवाह से धीरी हुई यह पृथिवी हो गई' ॥ १३ ॥ 'उस पानी के शर को गाढ़ा होने तथा पत्थर होने पर सागर और पर्वतों से प्रगट नीचे उच्चे भागेवाली पृथिवी कामिनी के ऐसा शोभने लगी' ॥ १४ ॥ 'सूर्य केन्द्र से कुछ तेज अङ्गार टुकड़े होकर गिरे, वे पानी के संघातों से घेरे गये, पत्थर के ऐसे कड़े रहे, उनमें बढ़ना-घटना होने लगा, क्रमशः कुछ आकार

भी हो गये, वे सब जीव समूह हो गये, उससे अभिव्याप्त पृथिवी हो गई' ॥ १७ ॥ 'जो लोग उपनिषद् की सृष्टि प्रक्रिया को निर्मूल कहते हैं, अथवा जो लोग स्रष्टा की मनुष्य रूपता आदि की कल्पना करते हैं, वे लोग अच्छे समझदार नहीं हैं यथा वैसे दोनों का यहाँ खण्डन किया गया है' ॥ १९ ॥

शरशब्द का अर्थ है, वही ब्रह्मा स्वयम्भू हैं ऐसा तृतीय अधिकरण वार्तिक है—

'वैसे पानी से बने हुए गरम वाष्प समूह से किसी कारणवश सारभूत अण्ड प्रकट हुआ, उसको विद्वान् लोग ब्राह्म अण्ड ब्रह्माण्ड कहते हैं, उसमें बहुत प्रकाश तेज होने से उसको हिरण्मय कहने लगे,' ॥ ७ ॥ 'कुछ समय जाने पर वह भी फूटा, उसके अन्दर सूर्य प्रकट हुए उसके भी किनारे झरे, उससे आकाश आङ्गन में ग्रह उपग्रह आदि पैदा हुए' ॥ ८ ॥ 'इस प्रकार विभक्त अराड से प्रकट यह सूर्य चारो तरफ फैलने वाले किरणों से युक्त है, और सौर जगत् की सृष्टि करता है इसलिये विश्वसृट कहा जाता है, स्वयं होने से स्वभू या स्वयंभू प्रसिद्ध हुआ' ॥ ९ ॥

पाखण्डमत का खण्डन इस दर्शन का प्रधान उद्देश्य है, उसका प्रथम अध्याय प्रथम आह्निक में वार्तिकों से वर्णन करते हैं,—जो प्रत्यक्ष उपलब्धि से तथा अनुमान से सिद्ध पदार्थ से व्याघात वाला है, वह मिथ्या है, उसका अनुसरण अच्छा नहीं है' ॥६२॥ 'किसी से नगर की दिशा या मार्ग पूछने पर वह कहता है कि चलो दिखाता हूँ, तब जाते हुए उसके पीछे चला जाता है, यदि वह वैसा कहकर भी नदी में घूसने लगता है तब बालक उसके पीछे नदी में नहीं घूसता' ॥ ६३ ॥ 'कोई पण्डित कहता है कि चलो व्याकरण पढ़ाता हूँ, और कहकर पढ़ाता है तो उसका अनुसरण किया जाता है, यदि कोई कहता है कि चलो एक मन्त्र और उसकी सिद्धि का विधान बतादूँ, सिद्धि हो जाने पर व्याकरण स्वयं सब आ जायेगा, इस प्रकार कहने पर उसका अनुसरण नहीं किया जाता, किन्तु उपेक्षा की जाती है' ॥ ६४ ॥ 'शास्त्रों के अभ्यास से, कारीगरी से, और दूसरे उद्योगों से जैसी वास्तविक सिद्धि मिलती है वैसी सिद्धि सिद्ध मूर्खों से नहीं मिलती' ॥ ६७ ॥

'ब्रह्म का उपदेश करनेवाले ब्राह्मण मूर्खों के सम्मान से घृणा करते हुए शिल्प-शास्त्र-कला-उद्योगों से बड़ी सिद्धि का व्याख्यान करते हैं' ॥ ७० ॥ 'शब्दों का प्रामाण्य

सिद्ध वस्तुओं में और विधिभिन्न में नहीं होता इसको नहीं जानता हुआ ही बार'बार मोह में पड़ता है' ॥ ७८ ॥ 'हे बच्चों ? फलों को लाओ, वेद को पढ़ो, इत्यादि विधि हैं, यह प्रमाण है, ऐसी पिता आदि की आज्ञा को 'क्यों-किसलिये' इत्यादि कारणों की अपेक्षा बिना जल्दी पालन की जाती है, उन कामों को कर दिया जाता है' ॥ ८० ॥

कारण या फल की अपेक्षा वाली भक्ति की निन्दा दूसरा अध्याय प्रथम आह्निक दूसरे अधिकरण में है । 'भक्ति का कारण पितृत्व मातृत्व आदि है, बाहरी धनसम्पत्ति या सजाय आदि का निवारण भक्ति के कारण नहीं हैं, जो बाहरी फल की अपेक्षा करके सेवता है वह बनीओं का व्यापार है । 'राजा माता पिता गुरु दूसरे उत्तम पुरुषों में कोई अद्भुत केवल मन से मालूम होने वाला केवल ममुष्यों में रहने वाला विशेष वस्तु यहां भक्ति का कारण कहा जाता है, ॥ ६ ॥ 'जो सिद्धधूर्त झूठे उपदेशों से बहुतों को ठग रहे हैं उनका भक्त न होय, इनकी भक्ति से अपने जनों को दुःखी करता हुआ विपत्तिरूप नरक में अवश्य गिरता है' ॥ ७ ॥ 'यह बालक अभी बड़ा कष्ट देता है, पीछे क्या करेगा ? इत्यादि पहले होने वाली आशङ्काओं को हटाकर विना फल की अपेक्षा से जो माता पिता बालक को पोषते हैं, उन माता-पिता की परिश्रम के साथ विना बाहरी कारणों के उचीं सेवा करता हुआ लड़का उनसे ऋण-मुक्त होता है' ॥१०॥ 'जैसे मेरे पूर्वज पत्नीयां अरूप अज्ञानी जड़ अन्ध और उद्धत पति की सेवा करती है, और सन्तान वर्ग अरूप अज्ञानी जड़ अन्ध और उद्धत पिता की सेवा करते हैं, वैसे ही हम लोग अपने पूर्वज हैं इसलिये प्राचीनों को नमस्कार करते हैं' ॥ १७ ॥ जैसे सावधान शल्यचिकित्सक भक्त गुरु या पिता माता के कष्ट दायी घावों को निःसंकोच चीर दे, वैसे गुण दोषों का परीक्षक भी भक्त प्राचीनों के दोषों को अवश्य हटायेगा' ॥ १८ ॥ 'जैसे मेरे पितर लोग उद्योग करते हुए सभासद रहे, अपने समय के विद्वानों में अग्रगण्य रहें, वैसे ही हम लोग प्रयास से अपने वर्ग को वैज्ञानिकों में अग्रसर करें' ॥२०॥

कर्म सन्यास को नहीं पसन्द करते, कर्म करने के लिये बहुत प्रोत्साहित करते हैं, चौथा अध्याय दूसरा आह्निक बारहवे अधिकरण में वार्तिक—

'सज्जनों को स्वर्ग आदि की चिन्ता से रहित होकर इस प्रकार संसार के कल्याण के लिये विज्ञान दृष्टि से ज्ञान और भक्ति द्वारा शुद्ध चित्त होकर हमेशा अच्छा

कर्म करना चाहिये' ॥ ८४ ॥ 'यह जन मेरा है वह दूसरा है ऐसा स्वार्थ समझकर जो काम करता है, वह भ्रम से आनन्दमय भूमपरमात्मा को छोड़कर थोड़े में प्रवेश करके बन्ध को पाता है' ॥ ६६ ॥ 'यह शरीर नाम का अनित्यलोक आनन्दमय भूम-नाम वाले परलोक का अंश है ऐसा समझता हुआ महात्मा जीते हुए मुक्त है, और सबका कल्याण करता है, ॥ ६७ ॥ 'यह शरीर धर्म' अर्थ और सुख का पहला साधन है, यह मेरा ही है दूसरे का नहीं है ऐसी ममता इस पर नहीं करनी चाहिये, बुद्धिमान् मनुष्य इसलिये सकल आत्माओं के धन इस शरीर को स्वच्छन्द कर्मपरित्याग से कैसे नष्ट करें' ॥ ७० ॥

दूसरे कारणों की बिना अपेक्षा किये विधि शब्द प्रमाण है, इस पर पहला अध्याय पहला आह्निक चौथा अधिकरण है। 'उपपत्ति की अपेक्षा न होने से मनुष्यों को विधि का स्वतःप्रामाण्य स्वीकार करना चाहिये। अर्थवाद के प्रामाण्य में दूसरी युक्तियों की अपेक्षा रहती है इसलिये उसकी परीक्षा करनी चाहिये ॥ २ ॥ वार्तिक—

प्रकृति चेतन और अचेतन भी है, क्योंकि सृष्टि रूप कार्य द्वारा प्रकृति में दोनों देखे गये हैं, उस प्रकृति से भिन्न कोई सर्वज्ञ या सर्व शक्तिमान् नहीं मालूम पड़ता' ।७२। क्योंकि प्रकृति स्वयं नियत देखी गई है, यह किसी से नियम्य नहीं है, इसलिये प्रकृति से भिन्न प्रकृति का नियम करने वाला कोई नहीं है' ॥ ७६ ॥

चौथे अध्याय दूसरे आह्निक के तीसरे अधिकरण में स्वर्ग आदि के गमन का खण्डन—वार्तिक 'अनेक प्रकार के बहुतधार्मिक सम्प्रदाय हैं, अपने सम्प्रदाय के अनुसार स्वर्ग का अधिकारी सभी बनते हैं, सम्प्रदायों के धर्मों में परस्पर भेद भी है, सभी दूसरे सम्प्रदाय के धर्मों का नरक फल मानते हैं, तो ऐसे अर्थवादों में किस मनुष्य का वचन प्रमाण होगा' ॥ १६ ॥ स्वर्ग आदि के अभाव में भी विना कारण के धर्म सेवियों को अपने गृहीत धर्मों का त्याग नहीं करना चाहिये। इसीलिये बिजली में प्रवेश के लिये अथवा सुराङ्गनाओं के आश्लेष के लिये जो इस लोक में वैराग्य पावे वह अज्ञानी' है ॥ १७ ॥

वही पर चौथे अधिकरण में जीव का स्वरूप और उसका विनाश वर्णित है, वार्तिक 'सभी आत्म स्वरूप ब्रह्म में यह शरीर दण्ड अपरिमित आकाश में नल के ऐसा

है, नल में सुई के प्रवेश के ऐसा और ध्वनिशक्ति के ऐसा इस शरीर दण्ड में उसके अनुसार ही जीवशक्ति शोभ रही है ॥ १८ ॥

'आकाश के ऐसा सभी जगह रहने वाला स्थिर ब्रह्म एक देह से दूसरे देह में कैसे जाय ? नल के ऐसा यह शरीर तो अवश्य नष्ट हो जाता है, उसका गमन नहीं होता' ॥ १९ ॥ 'मरते समय पुंज से पैदा होने वाला जीव पुञ्ज नष्ट होने पर जीव कहा हो ? नष्ट ही हो जाय, नल का नाश हो जाने पर उसका शब्द दूसरे नल में नहीं जाता' ॥ २० ॥

सभी घूम के ज्ञान के विना वह्नि की व्याप्ति का ज्ञान न होगा, इस चार्वाक के पूर्वपक्ष का (एक नोह काटने की नोहरनी के ज्ञात होने से सभी काला लोहा ज्ञात होता है) इत्यादि वेदान्त· वाक्य के द्वारा उत्तर कहते हैं—'सभी धूमों का ज्ञान होने पर व्याप्ति ज्ञान होगा अन्यथा नहीं, यह चार्वाक की कल्पना स्पष्ट विरुद्ध है ॥ ८१ ॥ 'एक नख काटने वाली के ज्ञान से मनुष्यों को सभी काला लोहा ज्ञात हो जाता है, ऐसा सभी जगह हो सकता है, ऐसा आरुणि भी देखते हैं' ॥ ८२ ॥ १।२।७ ॥

स्वर्ग आदि के विषय में ४।२।८। अधिकरण में वार्तिक 'इसलिये यह सुमेरु के उपर देवताओं के पर्वत पर समुद्र के प्रवाह में अथवा पृथिवी के भीतर स्वर्ग और नरक आदि की कल्पना सोने के पर्वत के ऐसा है' ॥ ४७ ॥ 'मूर्खों को पाप से डराने के लिये धर्म में प्रवृत्ति के लिये इनको सत्य कहा जाता है ऐसा कुछ लोग कहते हैं, इस झूठी उक्ति का आपात सुन्दर फल है, इसको याद करते हुए इसको नहीं पसन्द करते ॥४८॥ प्रमाण विषय पर १।१।२। अधिकरण में 'प्रमाण हैं या नहीं ? यह संशय हुआ, सभी का विनाश है तो प्रमाण का भी विनाश है, प्रमाण न होने पर भी परिणाम में भी तीनों प्रमाणों के विषय अर्थ हैं' ॥ १ ॥ यह पूर्वपक्ष हुआ 'प्रत्यक्ष अनुमान तथा आप्त का उपदेश ये तीन प्रमाण हैं ही, और ये परस्पर सहकारी है' ॥ २ ॥ यह सिद्धान्त हुआ। वार्तिक = 'जो प्रत्यक्ष अथवा अनुमान से विरुद्ध अर्थ है वह मिथ्या है परमार्थ नहीं है, परमार्थ का अनुसरण करने वालों से वह त्याज्य है' ॥ २० ॥ 'प्रत्यक्ष और अनुमान में भी कभी बाध संभव है, इसलिये विधि वाला आप्त का उपदेश शब्द प्रमाण मानना है, जिसमें विधि नहीं है, और उसका अर्थ प्रत्यक्ष या अनुमान से विरुद्ध है, वैसा शब्द

प्रमाण होने योग्य नहीं हैं' ॥ २१ ॥ 'पैर से चलते हुए का कहीं स्खलन संभव है इसलिये जो उन्मत्त नहीं है वह नाक से चलने के लिये प्रवृत नहीं होता, उसी प्रकार प्रत्यक्ष और अनुमान से व्यवहार में बाध संभव होने पर सभी शब्द प्रमाण नहीं हो सकते' ॥ २२ ॥ 'जीते हुए पिता आदि की आज्ञा का जैसे पुत्र आदि पालन करते हैं वैसे हीं उनकी आज्ञा होने से उनके मरने पर भी श्राद्ध तर्पण आदि करना चाहिये, उनकी तृप्ति को उद्देश्य करके नहीं' ।. २५ ॥ इस प्रकार श्राद्ध स्वीकार करते हैं। इस दर्शन का मूल आधार के विषय में सूत्र-वेद-उपनिषद्-वासुदेव बादरायण-वैश्वानर-इस अनुशासन के पूर्ववर्ती आधार हैं, ७।२।३४। सूत्र प्रमादी व्याख्याताओं से विफल किये जगत् में आदतों को हटाना इस अनुशासन का परम प्रयोजन है' ।६।२।३६। अधिकरण—'इस दर्शन के तत्त्व पहले के विद्वानों से ज्ञात हैं या नहीं ? यह संशय हुआ, इसकी भिन्न गति मिलती है इसलिये नहीं ही ज्ञात हैं' ? यह पूर्वपक्ष है, बहुत पुराने ऋषि आदि से जरूर ज्ञात हैं, उनका संग्रह किया गया है, यही नया स्फुट है' यह सिद्धान्त हुआ ॥ २ ॥

वार्तिक

'वेद उपनिषद वासुदेव भगवान् बादरायण स्वच्छमति आर्य वल्लभ ये सभी पुराने प्रकट परमार्थ के द्रष्टा हैं,' ॥ ४४ ॥ 'वे लोग जो अलग-अलग उपदेश दिये हैं, और जो पितृपाद और गुरुओं से अलग-अलग कहा गया था, उन सभी की परीक्षा करके अपने संतोष के लिये नये इस अनुशासन को बनाया हूँ' ॥ ४५ ॥ 'पूर्वजो के उपदेश मन्त्रों को आधार बनाकर बनाया हुआ यह समाम्नाय उदय पा रहा है, जनों से लेकर संसाररूप भूमा आत्मा में अर्पित किया गया है, जिन आत्माओं का तेज समुदाय वह भूमा हैं' ॥ ४६ ॥ 'खेद है कि कुछ विरुद्ध अर्थ ऋषि आदि के नाम से भी जो जनता में प्रसिद्ध हो गया है उसको तुरंत अपने चित्त से हटाकर बुद्धिमान् परमार्थ का भक्त पिता आदि पुराने से जो किया गया है उसको अच्छी तरह बढाता है' ॥ ४९ ॥ 'कपिल मुनि के समय में ब्रह्मसूत्र नहीं थे, ब्रह्मसूत्र को बनाने वाले कपिल सूत्रों से कपिल मुनि के मत को देखें, कपिल का कोई सहायक नहीं था, ब्रह्म सूत्रकार का कपिल सूत्र सहायक रहा, ब्रह्म सूत्रकार से कपिलमत में दोष देने पर भी असहाय कपिल मुनि

प्रशंसनीय हैं, उतने ससहाय ब्रह्म सूत्रकार प्रशास्य नही हैं' ॥ ५३ ॥ 'बड़ा सहायक रहने पर उसकी सहायता से अच्छे रचयिता की उतनी प्रशंसा नहीं हैं, नई रचना के पहले पुरानी असहाय रचना अपने समय में काम आती थी, बहुत श्रेष्ठ थी, सौ रूपैया मात्र मूल धन वाले सहायक पुत्र से रहित असहाय पिता की प्रशंसा करता हुआ भी हजार धनवाला लड़का अपने सहस्र धन में अवश्य आस्था रखता है,' ॥ ५४ ॥

पाँचवे अध्याय प्रथम आह्निक पहले अधिकरण से स्वप्रकाश चैतन्य को सिद्ध करते हैं उसके आगे के अधिकरणों से माया के बिना ही चैतन्य का स्वाभाविक वैचित्र्य और परिवर्तन वर्णन करते हैं, पहला अधिकरण—'चैतन्य निषेध भ्रम और संशय का विषय है या नहीं ? यह संशय हुआ, जब सभी में संशय है, और सभी का अभाव होता है तो संभव है कि चैतन्य का भी संशय और निषेध भ्रम हो, यह पूर्वपक्ष हुआ ॥ १ ॥ 'संशय या निषेध समझ के बिना नहीं संभव हैं, समझ स्वरूप चैतन्य में संशय और निषेध भ्रम संभव नहीं है,' ॥ २ ॥ वार्तिक में भी यह है—'यह समझ निषेध रूप चैतन्य निषेध भ्रम और संशय का विषय नहीं हो सकता, क्योंकि ये दोनों समझ ही हैं, इसलिये चैतन्य अविनाशी रूप से ज्ञात है,' ॥ ४ ॥ 'यदि सभी हैं तो उनकी समझ भी है, यदि समझ नहीं है तो उसके विषय सभी कैसे हैं ?, यदि सभी नही हैं ऐसा कहो तो यह भी समझ है, इससे सिद्ध हुआ कि चैतन्य निषेध भ्रम का विषय नहीं होता' ॥५॥ तीसरे अधिकरण से नित्य चैतन्य में वैचित्र्य दिखाते हैं—'एक वैचित्र्य के तिरोधान से भी दूसरे वैचित्र्य देखे जाते हैं, और सृष्टि का आदि तथा अन्त नहीं होता, इसलिये ब्रह्म हमेशा वैचित्र्य वाला है' ॥ २ ॥ वार्तिक—चैतन्यरूप समुद्र में बुद्बुद् तरङ्ग के ऐसा सम्पूर्ण विषय प्रगट होते हैं, फिर इसी में लीन होते हैं, इन कारणों से इस महा चैतन्य का सकल आत्मरूप होना स्फुट है' ॥ १२ ॥ 'साक्षी स्वरूप चैतन्य परिणाम में एक ही है, कोई वैचित्र्य लीन हो, कोई प्रगट हो, चैतन्य समुद्र सतत परिवर्तन शील चैतन्य लहर वाला है, उसमें कोई भी परिणाम वैचित्र्य न हो ऐसा वह कभी भी नहीं होता' ॥ १४ ॥ इसके चौथे अधिकरण में वैचित्र्य को पारमार्थिक मानते हैं—'चैतन्य के वैचित्र्यों का किसी प्रमाण से व्याघात न होने से वैचित्र्य पारमार्थिक हैं, विनाश मात्र से असत् नहीं होता, जैसे मरण के योग्य सुत असत् नही होता' ॥ २ ॥ माया भ्रमरूप है ऐसा ५।१।५ अधिकरण में—

'माया अनादि अनिर्वचनीय है अथवा सत् से भिन्न मात्र है ? यह संशय हुआ, अनादि अनिर्वचनीय ही हो, क्योंकि भिक्षु लोग वैसा कहते हैं' यह पूर्वपक्ष हुआ ।। १ ।। माया सत् से भिन्न ही है, उसका दूसरा नाम भ्रम है, असत् का भाव नहीं होता तथा सत का अभाव नहीं होता ।। २ ।। ऐसी भगवद्गीता है, यह सिद्धान्त हुआ ।

यहीं पर असत् का अध्यास नहीं होता, ऐसा ५।१।५ वार्तिक २२-२३ से कहते हैं—

'किसी सत् में दूसरे सत् का ज्ञान अध्यास इष्ट है, असत् का सत् में सत् का असत् में कहीं भ्रम नहीं देखा गया है' ।। २ ।। 'यदि जगत् कभी सत् नहीं था ऐसा कहते हो तो इसका स्मरण या वासना कैसे प्रगट हुए ? दूसरे विषय में अनुभूतविषय का स्मरण तुम्हारा अध्यास है' ।। २३ ।। ज्ञानियों के कर्म के आचरण के विषय में ५।१।६ अधिकरण है—'ज्ञान हो जाने पर भी हमेशा कर्म आचरण लगा रहता है अथवा कर्म का परित्याग हो जाता है ? यह संशय हुआ । ज्ञान हो जाने पर कर्म संभव नहीं है, क्योंकि अहङ्कार से कर्म होता है तथा ज्ञान हो जाने पर अहङ्कार नहीं रहता' ।। १ ।। यह पूर्वपक्ष हुआ । 'ज्ञान होने पर भी हमेशा कर्म लगा रहेगा, यह विशेषता आयेगी कि उचित ही कर्म होगा । जीवन्मुक्त योगी कृष्ण भगवान् को भगवद्गीता में कर्म न करना पसन्द नहीं है ।। २ ।। वहां के ५।१।६ वार्तिक—'पिता अपने लड़के में विशेष आसक्त दूसरे के पुत्र का उतना प्यार नहीं करता, वही जब बहुत लड़कों का शिक्षक या शासक हो जाता है तो अपने और दूसरे के पुत्रों में समान व्यवहार करता है' ।। २६ ।। 'ज्ञान होने से समता आ जाती है, सभी व्यवहार पक्षपात के बिना करता है, ज्ञान से सकल आत्मा स्वरूप परमात्मा का यह शरीर है ऐसा समझता है, ऐसे ज्ञान से शरीर की भी रक्षा करता है' ।। २८ ।। चेतना परमेश्वर से अभिन्न प्रकृति है, ऐसा ५।१।७ वें अधिकरण में—'यह प्रकृति स्वयं नियत है, किसी के नियन्त्रण के योग्य नहीं है, सभी आकार वाला जो परमेश्वर उससे अभिन्न प्रकृति है यह निश्चय है' ।। २ ।।

वार्तिक वही—'कल्पित अंश वाली प्रकृति परिमित है, पूर्णरूप से प्रकृति तो अपरिमित ही है, अपरिमित चेतनरूप प्रकृति बादरायण के मत में सम्पूर्ण आत्मा के समान है' ।। ३७ ।।

'पुरुष का प्रकृति से भेद करना कपिल मुनि का प्रमाद है, लता को लता के फैलाव के ऐसा पुरुष को प्रकृति से भिन्न करता है' ॥ ३८ ॥ नैयायिकों के काल-सम्बन्धरूप सत्त्व के ऐसा सत् का लक्षण प्रथम अध्याय प्रथम आह्निक वार्तिक में है—'जो कभी भी है वह सब सत् है यह निश्चय है, क्षणिक होना या स्थिर होना कोई सत्ता में फरक नहीं करता' ॥ ३९ ॥

इसके बाद पातञ्जल महाभाष्य की शैली और भाषा की अनुकरण कला के परिचय के लिये परमार्थदर्शन भाष्य के थोड़े सन्दर्भों का उल्लेख है।

और इस पर इस प्रकार सोचता हूँ - बालकों के स्तन्यपान में प्रवृत्ति के प्रति माता-पिता के अभ्यास को शरीर की आकृति के ऐसा कारण बताते हैं, शरीर की आकृति और प्रवृत्ति में फरक है, शरीर की आकृति भौतिक वस्तु है, रज और वीर्य द्वारा उसका संक्रमण संभव है, भूख से इष्ट साधनता का स्मरण समझ है, वह चेतन का है, चेतन का सम्बन्ध कैसे संभव है? प्रवृत्ति यत्न है, वह चेतन में होगी, वह भौतिक वस्तु नहीं है, यह नित्य चैतन्यवादी दर्शन चार्वाक के ऐसा भूतों से चैतन्यनिष्पत्ति नहीं मानता, अन्यथा माता-पिता से अभ्यस्त अन्य विषयों की स्फूर्ति क्यों नहीं होती? परलोक मानने वाले दूसरे दार्शनिकों के मत में तो कार्य से वैचित्र्य का अनुमान होता है, वह वैचित्र्य अन्ततः पाप-पुण्य रूप होता है, एक चैतन्य के विना अनुभव और स्मरणों की उपपत्ति नहीं संभव है। जन्मान्तर को न स्वीकार करना भी ठीक नहीं मालूम पड़ता, दूसरे दार्शनिक भी शरीर विनाश होने पर दूसरा जन्म मानते हैं, वैसा यहां भी कैसे न हो? जो नित्य चेतन शरीररूप नल में घुसा हुआ जीवभाव को पाया है वह शरीर नल नष्ट होने पर भी स्वयम् अविनाशी दूसरे शरीर का ग्रहणरूप जन्मान्तर का कैसे अनुभव नहीं करता? विनाशी शरीर जीव नहीं है, किन्तु शरीर उपाधि वाला चेतन जीव है, उपाधि नष्ट है उपधेय नष्ट नहीं है, नैयायिकों की आत्मा में अदृष्ट के ऐसा यह भी दर्शन चेतन में वैचित्र्य का अनुभव करता है, न्याय के नित्य परमाणु मन के ऐसा सांख्य की बुद्धि के ऐसा दूसरे शरीर का अनुसरण करने वाला कोई चीज मानता है या नहीं? यह स्पष्ट नहीं मालूम पड़ता, स्फुट प्रतिपादन तो संपूर्ण भाष्य की पर्यालोचना के बिना ठीक नहीं होगा। प्रायः वैदेशिक दर्शन शरीर का अवयव शरीर का समान योग क्षेम वाला मस्तिष्क नाम वाला स्वीकार करते हैं तथा उसी से सभी व्यव-

हारों का उपपादन करते हैं, नित्य चैतन्य का स्पर्श नहीं करते, यह दर्शन तो नित्य चैतन्य को स्वीकार करता हुआ वैसे मस्तिष्क से व्यवहार का उपपादन नहीं करे, मस्तिष्क को प्रायः जड प्रकाश ही माने, यदि वैसा मस्तिष्क माने तो उन्हीं दर्शनों के ऐसा स्थूल हो जाय।

जैसे कि— जन्म-मरण परम्परा से दूसरे शरीर के सम्पर्क पर विश्वास न करे, किन्तु बाल्य-यौवन-वार्धक्य से शरीर का भेद स्पष्ट, है, लम्बाई-मोटाई, तौल आदि से भेद स्पष्ट होता है, वही यह शरीर है इस प्रत्यभिज्ञा में प्रत्यक्ष और अनुमान का बाध है, दार्शनिक शरीर के अभेद को नहीं मान सकता, बाल्य अवस्था में नहीं रहे पीछे पैदा हुए खाद्य-पेयपदार्थों से जवानी और बुढ़ापे के शरीर पैदा होते हैं, कारण का भेद होने पर कार्य का भेद अवश्य होगा, बाल्य काल की भी कोई आकृति आई हुई इसमें मालूम पड़ती है ऐसा कहें तो भिन्न भी आकृति मालूम पड़ती है, दूसरे कारणों से पैदा होने के कारण पहली समझ में भूल की कल्पना करें, कुछ बाल्य शरीर के सूक्ष्म अवयव विशेष पीछे के शरीर में कारण है ऐसा होने से भी क्या होगा ?। इससे बालक का शरीर ही बुढ्ढे का शरीर नहीं हुआ; शरीर का भेद होने पर मस्तिष्क का भेद अवश्य होगा, अन्यथा युवा का मस्तिष्क बालमस्तिष्क की अपेक्षा अधिक समझदार कैसे होगा ?, आरम्भवाद में वृद्धि-अपत्रय से वस्तु का भेद होता है, परिणामवाद में तो केवल गुणों का परिवर्तन होता है ऐसा कहने में भी कुछ सार नहीं है, गुण भी कारण होते हैं, बालमस्तिष्क में जो गुण हैं येही युवा के मस्तिष्क में नहीं हैं, ऐसा भेद होने पर बाल्य में पढ़े हुए का जवानी में स्मरण नहीं होगा, शरीर भिन्न होने पर शरीर के अवयव रहनेवाला है ऐसा संभव नहीं, किसका अभेद करेंगे ?। यदि बाल्य-युवा मस्तिष्क एक माना जायेगा तो युवा मस्तिष्क से अधिक काम नहीं हो सकेगा, उस प्रकार स्थिर और शरीर-शरीर के अवयव से भिन्न चेतन के विना इस जन्म का भी काम नहीं चल सकता, वैसा चेतन मान लेने पर जन्मान्तर मानने में भी कोई बाधा नहीं है।

सृष्टि के अनादि और अनन्त होने पर एक वैचित्र्य का विराम होने पर भी दूसरे वैचित्र्य के उदय से विचित्र विभु भूमा दूसरे भी मानते हैं, वेदान्ती माया के वैचित्र्य से, सांख्य विवेक ख्याति के पहले प्रकृति के वैचित्र्य से, प्रत्यभिज्ञा दर्शन में

विमर्श पदार्थ के वैचित्र्य मानते हैं, नैयायिक कुछ गुणों का परिवर्तन कहते हैं, गुण-गुणी के भेद से नित्यता की रक्षा करते हैं, इसमें स्वाभाविक वैचित्र्य माना गया यही विशेष है, उसमें भी क्रमशः स्वाभाविक अनन्त वैचित्र्य माना गया, वह ठीक नहीं मालूम पड़ता, नित्य का स्वाभाविक वस्तु परिवर्तनशील नहीं हो सकता, परिवर्तनशील नित्य का स्वभाव नहीं हो सकता, नित्य चैतन्य का वैचित्र्य केवल नित्य चैतन्य से पैदा या नष्ट नहीं हो सकता, किसी का कदाचिद् उत्पाद अनित्य आगन्तुक कारणों से ही संभव है, कदाचित् नाश भी अनित्य आगन्तुक कारणों से ही संभव है, ऐसा वैचित्र्य मानने पर चैतन्य का नित्यत्व कैसे हो ? । वैचित्र्य वैचित्र्यवान् से भिन्न है या अभिन्न पहले पक्ष में वैचित्र्य का कारण वैंचित्र्यवान् ही है या उससे भिन्न सहकारि कारण है ? । पहले पक्ष में सभी वैचित्र्यों का एक साथ उत्पाद होने लगेगा, नित्य समर्थ विलम्ब नहीं कर सकता, दूसरे पक्ष में चेतन से भिन्न प्रकृति की सिद्धि से सांख्यमत का खण्डन नहीं हो सकता, पहले विकल्प के दूसरे पक्ष में अनेक वैचित्र्य से अभिन्न एक चैतन्य नहीं हो सकता ।

यद्यपि कविकालिदास 'पुरुष के प्रयोजन को सम्पादन करने वाली तुम्ही को प्रकृति कहते हैं और उस प्रकृति को विविक्त देखने वाले तुम्हीं को पुरुष कहते हैं' इस पद्य में एकही को प्रकृति और पुरुष कहते हैं, तो भी वे दृक् और दृश्य रूप से तद्दर्शिनम् पद से विवेक दिखाते ही हैं, अविवेक दशा ही में जड़ चेतन के ऐक्य का वर्णन करते हैं, विवेक ख्याति होने पर जड़ प्रकृति को दृश्य और साक्षी पुरुष को प्रकाश-मानते ही हैं । जो जो दृश्य है वह सब जड़ है ऐसी व्याप्ति में व्यभिचार न होने से दृश्य से भिन्न द्रष्टा की सिद्धि होगी, उससे कपिलमत भी ठीक ही है, लता और उसके विस्तार के साथ अंश अंशीभाव है, इसलिये उनका विवेक नहीं होता, जड़ दृश्य परिणामी प्रकृति द्रष्टा प्रकाश अपरिणामी कूटस्थ पुरुष का अंश नहीं है इसलिये विवेक क्यों नहीं हो सकता ? ।

किसी सद्वस्तु का दूसरे सत् में ज्ञान का नाम अध्यास है, असत् का अध्यास नहीं हो सकता, असत् का अनुभव न होने से स्मृति नहीं हो सकती, और अध्यास स्मृति रूप है, ऐसा इसका मत है । अध्यस्त मिथ्या ही होता है, अधिष्ठान अध्यस्त की अपेक्षा से सत्य होता है, ऐसा वेदान्त ग्रन्थों में युक्ति के साथ उपपादन है, सांख्य या न्याय

वस्तुवादी दर्शन हैं, असत् का मान नहीं मानते, वेदान्त का खण्डन करना ही मालूम पड़ता है, उपेक्षा नहीं मालूम पड़ती, तो भी भाष्य के अवलोकन के विना निश्चित नहीं कहा जा सकता, इसलियें वैसी विवेचना से विरत होता हूँ। इति

पटना संजीवन पत्रिका प्रकाशित 'अभिनवोदार्शनिको ग्रन्थः' की हिन्दी अधिकतर इसीसे गतार्थ है इसलिये पृथक् नहीं की गई। (लेखक ,

---

पटनासिटीस्थ संस्कृतसम्मेलनपत्रिकायाः नवमवर्षचतुर्थाङ्के १९७२ ईशाब्दे प्रकाशितम्।

चार्वाकदर्शनम्

चार्वाकदर्शनस्य न कश्चित्सम्प्रदायः साम्प्रतं यः स्वीयतया चार्वाकदर्शनं समर्थयेत् पोषयेत् परिपूरयेच्च। दर्शनेषु तस्य खण्डनीयतयैवोल्लेख आयाति, अतिदुर्बलानि तस्य वस्तूनि एवं समुदस्थाप्यन्ते येन पठतां विवेकिनां श्रद्धा सहसैवापसरति, दर्शननामप्रदानेऽपि ह्रीः समुदेति, अतश्चार्वाकदर्शनं न साहित्यस्वरूपं बिभर्तीति प्रतिभाति, मम मनस्तु चार्वाकदर्शनं दर्शनं मनुते न गल्पकथाम्। तस्य पदार्था न तथा अस्थिराः। साम्प्रतं भारते प्रतिशतं नवतिः ९०।१०० तद्दर्शनसिद्धान्तानुमोदकाः, प्रतिशतम् अशीतिः सप्ततिर्वा तदनुसरणशीलाः, कथमन्यथा परलोकभयं भारताद् दूरे गतम्, असत्यं हिंसा च विकरालकलेवरे जाते। नैतिकता नीचैर्निहिता, येन राजकीयव्यवस्थाऽपि व्यथते, आधुनिकानि समुन्नतानि लोकरुचिरुचिराणि भौतिकानि रासायनिकानि च विज्ञानानि चार्वाकदर्शनं समर्थयन्ते, विदेशीयानि बहूनि दर्शनानि चार्वाकदर्शनस्य शाखाः प्रशाखाः व्याख्यानानि वा, अथ वा विकसितकुसुमानि, यदि यत्र तत्र विप्रकीर्णान् अनुकूलान् पदार्थान् कश्चित् साहित्यसेवी दार्शनिकः संगृह्णीत महाशास्त्रमिदं चार्वाकदर्शनं दर्शनीयं स्वरूपं विभृयात्।

मम तु अत्र दिक्प्रदर्शनमुखेन सूचनामात्रस्य प्रयासः, समर्थनपराणि कानिचिद् वस्तूनि विज्ञाप्य न निरासायासे पतिष्यति, स च संभवति तद्दर्शनपक्षपातिताभ्रमसामग्री, वस्तुतः शास्त्ररसः साहित्यसिषेविषा वा प्रयोजयति ।

अस्माकं भूतपूर्वराष्ट्रपतिः श्रीराधाकृष्णन् महोदयश्चिराद् बौद्धदर्शनस्य मूलस्रोत उपनिषदः इत्यलिखत्, तेन केचनाक्षुभ्यन्, अन्ये प्राशंसन्त अपरे नवावतारेणातृप्यन्त च । वस्तुतः सुरगिरो ह्रसात् शास्त्राणामपरिशीलनाच्च भाषान्तरदर्शनव्याख्यानानि अमूलानि नूतनानि प्रतिभासन्ते, उपनिषदस्तु समाशां दर्शनविद्यानां खनिः । देशे विदेशे वा प्रचलतु अस्माकं दर्शनमहारथः श्रीमानुदयनाचार्यः नवशताब्द्यामेव आस्तिकानां नास्तिकानाञ्च समेषां दर्शनानामुद्गमो वेदेभ्य एवेति समासेनासूचयत् अनुकूलानां प्रतिकूलानाञ्च मन्त्राणां प्रतीकानि प्रादर्शयत् । यद्यपि व्याख्यातारः स्ववासनया अन्यथाऽपि व्युदपादयन् तेन न किञ्चिद्धीयते, उपनिषन्मूलकानाम् आस्तिकदर्शनानामपि तात्त्विकभेदोऽन्योन्यं व्याख्याभेदमूलकोऽङ्गीक्रियत एव।

'पराञ्चि खानि व्यतृणत् स्वयंभूः तस्मात् पराक् पश्यति नान्तरात्मन्' इति श्रुतिं चार्वाकदर्शनस्य मूलतया उदाजहाराचार्यः । स्वयम्भूर्भगवान् परान् आत्मातिरिक्तान् बाह्यान् अर्थान् अञ्चन्ति गच्छन्ति प्रकाशयन्ति इन्द्रियाणि असृजत, तस्मादेव इन्द्रियगणः पराक् बाह्यविषयान् पश्यति अन्तरात्मानं न पश्यतीत्यस्य सरलार्थः । इन्द्रियाणि प्रत्यक्षप्रमाणानि प्रत्यक्षञ्च उपजीव्यतया आबाध्यतया बाधकतया च सर्वेभ्यः प्रमाणेभ्यः प्रबलम्, साक्षात् परम्परया वा प्रत्यक्षोपजीव्यमेव जागतिकं सर्वं व्यवहारवस्तु इति भावः ।

अस्यैव विकासो व्याख्यानं वा विदेशीयदर्शनेषु अवलोकनीयमास्ते ।

'एम्पेरेसिज्म्' नाम्ना एकं दर्शनं प्रसिद्धमस्ति, तस्य व्याख्यातारो बहव आचार्याः स्थूलतया सूक्ष्मतया प्रकारान्तरेण वा समर्थकाः पोषकाः संशोधका खण्डयितारश्च वर्तन्ते । तदेव भारतीयहिन्दीभाषाद्वारा 'बहिर्ज्ञानवादः' अनुभववादो वेति व्यवहरन्ति । बहुषु हिन्दीपुस्तकेषु अनुभववादी इत्येव दर्शननाम प्रदीयते । तस्यैव परम्परायाम् इङ्गलैण्डवासिनो लॉकनामधारिणो विदुषः पुस्तके इत्थमधीयते न मानवेषु सहजं ज्ञानम् अपि तु बाह्यवस्तूनां सम्पर्कवशान्मनसि ज्ञानमुत्पद्यते, अयमेव अनुभववादः । सहजज्ञानवादिनो डेकार्टस्य लार्डजौर्जस्य च मतं न समीचीनम् । सर्वेषां ज्ञानानां मूलं प्रत्यक्षमेव ।

अत्रैव विषये सहजज्ञानवादेनानुभववादस्य समन्वयं प्रकुर्वतोऽनुभववादिनो दार्शनिकस्य 'स्पेंसर' स्य इत्थं वर्णनम् स्नायुनिष्ठो बाह्यवस्तुद्वारा अन्यथा वा आघात एव संविदो मूलाधारः। कुत्रचित् कस्याञ्चिद् व्यक्तौ या सहजा स्वाभाविकी वा संवित् प्रतिभासते सापि न वस्तुतः सहजा स्वीकार्या, तज्जातीयासु आदिमासु प्राचीनासु वा व्यक्तिषु कस्मिंश्चित्समये इन्द्रियादिद्वारा बाह्यवस्तूनामनुभवादेव प्राप्ताः स्नायुजालेषु कृतप्रभावा जनकयोरक्तवीर्यादिद्वारा परम्परया अग्रिमव्यक्तिष्वपि संक्रमते।

इत्थमस्य स्वारस्यमाकृष्यताम्—स्वस्वजात्यनुसाराणि आहारनिद्राभयमैथुनादीनि कर्माणि तदनुकूलज्ञानानि वा जन्तूनां शिक्षां विनैव जन्मत एव आयान्ति, इदं हि सहजज्ञानस्य साधकमुदाहरणम्, तत्र जन्मान्तरवादीनि आस्तिकदर्शनानि समीहन्ते—पूर्वपूर्वजन्मनि एषामनुभवः अनुभवादात्मनि संस्कारस्तिष्ठति, स च संस्कारो जीवाद्यदृष्टाद्युद्बोधकवशात् सर्वम् अस्मिन् जन्मनि स्मारयतीति स्वाभाविकानि आहारनिद्रादिकर्माणि प्रवर्तन्ते शिक्षामन्तरेति।

यस्य चास्य चार्वाकदर्शनस्य नित्यसिद्ध आत्मा जन्मान्तरं च नास्ति तस्य च शरीरांशैरेव सर्वाणि कार्याणि निर्वाह्याणि, अतो बाह्यवस्तूनां प्रभावः स्नायुषु पतति, स च प्रभावो रक्तवीर्यादिद्वारा सन्तानेषु पतति, श्यामगौरादिवर्णा "मुखाद्याकृतयः कतिपये रोगाश्च सन्तानेषु जनकयोरायान्तीति प्रसिद्धमेव तथैव आहारः भयमैथुनादिशक्तयोऽपि आगच्छन्तीति जातीयेषु इत्यादिशब्देनाभिप्रेयते। आहारनिद्रादिष्वपि बाह्यवस्तुसंक्रमेण समुन्नति विकासवादोऽभिप्रैत्येव। साम्प्रतमपि लघुशरीरेभ्यः पशुभ्यः सजातीयस्य महाशरीरस्य सम्पादनाय सफलः प्रयासः चलति, अन्नेषु फलेषु च क्वचिद् दृश्यते, एवं ज्ञानमपि जीवानां बाह्यवस्तुसम्पर्काद् विकसितम्।

अनुभववादिनां मार्गप्रदर्शकतया प्रसिद्धस्य "स्टोइकजीवो" दार्शनिकस्य पुस्तके एवमप्युपलभ्यते–प्रत्यक्षमेव सर्वेषां ज्ञानानां मूलम्, सांसारिकपदार्थानामनुभवात् प्रागात्मनि ज्ञानं नासीत्, यथा मोमपदार्थोपरि मुद्रया अङ्क्यते तथा इन्द्रियद्वारा बाह्यवस्तूनां सम्पर्कात् आत्मोपरि प्रभावविशेषो जायते तत एव आत्मा बाह्यवस्तूनि जानाति, इति।

कुत्रचिद् आत्मशब्देन अन्यत्र मनःशब्देन च एते एकमेव वस्तु व्यवहरन्ति, तस्य स्वरूपं न निर्णीयते, मनःशब्दार्थनिर्णयेऽपि महान् मतभेदः, अभिधर्मानुयायिनां बौद्धानां दर्शने उत्तरज्ञानं प्रति पूर्वज्ञानं कारणं सन्मनः

प्रोच्यते, प्रस्तुतदर्शनानां पुस्तकेषु क्वचिद् मस्तिष्कस्नायुक्रियाविशेषो मनं इत्यायाति। यथा एते ब्रुवते तथा आन्तरं ज्ञानसाधनं किमपि एकं वस्तु वर्तते यत् संकुचति विकसति बाह्यवस्तुसम्पर्कस्य चिह्नञ्च दधाति, तेन सावयवं भौतिकं प्रतिभाति। तदेव आत्मशब्देन मनः शब्देन वा व्यवह्रियते, अचेतनैर्भूतांशैः शरीरभावमापन्नैः सम्मिलितवस्तुनि मादक-शक्तिवत् शरीरे चैतन्यं समुत्पद्यते, तदेव चार्वाकस्य चेतनं शरीरमात्मेति संस्कृतपुस्तकेषु चार्वाकमतमुपलभ्यते, तादृशमेवेदं वैदेशिकानां व्याख्यानस्वारस्यमिति तुलनीयं विवेचकैः।

पराञ्चि स्वानिप्रभृतिश्रुतिमूलकताऽपि एषां दर्शनानां विमर्शनीया—प्राथमिकानि ज्ञानसाधनानि इन्द्रियाणि बहिर्मुखानि एव, बाह्यवस्तूनि एव आत्मनि ज्ञानमुत्पादयन्ति, तथा च वस्तुभ्य एव ज्ञानं न तु ज्ञानाद् वस्तूनि इत्यागतम्। ततश्च प्रथमं पश्चाच्च अन्यानि ज्ञानानीति समेषां ज्ञानानां प्रत्यक्षं मूलमिति श्रुतेर्विदेशीयदर्शनेभ्यश्च आयाति। ततः प्रत्यक्षं प्रबलं प्रमाणम्, तन्मूलकानि च अन्यानि अपि अनुमानागमादीनि प्रमाणानि इति एषां दर्शनानां चार्वाकस्य च सिद्धान्तः, प्रत्यक्षमेव केवलं चार्वाकस्य प्रमाणमिति लेखं वचो वा कस्यापि न विश्वसिमि। चार्वाकदर्शनमपि दर्शनं न गल्पकथा उपन्यासो वा, तदनुयायिनो विवेचका मानवा व्यवहारविचक्षणाः कथं प्रत्यक्षमात्रेण व्यवहरेयुः? मातापितृहितैषिणां वचनान्यननुसरन्तः कथं पुष्येयुर्जीवेयुर्वा? अनुमानादीनि विहाय केन पथा सूक्ष्मतराणि भौतिकानि रासानिकानि च वस्तूनि गवेषयेयुराविष्कुर्युर्वा?

अन्यान्यपि आस्तिकदर्शनानि प्रत्यक्षोपजीवकतामनुमानादीनां मन्यन्ते परमुपजीव्यतयैव प्रत्यक्षस्य प्राबल्यं नाङ्गीकुर्वते, तस्मात्तेषां प्रत्यक्षस्य आगमात् क्वचित् बाधः, चार्वाकस्य च यत्र विषये साक्षात् परम्परया विदूरे वा क्वचित् कथञ्चित् प्रत्यक्षं सहायकं नोपलभ्यते, तस्मिन् विषये अनुमानम् आगमो वा न प्रमाणम् इत्येव विशेषः। अन्ये व्यवहाराः समेषां समानाः।

काठकोपनिषदो नचिकेतस उपाख्याने 'येयं प्रेते विचिकित्सा मनुष्ये' इत्यादिना मरणानन्तरम् आत्मा जीवोऽस्ति विनश्यति वेति यमं प्रति प्रश्नः पठतां विदुषां नापरिचितः स हि जन्मान्तरानभ्युपगच्छतश्चार्वाकस्य मतेन, बौद्धागमैस्तु जन्मान्तरमभिप्रेयते। प्राथमिकं हि लौकायतिकं नाम लोकदर्शनं स्वाभाविकत्वात् कुत्र न व्याप्नुयात्। यद्यपि नायमुपनिषद्सिद्धान्तः उपनिषदारुढस्तु वर्तत एव।

एवम् 'एतेभ्यो भूतेभ्यः समुत्थाय तान्येवानुविनश्यति न प्रेत्य संज्ञास्ति इत्यादयोऽपि श्रुतयश्चार्वाकगीतय इति वक्तुं शक्यते प्रकरणस्यालोचनया तु न यथाश्रुतार्थपर इति त्वन्यत्' ।

लोकायतदर्शनम्

'गतानुगतिको लोक' इत्यादौ यथा लोकशब्दस्यार्थस्तथा लोकशब्दघटितं लोकेभ्य आगतम् लोकाधीनं लोकाभिप्रायकं लोकायतदर्शनमपि चार्वाकदर्शनस्य नामान्तरम् । ये अध्यात्मशास्त्रमपि न परिशीलयन्ति तदनुसारितर्केषु च न कुशलाः, किन्तु समुपस्थितानि वस्तूनि व्यवहारांश्च सम्यक् परिचिन्वन्ति, प्रत्यक्षमूलकेषु दूराद् दूरतरं प्रसरत्सु सूक्ष्मस्य सूक्ष्मतरस्य च अवगाहिषु कार्यकारणकल्पनाकुशलेषु कुशलाश्चारवो लोकास्तदनुसारि दर्शनं लोकायतदर्शनं चार्वाकदर्शनं वा । भूतानां परिणामविशेषसमुत्थं शरीरं चेतनम् आत्मा, गौरोऽहं स्थूलोऽहं जानामि पश्यामि जिघ्रामि इत्यादिलोकव्यवहारात् । यथा यथा शरीरं समेधते तथा तथा चैतन्यमपि वर्धते, अत एव बाल्यापेक्षया यौवने महती संवित्सम्पत्तिः । प्रतिकूलेन तु जलवायुना रोगेण जरया वा जीर्णेषु शरीरेषु चैतन्यमपि ह्रसति अत एव वृद्धा राजकीयसेवातो दूरीक्रियन्ते । शरीरे स्वस्थे सुस्थं चैतन्यम् अस्वस्थे चाऽस्थम् इत्थमनुभूयते, शरीरमिव इन्द्रियाण्यपि भौतिकानि शरीरमनूद्भवन्ति अनुविनश्यन्ति च । न्यायादिनयेऽपि भौतिकानीन्द्रियाणि शरीरेण सहैव विलीयन्ते न जमान्तरमनुसरन्ति । उपनिषदुक्ता उत्क्रान्तिगत्यागतयो मनसैव निर्वाह्यन्ते । येषामाहङ्कारिकाणि न भौतिकानि तेषां लिङ्गशरीराङ्गतया शरीरान्तरेऽपि गच्छन्ति । यथा वृक्षः स्वफलबीजेभ्यो नानासजातीयान् वृक्षान् समुत्पाद्य स्वयं शीर्यति विलीयते च, वृक्षान्तराणि सन्ताना जन्मान्तराणि वा तिष्ठन्ति, तथा मनुष्यादिशरीरेऽपि सङ्गमनीयम् ।

आस्तिका हि शरीरस्य चैतन्ये सद्योजातस्य शिशोः स्तन्यपाने प्रवृत्तिर्नोत्पद्यत इति दोषं दर्शयन्ति, कुत्रापि कर्मणि प्रवृत्तिं प्रति इदं ममेष्टस्य साधकमिति ज्ञानमावश्यकम् । नित्यस्तु आत्मा पूर्वजन्मानुभूतं दुग्धपानं ममेष्टसाधकमिति स्मरति ततः पयःपाने प्रवर्तते, शरीरस्य चैतन्ये तु न तत् सम्भवति, अनुभवत् प्राक्तनं शरीरं विनष्टम् । अनेन शरीरेण च नाधुनाऽनुभूतम्, ततश्च कुतः स्मरेत् प्रवर्तेत चेति वदन्ति ।

अत्र विषये पूर्वसूचितं रजोवीर्यादिद्वारा वर्णाकृतिवत् आहारनिद्राभयमैथुनादिस्वाभाविकप्रभावानयनमनुसन्धेयम् । सुरभारतीप्रसूतेऽभिनवे सूत्र-

वार्तिकभाष्याधिकरणाद्युपकरणसञ्जिते श्रीरामावतारशर्मवैदुष्योद्भाविते परमार्थदर्शने, एवमेव वर्णाकृतिवज्जीवनोपयोगिदुग्धपानादीनां जनकयोरनुवर्तनं वर्णितमास्ते। पटनानगरेऽधुनापि अध्यापयन्ती दर्शनविदुषी डा० अरुणादेवीहल्दारमहोदयापि स्वाभाविकतामस्य वर्णयति स्पर्शेन्द्रियविशेषस्य शारीरिकक्रियाजनकत्वं नैकधाऽनुभूयत एव। जीवनानुकूलाहाराद्युपयोगिनी शरीररचनापि, यन्त्रवत् सर्वं प्रचलति, कथमपि प्रकारान्तरेण बालकमुखे दुग्धजलादिदाने उदरे प्रविशत्येव।

शरीरत्वन्तु चतुर्भूतसमुत्थेऽवयविनि प्राणवायोरपगमेऽवयविनो विनाशाद् शरीरमेव विनष्टमिति मृते चैतन्यस्य न व्यभिचारः। अथवा पार्थिवादिरिव प्राणवायुरपि चैतन्यरससम्पादकः, प्राणापसरणे शरीरे सत्यपि चैतन्यरसस्य विनाशः। प्राणापगमे चैतन्याभाव इष्यत एव। आस्तिकादीनां प्राणापगमे निमित्तकारणाभावाद् विषयज्ञानं न भवति, चार्वाकदर्शने उपादानस्याभाव इति विशेषः।

अतोऽनित्यचैतन्यरसवदनित्यशरीरात्मवादी अथवा शरीरजातानित्यचैतन्यात्मवादी चार्वाक इति फलितम्। तेन आस्तिकादीनामिव जन्मान्तरं नास्ति।

केचन क्षणिकचैतन्यात्मवादिनो बौद्धाः स्थिरात्मदर्शनं बन्धस्तत्रासक्तेर्जननात्, क्षणिके वस्तुनि न तादृशी आसक्तिरिति वर्णनेन क्षणिकवादप्रशंसां विदधति तदाऽनित्यात्मदर्शी चार्वाको लोकान्तरमोहाभावात् नास्तिकवन्मोहवश इत्यपि कश्चिद् ब्रूयात्। नित्यात्मवादिनामपि केषाञ्चिचदसङ्गात्मवादिनां बन्धमोक्षौ यथा कल्पितौ तथाऽस्यापि, अथवा जन्मैव बन्धो मरणञ्च मोक्षः स्यात्।

नैतिकता

सभ्यता नैतिकता वा मानवेषु समीहिता, यद्दर्शनं नैतिकतां न रक्षति तदसभ्यदर्शनम्, आस्तिका हि स्वर्गादिसुखलोभेन नरकयातनाभिया च स्तेयं हिंसां व्यभिचारादिकृत्यं परिहरन्ति, अस्तेयम् अहिंसां सदाचारं दयादानादिकञ्च समाचरन्ति, सभ्यचः परिवारस्य समाजस्य राष्ट्रस्य च निर्माणं जायते, चार्वाकनयेन स्वर्गनरकादेरभावादनैतिकता समेधेत नैतिकता च नीचैर्गच्छेदिति न्यूनता दर्शिता; अत्रेत्थमुच्यताम् —

स्तां नाम स्वर्गनरकौ पुराणादिषु पठ्यमानौ परं तद्वशाद् दारतनयादिसुखं समुपेक्ष्य स्वशरीरसुखं विहाय सर्वतः प्रियम् ऐहलौकिकीं यश-

स्थितिञ्च अविगणय्य परलोकयात्रायै कियन्तः प्रयतन्ते ? अल्पीयांस इति चेत् बहवो यथा सदाचारिणः सभ्याः सुनीतयश्च तथा चार्वाकानुयायिनोऽपि अन्येषां शरीरात्मवादोऽविवेकवशाद् अध्यासाद् वा; शरीरसम्बन्धिषु पुत्रदारादिषु मोहात् परिवारनियोजनं यथा तथा वस्तुतः शरीरात्मवादिनां चार्वाकादीनां पुत्रदारादिषु मोहात् परिवारपरियोजना। परिवारसंरक्षणोपयोगिनैतिकाचरणञ्च। समाजसंगठनस्य कारणं फलं समाजशास्त्रं ऐहिकमेव वर्ण्यते न स्वर्गनरकादिकम्, मम द्रव्यापहरणे यथा मम दुःखं तथा परद्रव्यापहरणे परस्यापि, अन्यस्यापहरिष्यामि चेन्ममापि कश्चिच्चोरयिष्यति, तेन स्तेयं दुःखकारणम्। अस्तेयं शान्तेर्मार्गः, मम दुःखं कश्चिन्निवारयेदिति अहमपि समीहे, तथा च परदुःखप्रहाणेच्छा दया समीचीना, लौकिप्रशंसाप्राप्तये च दानादिकं सर्वं नैतिकं सम्पत्स्यते। स्वर्गनरकभयं विनापि कुटुम्बसमाजसंगठननैतिकतादीनामुपपादनं विदेशीय "हेगेल" दर्शनेऽपि समागच्छति।

ऋणं कृत्वा घृतं पिबेदित्यादि न चार्वाकसिद्धान्तः, किन्तु निन्दा केनचिद् विरोधिना सिद्धान्ततया योजिता, शोधनोपायविरहे न ऋणं ददीत ? मरणेऽपि पुत्रादिषु ऋणभारः पतिष्यतीतिभिया अपकीर्तिकालुष्यकारितया च आस्तिका इव नास्तिका अपि यथाशक्ति ऋणं देयं गणयिष्यन्ति।

प्रमाणम्

प्रत्यक्षं प्रबलं प्रमाणम् अन्यानि च ऐह लौकिकसर्वविधव्यवहारसाधकानि साक्षात् परम्परया वा प्रत्यक्षोपजीवकानि सर्वाणि प्रमाणानि गृह्यन्ते उपयोज्यन्ते चेत्यवोचम्। तत्र प्रारम्भिकं न्यायभाष्यं सहायकतया आलोचनीयम्, तत्र आन्वीक्षिकीविद्याया व्युत्पादनं विद्यते, प्रत्यक्षागमाभ्यामीक्षितस्य अनु ईक्षणम् अन्वीक्षा, तया प्रवर्तते आन्वीक्षिकी न्यायविद्येत्युक्तम्, ततश्च प्रत्यक्षाद् आगमाच्च प्रमाणान्तरबाधस्योदाहरणं वर्तते, तेनेदं फलति आस्तिकानां प्रत्यक्षागमौ प्रबलौ प्रत्यक्षाद् आगमाच्च अनुमानादीनां बाधः, तादृशानुमानादयः प्रमाणानि तेषु साक्षात् परम्परया वा प्रत्यक्षम् आगमो वा अनुकुलतां प्रयोजयतः, नास्तिकानान्तु प्रत्यक्षमेव प्रबलम्। अनुमानागमादीनां प्रामाण्ये प्रत्यक्षस्यैव साक्षात्परम्परया वा अनुकूलता अन्वेषणीया। प्रत्यक्षेण प्रत्यक्षमलकानुमानादिना च आगमानां बाधः। तत्त्वसंग्रहस्य

टीकायां चार्वाकदर्शनाचार्यविशेषस्य सनामग्रहणम् 'अनुमानं प्रमाणमिति' लिखितमस्ति।

चार्वाकस्य प्रमाणान्तरेण व्यवहारे केचनैवमपि ब्रुवते—अनुमानादिना संशयः, संशयादपि कृष्यादिषु प्रवृत्तिर्दृश्यते, तेन व्यवहारः सेत्स्यति इति।

मम तु तादृशव्यवस्थायां काठिन्यं प्रतिभाति, महाऽऽयाससाध्येषु सूक्ष्मतरवैज्ञानिकगवेषणाकर्मसु सन्दिहानाः प्रवर्तन्ते इति न श्रद्धेयं विभाति। कृष्यादिष्वपि वृष्ट्यादेरेव संशयः। संशयं प्रति तेषां पृथक् कारणत्वकल्पने गौरवम्। तस्मादनुमानादिभिरपि निर्णय एव, क्वचिच्च नूतनवस्तूनि प्रामाण्यसंशये प्रत्यक्षानुकूल्यप्रातिकूल्ययोरन्वेषणेति शम्।



पटना सिटी संस्कृत सम्मेलन पत्रिका नवम वर्ष चतुर्थ अङ्क १९७२ ई० संस्कृतमय प्रकाशित की हिन्दी

चार्वाक दर्शन

इस समय चार्वाक दर्शन का कोई सम्प्रदाय नहीं है जो अपना मानकर इसका समर्थन करें, पोषण करें और व्याख्यानों से इसको पूरा कर सके, और दर्शन ग्रन्थों में इसका खण्ड़न के लिये ही उल्लेख आता है, उसके पदार्थ इतने दुर्बल दिखाये जाते हैं जिससे पढ़ते हुए बिवेचकों की श्रद्धा तुरत हट जाती है, दर्शन नाम देने में भी लज्जा आती है, इससे चार्वाक दर्शन साहित्य स्वरूप को नहीं रखता ऐसा मालूम पड़ता है, मेरा मन तो चार्वाक दर्शन को दर्शन मानता है गल्पकथा नहीं, उसके पदार्थ वैसे भङ्गुर नहीं हैं, इस समय भारत में उसके सिद्धान्तों के अनुमोदक प्रतिशत नवें ९०/१०० होंगे, सैकड़े अस्सी ८०/१०० या ७०/१०० उसका अनुसरण करते हैं, नहीं तो भारत से परलोक का भय कैसे दूर हुआ? असत्य और हिंसा भयङ्कर आकार वाले हो गये, नैतिक आचरण नीचे घसे, जिससे राजकीय व्यवस्था भी व्यथा पाती है,

इस समय के लोक रूचि के रोचक उन्नतिशील भौतिक रासायनिक आदि विज्ञान इस चार्वाक दर्शन का समर्थन करते हैं, विदेशीय अधिकतर दर्शन चार्वाक दर्शन के शाखा-प्रशाखा या व्याख्यान हैं, अथवा इसके खीले फूल कहें, यदि जहाँ तहाँ विखरे इस दर्शन के अनुकूल पदार्थों का कोई साहित्यसेवी दार्शनिक संग्रह करे तो यह बहुत बड़ा शास्त्र चार्वाक दर्शन दर्शनीयरूप को ले सके।

मेरा तो यहाँ दिग्दर्शन द्वारा सूचनामात्र का प्रयास है, इसके समर्थन के किन्हीं वस्तुओं को बताकर इसके खण्डन में नहीं पड़ेगा, वह मेरे चार्वाक दर्शन के पक्षपात का भ्रम कराने वाला हो सकता है, वास्तव में शास्त्र का रस और साहित्य सेवा की इच्छा प्रेरक है।

हमारे भूतपूर्व राष्ट्रपति सर राधाकृष्णन् महोदय बहुत पहले लिख गये कि बौद्ध दर्शनों का मूल स्रोत उपनिषदे हैं, उससे कुछ लोग क्षुब्ध हुए, दूसरे प्रशंसा किये, कुछ नये आविष्कार से सन्तोष पाये, वास्तव में संस्कृत भाषा के ह्रास से और शास्त्रों का परिशीलन न होने से दूसरे भाषाओं के दर्शन व्याख्यान विना मूल के अथवा नये मालूम पड़ते हैं, उपनिषदें तो सभी दर्शन विद्याओं का आकार हैं। चाहे वह विद्या देश या विदेश में चले।

मेरे दर्शन महारथी श्रीमान् उदयनाचार्य जी नवमी शताब्दी में ही आस्तिक नास्तिक सभी दर्शनों का उद्गम वेद से ही संक्षिप्त से सूचित किये थे, और अनुकूल प्रतिकूल मन्त्रों का प्रतीक भी दिखाये थे, यद्यपि व्याख्याता वर्ग अपनी अपनी वासनाओं के अनुसार दूसरे प्रकार भी व्याख्यान किये हैं तो भी उससे कोई हर्ज नहीं है, वासना के अनुसार व्याख्या भेद होता है, आस्तिक दर्शन उपनिषद् मूलक ही हैं, उनका परस्पर भेद उपनिषदों के व्याख्यान भेद से ही है।

उदयनाचार्य जी 'स्वयं भू भगवान् आत्मा से अतिरिक्त बाह्य विषयों को प्रकाशित करनेवाली इन्द्रियों को बनाया, इसीसे यह इन्द्रियाँ बाह्य विषयों को देखती हैं अन्तरात्मा को नहीं देखती' इस श्रुति को चार्वाक दर्शन के मूलरूप से उदाहृत करते हैं, इन्द्रियाँ प्रत्यक्ष प्रमाण है, वह प्रत्यक्ष सभी प्रमाणों का उपकारी होने से, किसी प्रमाण से बाधित नहीं होने से, दूसरे प्रमाणों का बाधक होने से सभी प्रमाणों में प्रबल

है, साक्षात् या परम्परा से जगत् के सभी व्यवहार वस्तु प्रत्यक्ष प्रमाण की सहायता ही से हैं; इसी का विकास या व्याख्यान विदेशीय दर्शनों में देखने लायक है।

'एम्परेसिज्म' नाम का एक प्रसिद्ध दर्शन है, उसके व्याख्याता बहुत आचार्य हैं, कोई स्थूल रूप से या सूक्ष्म रूप से या दूसरे प्रकार से समर्थन करता है, कोई परिपुष्ट करता है, दूसरे आंशिक संशोधन रखते हैं, कुछ खण्डन भी करने वाले हैं, उसी का भारतीय हिन्दी भाषा द्वारा बहिर्ज्ञानवाद या अनुभववाद नाम से व्यवहार होता है, हिन्दी पुस्तकों में कहीं अनुभववादी इतना ही दर्शन का नाम दिया जाता है, उसी की परम्परा में इङ्गलैण्ड निवासी लॉक नाम धारी विद्वान् की पुस्तक में इस प्रकार पढ़ा जाता है— मनुष्यों में कोई सहज ज्ञान नहीं है, किन्तु वाह्य वस्तुओं के सम्पर्क से मन में ज्ञान पैदा होता है, यही अनुभववाद है, सहज ज्ञानवादी डेकार्ट लार्ड जौर्ज का मत ठीक नहीं है, सभी ज्ञानों का मूल प्रत्यक्ष ही है।

इसी विषय पर अनुभववादी दार्शनिक 'स्पेसर' हैं, वे अनुभववाद से सहजज्ञान वाद का कुछ समन्वय करते हैं, उनका वर्णन इस प्रकार है—बाहरी वस्तु द्वारा या दूसरे प्रकारों से स्नायुओं में जो आघात है, वह ज्ञान का मूल आधार है, कहीं किसी व्यक्ति में जो स्वाभाविक ज्ञान मालूम पड़ता है, वह भी वास्तव में स्वाभाविक नहीं है, उस जाती के प्राचीन पहली व्यक्ति में किसी समय इन्द्रियों द्वारा बाहरी वस्तुओं का अनुभव हुआ था उसी से प्राप्त हुआ था, वह आघात या अनुभव उसके स्नायु जालों में स्थान कर लिया था, उसका माता पिताओं के रक्त वीर्य द्वारा परम्परा से आगे के सन्तानों में संक्रान्त हो गया।

इसका अभिप्राय इस प्रकार निकाला जाय—अपनी अपनी जाति के अनुसार आहार निद्रा भय मैथुन आदि कर्म और उसके उपयोगी ज्ञान शिक्षा के विना ही जन्म से ही आ जाते हैं यही सहज ज्ञान के साधक उदाहरण हैं, उसके लिये जन्मान्तर आदि समाधान आस्तिक दर्शन चाहते हैं, पहले के जन्मों में इनका अनुभव, उस अनुभव से आत्मा में संस्कार रहता है, उस संस्कार का जीवन के कारण पुण्य पापों से उद्बोध होता है, उससे इस जन्म में सभी का स्मरण होता है, उसी से शिक्षा के विना आहार निद्रा आदि स्वाभाविक चलते हैं।

जिस इस चार्वाक दर्शन में नित्य सिद्ध आत्मा या दूसरा जन्म नहीं है, उस दर्शन में शरीर के अंशों से ही इन कार्यों का निर्वाह करना पड़ेगा; इसीलिये बाहरी वस्तुओं का प्रभाव स्नायुजालों में माना गया, वह प्रभाव रक्तवीर्य आदि के द्वारा आगे के सन्तानों में आता है, श्याम गौर आदि वर्ण मुख नाक आदि की आकृति कुछ रोग माता-पिता के सन्तानों में आते हैं ऐसा बहुत प्रसिद्ध ही है, वैसे ही आहार भय मैथुन आदि भी आते हैं, इत्यादि जातीय आदि वर्णनों का अभिप्राय है, विकासवाद इस समय भी बाहरी वस्तुओं के सम्पर्क से आहार निन्द्रा आदि में समुन्नति चाहता ही है, इस समय भी छोटे पशुओं को बड़ा बनाने के लिये सफल प्रयास चलता है, अनाज और फलों में भी कहीं २ देखा जाता है, इसी प्रकार बाहरी विशेष सम्पर्क से जीवों के ज्ञान का भी विकास होता है।

अनुभववादीयों का मार्गप्रदर्शक 'स्टोईक जीवो' दार्शनिक प्रसिद्ध हुए हैं, उनकी पुस्तक में ऐसा भी मिलता है—प्रत्यक्ष ही सभी ज्ञानों का मूल है, संसार की वस्तुओं के अनुभव से पहले आत्मा में ज्ञान नहीं था, जैसे मोम या लाह पर मोहर से चिन्ह होता है वैसे बाहरी वस्तुओं के सम्पर्क से आत्मा पर प्रभाव विशेष होता है, उसी से आत्मा बाहरी पदार्थों को जानती है।

कहीं आत्मा शब्द से दूसरी जगह मन शब्द से ये लोग एक वस्तु का व्यवहार करते हैं, उसके स्वरूप का निर्णय नहीं हो पाता; मन पदार्थ के स्वरूप निर्णय में भी भारतीय दर्शनों का भी वड़ा मतभेद है, अभि धर्म के अनुयायी बौद्ध दार्शनिक कहते हैं कि उत्तर ज्ञान के प्रति कारण होने वाला पूर्व ज्ञान मन है, इन दर्शनों की पुस्तकों में कही मस्तिष्क की विशेष क्रिया कहीं स्नायुओं की विशेष क्रिया मन है ऐसा आता है, जैसा ये लोग लिखते हैं उससे मालूम पड़ता है कि भीतर ज्ञान का साधन एक कोई वस्तु है जो संकोच विकाश शील है और बाहरी वस्तुओं के सम्पर्क के चिन्ह को रखता है, इससे सावयव और भौतिक हो सकता है, उसका ही आत्मा और मन शब्द से व्यवहार है, शरीर रूप से बने हुए अचेतन भूतों के अंशों से सम्मिलित वस्तुओं में नशा आने की शक्ति के ऐसा शरीर में चैतन्य पैदा होता है, वही चार्वाक दर्शन का चेतन शरीर आत्मा है, वही संस्कृत पुस्तकों में चार्वाक मत मिलता है, वैसा ही यह

विदेशीय दार्शनिकों के व्याख्यान का स्वारस्य है, विचारशीलों को तुलना करनी चाहिये।

मूल भूत 'पराञ्चि खानि' इत्यादि श्रुति का भी सम्बन्ध इन दर्शनों से सोचना चाहिये, प्राथमिक ज्ञानों के साधन इन्द्रियाँ बाहरी रूख वाली हैं, बाहरी पदार्थ ही आत्मा में ज्ञान पैदा करते हैं, इससे वस्तुओं से ज्ञान, ज्ञान से वस्तु नही यह आया, और उसके बाद पहले या पीछे और ज्ञान हुए, सभी ज्ञानों का मूल प्रत्यक्ष है ऐसा इस श्रुति से तथा विदेशीय दर्शनों से आता है, उससे प्रत्यक्ष प्रबल प्रमाण है प्रत्यक्ष मूल वाले ही और अनुमान आदि प्रमाण हैं ऐसा इन दर्शनों का तथा चार्वाक का सिद्धान्त है। चार्वाक का केवल प्रत्यक्ष प्रमाण है ऐसे लेख या वचन पर मेरा विश्वास नहीं है, चार्वाक दर्शन भी दर्शन है, गल्पकथा या उपन्यास नहीं है, उसके अनुयायी विचारशील मनुष्य व्यवहार में चतुर हैं, केवल प्रत्यक्ष से वे कैसे व्यवहार कर सकते हैं, माता पिता हितैषीओं के वचन का अनुसरण नहीं करते हुए वे कैसे पोषे जा सकते हैं या जी सकते हैं, अनुमान आदि के विना वें कैसे विशेष सूक्ष्म भौतिक या रासायनिक वस्तुओं की खोज कर सकते हैं या प्रगट कर सकते हैं।

दूसरे आस्तिक दर्शन भी अनुमान आदि को प्रत्यक्ष से उपकृत मानते हैं, किन्तु प्रत्यक्ष को सब से प्रबल नहीं मानते, इससे वे लोग कहीं प्रत्यक्ष आदि का आगम से बाध मानते हैं, चार्वाक के लिये इतना ही फरक है कि अनुमान आदि द्वारा प्रमाणित विषयों में साक्षात् या परम्परा से दूर भी प्रत्यक्ष सहायक नहीं मिलें तो उस विषय को नहीं मानता, वहाँ का अनुमान या आगम उसके मत में प्रमाण नहीं होते, दूसरे सभी व्यवहार सभी के समान हैं।

काठक उपनिषद् के नचिकेता उपाख्यान में 'जो यह मृत पर मनुष्यों में संदेह चलता है कि वह है या नहीं' इत्यादि मन्त्रों से जो यमराज के पास नचिकेता का प्रश्न है वह पढ़ने वाले विद्वानों को मालूम है, वह जन्मान्तर नहीं माननेवाले चार्वाक मत से पूर्वपक्ष है। बौद्ध आगम तो जन्मान्तर मानते हैं, पहला इसका नाम लोकायत है, उससे यह लोक दर्शन स्वाभाविक है कहाँ व्याप्त न हो, यद्यपि यह उपनिषद् का सिद्धान्त नहीं है किन्तु उपनिषद् में प्राप्त है।

इसी प्रकार 'इन भूतों से उठकर उनके पीछे वह भी नष्ट हो जाता है, मर जाने पर चैतन्य नहीं रहता' इत्यादि श्रुतियाँ भी चार्वाकों की गीत हैं, ऐसा कहा जा सकता है, प्रकरण की आलोचना के साथ व्याख्यान करने पर इस श्रुति का इस अर्थ में तात्पर्य नहीं है; यह दूसरी बात है।

लोकायत दर्शन

लोक एक के पीछे जाने वाला है इत्यादि लोकोक्तियों में आया हुआ लोक शब्द इसमें भी है, लोक से आया हुआ लोक के अधीन लोक का चाहा हुआ लोकायत दर्शन चार्वाक दर्शन का दूसरा नाम है, जो लोग अध्यात्म दर्शन शास्त्र का परिशीलन नहीं करते उसके अनुसार तर्कों में कुशल नहीं हैं, किन्तु उपस्थित वस्तुओं को तथा व्यवहारों को अच्छी तरह पहचानते हैं, प्रत्यक्ष आधार पर दूर से दूरतर तक सूक्ष्म से सूक्ष्म वस्तुओं के कार्यकारणभाव की कल्पना में कुशल लोक चारु है, उसके अनुसार दर्शन लोकायत या चार्वाक दर्शन है, खानपान भूतों का परिणाम विशेष से होने वाला चेतन शरीर आत्मा है, उसके अनुसार मैं गोरा हूँ, मोटा हूँ, जानता हूं, सूँघता हूँ इत्यादि लोक व्यवहार है, जैसे जैसे शरीर बढ़ता है वैसे २ चैतन्य भी बढ़ता है, इसीसे बाल्य की अपेक्षा यौवन में समझदारी अधिक मानी जाती है, प्रतिकूल जलवायु से रोग से तथा बुढ़ापा से शरीर जीर्ण होने पर चैतन्य का ह्रास होता है, इसी से बुढ़े लोग राजकीय सेवा से दूर किये जाते हैं, शरीर स्वस्थ रहने पर चैतन्य ठीक रहता है; अस्वस्थ रहने पर ठीक नहीं रहता ऐसा भी अनुभव होता है, शरीर के ऐसा इन्द्रियाँ भी भौतिक हैं, शरीर के अनुसार प्रगट होती हैं और उसी के पीछे नाश पाती हैं, न्याय आदि दर्शनों में भी इन्द्रियाँ भौतिक हैं, शरीर के साथ ही विनाशी है, दूसरे जन्म में नहीं जाती; उपनिषद् प्रसिद्ध गति, आगति, और उत्क्रान्ति का मन से निर्वाह किया जाता है, जिन दर्शनों में इन्द्रियाँ भौतिक नहीं आहङ्कारिक हैं उनके लिङ्ग शरीर का अङ्गरूप से इन्द्रियाँ जन्मान्तर में भी जाती हैं। जैसे पौधा अपने फल और और बीजों द्वारा अनेक सजातीय पेड़ों को पैदा करके पुराना होता है नष्ट होता है; दूसरे बनाये हुए पेड़ उसके सन्तान या दूसरे जन्म रहते हैं, वैसे ही मनुष्य-पशु-आदि शरीरों में भी समन्वय करना चाहिये।

आस्तिक लोग शरीर को चेतन मानने पर दोष देते हैं कि तुरत पैदा हुए शिशु का स्तन दूध पीने में प्रवृत्ति नहीं होगी, किसी भी काम में प्रवृत्ति का कारण यह मेरा इष्ट का साधक है ऐसा ज्ञान आवश्यक है, आत्मा जब नित्य है और मरने पैदा होने वाली नहीं है तब पहले जन्म में अनुभव किये हुए दूध का पीना मेरे इष्ट का साधक है, इसको याद कर लेता है तब दूध पीने में प्रवृत्त होता है, शरीर चेतन होने पर वह नहीं संभव है, अनुभव करने वाला पहला शरीर नष्ट हो गया, इस शिशु शरीर से अभी अनुभव नहीं किया गया, तब कैसे याद करें और प्रवृत्त हो।

इस विषय पर पहले सूचित रज वीर्य द्वारा वर्ण और आकार के ऐसा आहार नीद, डर, मैथुन आदि स्वाभाविक प्रभाव का आना याद रखना चाहिये; संस्कृत भाषा में पैदा हुए नये सूत्र वार्तिक भाष्य अधिकरण आदि उपकरणों से सुसज्जित श्रीरामावतार शर्मा के वैदुष्य से प्रगट हुए परमार्थ दर्शन में ऐसा ही रंग आकार के ऐसा जीवन के उपयोगी दूध पीने आदि का माता पिता से आना वर्णन किया गया है, पटना नगर में इस समय भी पढ़ाती हुई दर्शन विदुषी डा० अरुणा देवी हल्दार भी इनकी स्वाभाविकता बताती है, स्पर्श इन्द्रिय का अनेक प्रकार की शरीर की क्रिया का करना अनुभव किया जाता है, जीवन के लिये उपयोगी आहार आदि के लिये शरीर की रचना भी है, यन्त्र के ऐसा सभी चलता रहता है, किसी प्रकार दूसरे उपायों से भी दूध पानी आदि देने पर पेट में उत्तर ही जाता है।

चारो भूतों से पैदा हुए इस अवयवी शरीर से प्राण वायु के हटने से शरीरत्व भी नहीं रहता, शरीर भी नहीं रहता, उससे मृत में चैतन्य का व्यभिचार नहीं है, अथवा प्राथिव आदि पदार्थों के ऐसा प्राणवायु भी चैतन्य रस को बनाने वाला है, प्राण के हटने पर शरीर रहते हुए भी चैतन्य रस का नाश हो जाता है, प्राण चले जाने पर चैतन्य का अभाव सभी को इष्ट है, आस्तिक दर्शनों में प्राण जाने पर निमित्त कारणों के नहीं रहने से विषयों का ज्ञान नहीं होता, चार्वाक दर्शन में उपादान कारण के नाश से ज्ञान नहीं होता, यही फरक है। इतने से अनित्य चैतन्य रस वाले अनित्य शरीर को आत्मा मानने वाला, अथवा शरीर में पैदा हुए अनित्य चैतन्य को आत्मा मानने वाला चार्वाक दर्शन है, ऐसा सार निकला, उससे आस्तिकों के ऐसा इसमें दूसरा जन्म नहीं है। कोई क्षणिक चैतन्य को आत्मा मानने वाले बौद्ध कहते हैं कि स्थिर आत्मा का दर्शन बन्ध है, उसमें

आसक्ति पैदा होती है, क्षणिक वस्तु में वैसी आसक्ति नहीं हो पाती, इस प्रकार क्षणिकवाद की प्रशंसा करते हैं। तब अनित्य आत्मदर्शी चार्वाक परलोक का मोह नहीं होने से आस्तिकों की अपेक्षा कम मोह वाला है, ऐसा भी कोई कह सकता है, नित्य आत्मवादिओं में भी कुछ असङ्ग आत्मवादी हैं, उनका बन्ध और मोक्ष काल्पनिक है, वास्तविक नहीं, उसी प्रकार चार्वाक का भी बन्ध और मोक्ष काल्पनिक कहा जा सकता है, अथवा जन्म को बन्ध कहें और मरण को मोक्ष कह सकते हैं।

नैतिकता

मानवों में सभ्यता या नैतिक आचरण अवश्य अपेक्षित है, जो दर्शन नैतिकता की रक्षा नहीं कर सकता वह असभ्य लुटेरों का दर्शन होगा, आस्तिकजन स्वर्ग आदि सुख के लोभ से अथवा नरक यातनाओं के डर से चोरी हिंसा व्यभिचार आदि कुकृत्यों को छोड़ देते हैं, और अस्तेय अहिंस्सा सदाचार दया दान आदि का ठीक आचरण करते हैं उससे अच्छे परिवार समाज और राष्ट्र का निर्माण होता है, चार्वाक दर्शन के अनुयायियों को तो स्वर्ग और नरक की परवाह नही है, अनैतिकता बढ़ेगी, नैतिकता नीचे धसेगी, इत्यादि कमी चार्वाक दर्शन में दिखायी जाती है, उसपर इस प्रकार कहें— पुराणों में पढ़े जाते हुए स्वर्ग और नरक रहें, लेकिन उनके कारण स्त्री सन्तान आदि की उपेक्षा करके अपने शरीर सुखों को छोड़कर सबसे प्रिय इस लोक की प्रतिष्ठामर्यादा आदि की परवाह नहीं करके परलोक सुधारने का प्रयास कितने करते हैं ?, यदि बहुत थोड़े उत्तर मिले तो अधिक बहुत जैसे सदाचारी सभ्य और अच्छी नीति वाले हैं वैसे चार्वाक के अनुयायी भी, आस्तिकों का शरीरात्मवाद अविवेक या अभ्यास से है, चार्वाक का वास्तविक शरीरात्मवाद है, इतना ही फरक है, किन्तु शरीरात्मवाद और उसके अनुसार आचरण सभी का है, शरीर के सम्बन्धी पुत्र दारा आदि में मोह से परिवार की व्यवस्था सभी की है वैसे चार्वाक की भी, अपने और परिवार के उपयोगी संरक्षण के लिये नैतिक आचरण भी होता है; समाजशास्त्र में समाज संगठन का कारण फल इस लोक का ही वर्णित है, स्वर्ग नरक नहीं, मेरे वस्तु के अपहरण से जैसे मुझे दुःख होता है वैसे दूसरे की चीज लेने पर दूसरे को भी दुःख होगा, दूसरे का मैं चुराऊंगा तो मेरा भी कोई चुरायेगा, इससे चोरी दुःख का कारण है, चोरी नहीं करना

शान्ति का मार्ग है, मेरे कष्ट का कोई निवारण कर दे यह मैं भी चाहता हूँ, उस प्रकार दूसरे के दुःख को हटाने की इच्छा दया अच्छी चीज है, लोक में प्रशंसा पाने के लिये अथवा दया से दान आदि भी हो सकते हैं, इस प्रकार सभी नैतिक कर्म होएँगे, स्वर्ग और नरक भय के विना भी कुटुम्ब समाज संगठन आदि नैतिकता का उपपादन विदेशीय 'हेगेल' दर्शन में भी आता है।

'कर्ज लेकर घी पीना चाहिये' इत्यादि चार्वाक का सिद्धान्त नहीं है, किन्तु निन्दा है किसी विरोधी द्वारा सिद्धान्त रूप से जोड़ी गई है, कर्ज की वसूली का उपाय नहीं रहने पर कर्जा कौन दे सकता है, मरने पर भी सन्तानो पर भार पड़ेगा, अपयश तथा कलङ्क होने आदि के कारण आस्तिकों के ऐसा नास्तिक भी यथाशक्ति कर्जा चुकाना ही अच्छा समझेंगे।

प्रमाण

प्रत्यक्ष प्रबल प्रमाण है, दूसरे इस संसार में सभी प्रकार के व्यवहारों के साधक साक्षात् या परम्परा से कहीं भी प्रत्यक्ष से सहायता पाये हुए सभी प्रमाण लिये जाते हैं तथा उनका उपयोग किया जाता है ऐसा कह चुका हूँ, उस पर सहायता के लिये न्यायभाष्य का प्रारम्भिक अंश की आलोचना करनी चाहिये, वहाँ आन्वीक्षिकी विद्या का व्युत्पादन है, प्रत्यक्ष और आगम से ईक्षित का पीछे ईक्षण अन्वीक्षा है, उसके अनुसार जो चले वह आन्वीक्षिकी विद्या है, वही न्यायविद्या है ऐसा कहा गया है, उसके बाद प्रत्यक्ष और आगम से दसरे प्रमाणों के बाध का उदाहरण है, उससे यह फलित होता है कि आस्तिकों का प्रत्यक्ष और आगम प्रबल प्रमाण है, प्रत्यक्ष और आगम से अनुमान आदि का बाध होता है, वैसे अनुमान आदि प्रमाणों में प्रत्यक्ष या आगम साक्षात् या परम्परा से उनके प्रामाण्य का पोषक होते हैं, नास्तिकों का तो प्रत्यक्ष ही प्रबल प्रमाण है, अनुमान-आगम आदि के प्रामाण्य का साक्षात् या परम्परा से पोषक अनुकूल प्रत्यक्ष को ही खोजना चाहिये। प्रत्यक्ष से अथवा प्रत्यक्षमूलक अनुमान से विरोध आने पर आगम का बाध हो जाता है, तत्त्वसंग्रह की टीका में चार्वाक दर्शन के आचार्य विशेष का नाम लेकर अनुमान प्रमाण है ऐसा लिखा गया है।

चार्वाक के अनुयायियों के दूसरे प्रमाणों से व्यवहार के विषय में कुछ लोग इस

प्रकार कहते हैं—अनुमान आदि से चार्वाकों का संशय ही होता है निर्णय नहीं, खेती आदि के कामों में संशय से भी प्रवृत्ति देखी जाती है, उससे व्यवहार सिद्ध हो जायेगा, इति ।

मुझे तो वैसी व्यवस्था में कठिनता मालूम पड़ती है, बड़े परिश्रम से सिद्ध होनेवाले अधिक सूक्ष्म वैज्ञानिक गवेषणा आदि कामों में संशयग्रस्त लोग प्रवृत्त होते हैं, यह विश्वास योग्य नहीं मालूम पड़ता, खेती आदि कामों में भी वर्षा आदि का ही संदेह रहता है, इस निर्णय हेतु प्रमाणों की संशय के प्रति कारणता कल्पना में गौरव भी है, इसलिये अनुमान आदि से भी निर्णय ही होता है, कहीं नई वस्तु आने पर उसके ज्ञान का प्रामाण्य संशय होने पर उसमें प्रत्यक्ष अनुकूल है या प्रतिकूल है ? इसकी खोज होती है । इति ।



पटना संस्कृतसञ्जीवनपत्रे सितम्बर १९६५ ईशाब्दे प्रकाशितः

जन्मावतारविवेकः

आद्यक्षणावच्छेदेन शरीरेण सह आत्मनः सम्बन्धो जन्म, द्वितीयादिक्षणावच्छेदेन आद्यक्षणावच्छेदस्य विनाशात् जात इति व्यवहारः, तस्यैव प्रागभावावस्थानमादाय जनिष्यते प्रभृतिशब्दोपयोगः, विभूनां जीवानां सर्वैः शरीरैः सर्वदा संयोगादिसम्बन्धात् कस्यापि शरीरस्य समुत्पादे समेषां जन्मप्रसङ्गः, एवं मुक्तानामपि समापतति, तेन स्वशरीरेण सह सम्बन्धो लक्षणघटकतया वाच्यः, सर्वेषां शरीराणां स्वशरीरत्वाभावान्न पूर्वोक्तातिप्रसङ्गः, स्वसमवेतभोगजनकशरीरत्वं स्वशरीरत्वमिति वाच्यम्, न सर्वैः शरीरैरात्मनो भोगः किन्तु प्रतिनियतेन केनचित्, पित्रादीनां मित्राणां च स्नेहवशाद् रिपूणाञ्च द्वेषवशाच्छरीरान्तरेण भोगात् स्वसमवेतभोगजनकत्वं शरीरान्तरस्यापीति तत्सम्बन्धेनापि जन्मप्रसङ्गः, न च तथा स्वारसिको व्यवहारः, नापि स्वसमवेतादृष्टोत्पाद्यं शरीरं स्वशरीरमिति कथनेन निर्वाहः, यद्यत्कार्यं

यददृष्टाधीनं तत्तदुपभोगं साक्षात् परम्परया वा जनयतीति नियमेन तदुपभोगोपपादकशरीरस्य तददृष्टोत्पाद्यत्वात्, इति चेत् स्वसमवेतभोगावच्छेदकं शरीरं स्वशरीरमिति निवेशेन, शरीरेण सह सम्बन्धस्य वा स्वसमवेतभोगावच्छेदकत्वरूपेण वर्णनान्नातिप्रसङ्गः।

भवन्तु नाम शरीरान्तराणि उपभोगनिमित्तानि परं प्रतिनियतमेव शरीरं भोगावच्छेदकम्, एकशरीरावच्छेदेनैव आत्मन उपभोगः, कायव्यूहस्थले समेषां स्वशरीरत्वम्, बालयौवनादिशरीरभेदे तु सजातीयशरीरावच्छेदेनेत्यादिबोध्यम्। गर्भेऽपि शरीरसम्बन्धे तदानीं जन्माव्यपदेशाद् गर्भबहिर्देशावच्छेदेन शरीरसम्बन्धो ग्राह्यः। तदेव शरीरं तस्य भोगावच्छेदकमित्यत्र तच्छरीरोत्पादकादृष्टवैचित्र्यं नियामकम्, एवंविधावसरे सर्वैर्दार्शनिकैरदृष्टवैलक्षण्यस्य स्वीकाराद् बीजाङ्कुरवदनवस्थायाश्च सर्वैः सोढत्वात् दर्शनान्तरखण्डनभीतेर्नावश्यकता, तथा च आद्यक्षणावच्छेदेन गर्भाद्बहिर्देशावच्छेदेन च स्वसमवेतभोगावच्छेदकशरीरसम्बन्धो जन्मेति न्यायवैशेषिकमतेनायाति। स्वविशिष्टश्च क्षणः स्वाद्यक्षणः, स्वाधिकरणक्षणध्वंसानधिकरणत्वस्वाधिकरणत्वोभयसम्बन्धेन वैशिष्टम्। इदञ्च भोगावच्छेदकत्वं कारणत्वे कारणतावच्छेदकत्वे वा पर्यवस्यति; समवायसम्बन्धेन भोगं प्रति स्वावच्छिन्नत्वसम्बन्धेन शरीरस्य कारणत्वात्। अथवा शरीरावच्छेदेन आत्मनि भोगो जायते।

केचन नैयायिका ईश्वरे नित्यसुखमभिप्रयन्ति, सर्वविषयकतया तद्विषयको नित्यसाक्षात्कारोऽपि ईश्वरे वर्तते, परं तादृशभोगस्य नित्यतया न तदवच्छेदकत्वं शरीर इति नेश्वरस्य जन्मप्रसङ्गः। वस्तुतस्तु तादृशस्य सुखस्य न क्वचिदुपयोगः केवलमुपनिषच्छब्दानां स्वारस्यादङ्गीक्रियते, किन्तु दुःखराहित्ये लक्षणया तादृशब्दाः समन्वयं भजन्त इति नैव नित्यसुखमङ्गीक्रियते नैयायिकैः।

साख्यानां मते बुद्धिनिष्ठयोरपि सुखदुःखयोः साक्षात्काररूपो भोगः पुरुषस्येष्यते, नैयायिकानां साक्षात्कार आत्मधर्मः, सांख्यानां पुरुषरूप एव साक्षात्कारः पुरुषस्यैव प्रकाशरूपत्वात्, लिङ्गशरीरविधया बुध्यादिकं प्रतिपुरुषं व्यवस्थितमाप्रलयमामुक्ति वा स्थायि न तेन जन्मव्यवहारः, षाट्कौशिकशरीरसम्बन्धेनैव जन्मव्यवहारात्। शरीरमधिष्ठाय शरीरावच्छिन्ना या बुद्धिः पुरुषस्योपभोगं जनयतीति सिद्धान्तोऽनुसरणीयः। तथा च स्वोपभोगजनकबुद्धेरधिष्ठानमवच्छेदकं वा शरीरं स्वशरीरमिति वर्णनीयम्, अन्यच्च सर्वं पूर्ववदेव।

वेदान्तिनस्तु सर्वसाक्षात्काररूपत्वं ब्रह्मणोऽङ्गीकुर्वाणा अपि सुखदुःखे अथवा तयोः साक्षात्काररूपं भोगं ब्रह्मणोनाङ्गीकुर्वन्ति, केचन प्रतिबिम्बादिरूपब्रह्मभिन्न नानाजीववादिनोऽपि वेदान्तिनः कथमपि जीवे भोगं मन्यन्तां नाम परं नान्यदर्शनवत् समवायादिसम्बन्धेन किन्तु अध्यासमूलकेन अधिष्ठिताधिष्ठेयभावसम्बन्धेन, प्रतिप्रस्थानञ्च जीवस्वरूपं विभिन्नं तेन स्वशरीरत्वनिर्वचनमपि नाना, नचात्र सर्वमुपपादयितुं शक्यम् दिक्प्रदर्शनं क्रियते। शरीराधिष्ठिते शरीरावच्छिन्ने वा अन्तःकरणे भोगः, स्वाध्यस्तान्तःकरणभोगस्य अधिष्ठानमवच्छेदकं वा शरीरं स्वशरीरमिति निर्वचनीयम् अन्तःकरणाधिष्ठानत्वं शरीरस्य न भ्रमाधिष्ठानत्वमिव अपितु अवष्टम्भविशेषः।

नैतादृशञ्च जन्म ईश्वरशरीरग्रहणे संभवति अत ईश्वरशरीरग्रहणमवतार इति व्यपदिश्यते, एतादृश उपभोगः कर्म कर्मजन्यमदृष्टं वा ईश्वरे नास्ति येन जीवशरीरमिव ईश्वरस्यापि शरीरं स्यात्। जीवस्य यथा एतादृशकर्मणा एतादृशं जन्म शास्त्रेषु आयाति न तथा ईश्वरस्य कर्मणा अवतारवर्णनमुपलभ्यते,'परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम्'इत्यादिरीत्या साधुपरित्राणजनकपुण्यानि दुष्कृताञ्च विनाशजनकदुष्कृतानि ईश्वरस्य शरीरकारणानि भवन्ति, तानि च साधु दुर्जनवृत्तीनि अदृष्टानि ईश्वरशरीरद्वारा साधुपरित्राणसुखानि दुर्जनविनाशदुःखानि च समुत्पादयन्ति न ईश्वरात्मनि किञ्चित्।

समेषु च अवतारप्रकरणेषु कस्यचिदीश्वरशरीररूपपुत्रफलककर्मणा कस्यचिद् दुश्चरितराक्षसवृत्तेश्च कर्मणा अवतार उपपाद्यते।

श्री रामावतारे सीताविरहे रोदनादिकमन्यदृष्टयेति अप्पयदीक्षितप्रभृतयो वर्णयन्ति, यथा नटेन रामाभिनये अयं रामः सीताविरहे रोदितीति वियोगरतिवासितान्तःकरणाः सहृदया मन्यमाना हृदयं तद्वशं नयन्तः स्वयमपि रुदन्ति; तत्रैव च विरहरतिमपरिचिन्वन्तः साहित्यिकैरसहृदयपदेन व्यपदिश्यमाना रामाभिनेतारं नटं तद्रोदनादिकञ्च स्मरन्तो नाभिनयपरवशवृत्तयोऽभिनयं स्तुवन्तोऽपि न रुदन्ति तथैव रामाश्रुनिर्झरं निरूपयन्तोऽपि निपुणदृष्टयो न परमेश्वरे वियोगदुःखं कुतस्तराञ्च तज्जन्यं रोदनादिकमिति अध्यवस्यमानाः, श्रीरामरोदनं समीक्षमाणानां विप्रलम्भलब्धमनसामुपभोगनिमित्तं दृष्टविलसितम्' इति न मनाङ् मनोमलीनयन्ति।

एवमेव नारदमुनिः कामार्तः परमेश्वरं शशाप तद्वशाच्च श्रीसीताविरहोपभोगाय रामावतार इति दृष्टिरपि न दर्शनस्य, नारदस्य तादृश-

कामनाविडम्बना वियोगदुःखदारुणदुष्कृत्या परमेश्वरमपि दण्डयितुं समर्थं इति सुयशःख्यापकसमृद्धतपसा च जायमानं परमेश्वरीयत्वेन गृह्यमाणं कियत्कालावस्थायि लीलाशरीरमादाय वर्णितमिति न तद् भगवतोऽदृष्टस्योपभोगस्य वा साधकम् ।

नन्वेवं किं नाम ईश्वरस्य शरीरं ? नेश्वरादृष्टोत्पाद्यम् अदृष्टाभावात् नापि भोगावच्छेदकं भोगाऽस्वीकारात्, विभोरीश्वरस्य संयोगादिसम्बन्धस्तु जीवशरीरेपीति कस्यचिज्जीवस्य जन्मना ईश्वरावतारोऽपि संकीर्येत, किंपि ईश्वरशरीरस्य शरीरत्वम् ईश्वरहिताहितयोरभावेन तत्प्राप्तिपरिहारानुकूलक्रियारूपचेष्टामयत्वस्य नित्यप्रत्यक्षवतो भगवत इन्द्रियाणामभावेन इन्द्रियाश्रयत्वस्य च अभावादिति चेद् अत्र केचित्—

यच्छरीरावच्छिन्नः परमात्मा विष्णुपदाभिधानः पालनकर्त्ता भवति पालनकर्तृतावच्छेदकं विष्णुशरीरम्, एवंरीत्या जगज्जन्मस्थितिसंहारान्यतमकर्तृतावच्छेदकम् ईश्वरशरीरम् इति ।

परमस्मिन् मते बह्वोऽनुपपत्तयः—परमेश्वरस्य कार्यमात्रं प्रति नित्यामेकां कृतिमङ्गीकुर्वन्ति नैयायिकाः, अत्र पालनादि प्रति तिस्रः कृतयः, नित्यशरीरस्य दिनकरीप्रभृतिषु खण्डिततया शरीरमनित्यमङ्गीकार्यम्, तदपि जगन्मध्ये समायाति, तस्य जन्मादिकर्तृणामन्येषां सिद्धिः सभापतेत्, श्रीनारायणाचार्यगौडब्रह्मानन्दप्रभृतयस्तु जन्मादिकर्तृत्वं ब्रह्मादिषु न व्यावृत्तं किन्तु संकीर्णमिति शास्त्राणि उदाहृत्यापि व्याचख्युः । 'रजोजुषे जन्मनि सत्त्ववृत्तये' प्रभृतिकादम्बरीदिशा सांख्यवेदान्तिनामेव निर्वचनं शोभेत, नापि तेन अवतारशरीरसिद्धिः ।

इत्थं सति एवं कथञ्चिन्निर्वचनीयमीश्वरशरीरम्-यत्नेन साक्षाज्जन्या अदृष्टाजनिका या क्रिया तादृशक्रियाश्रयः शरीरम् । घटादिक्रियामादाय घटादिवारणाय यत्नेन साक्षाज्जन्यत्वमिति क्रियाविशेषणम्, घटादिक्रियाया यत्नजन्यशरीरादिक्रियाजन्यत्वात् जीवशरीरक्रियावारणाय अदृष्टाजनिकेति जीवशरीरक्रिया पापपुण्यान्यतरजनिका, ईश्वरशरीरक्रिया तु 'न मे कर्माणि लिम्पन्ति' इति गीतोक्तदिशा नादृष्टजनिकेतिभावः । एवमपि जीवन्मुक्तस्य ईश्वरार्पणबुध्या फलानभिसन्धानेन वा कुर्वतः क्रियामतिव्याप्नोति इति अदृष्टासमानाधिकरणो यत्नो ग्राह्यः । अन्ततो जीवन्मुक्तादौ प्रारब्धादृष्टन्तु तिष्ठत्येव । समानाधिकरण्यं समवायघटितं निर्वचनीयम्, विभूनां सयोग एवातिप्रसञ्जकः समवायस्तु स्वभावादेव व्यावृत्तः । परमाणुक्रियाया

ईश्वरयत्नजन्याया व्यावृत्तये अवयविसमवेतत्वमपि क्रियाविशेषणं देयम्। तथा चादृष्टासमानाधिकरणयत्नसाक्षाज्जन्यत्वे सति अदृष्टाजनकत्वे सति अवयविसमवेता या क्रिया तादृशक्रियाश्रय ईश्वरशरीरम् इति फलितम्। देवकीगर्भे भगवानवततारेति व्यवहारादत्र बहिर्देशावच्छेदेनेति निवेशस्य नावश्यकता, अवतीर्णः अवतरिष्यतीति व्यपदेशव्यवस्थायै आद्यक्षणावच्छेदेनेति अपेक्ष्यते इदृशञ्च अवतारशरीरमनित्यं जीवोपभोगाय सृष्टम् इन्द्रियादीनामाश्रयोऽपि भवतु का क्षतिः ? परं तेभ्यो भोगो जीवानामेव नेश्वरस्य।

येषां साख्यानां पुरुषचैतन्यभिन्नमीश्वरचैतन्यं नास्ति तेषामपि जीवादृष्टैः पूर्ववन्महैश्वर्यशालिबुद्धितत्त्वं समुत्पद्यते, तत्कृतपरिणामाश्च पुरुषेण प्रकाश्यन्ते, तादृशबुद्धितत्त्वोपहितश्चेतनः शरीरमधितिष्ठन् जीवैरुपास्यते शुभफलञ्च भुज्यते, दार्शनिकानामनीश्वरवादस्य भिन्नं तात्पर्यम्, मीमांसकाः सांख्या अपि ईश्वरोपासनां विदधति।

एवमेव वेदान्तिमते मायोपहितचेतनस्य विशिष्टमन्तःकरणं तदधिष्ठितं शरीरञ्च जायते, तदेवावतारशरीरं व्यपदिश्यते, अंशावतारपूर्णावतारयोर्दार्शनिकरीत्या सम्यङ् निर्वचनं न संभवति, यद्यपि भागवते 'अन्येंऽशकलाः प्रोक्ताः कृष्णस्तु भगवान् स्वयम्' इत्युक्तं तथापि कृष्णावतारप्रसङ्गे असकृदंशशब्दः प्रयुक्तः। स्वजनकादृष्टाधीनैश्वर्यविशेष एव तादृशव्यपदेशहेतुः प्रतिभाति। विभोरीश्वरस्य परिच्छिन्नं शरीरं कल्पितांशव्याप्त्यैव संभवति तेन समेषामंशावतारत्वमेव।

एवं नूतने विषये यथामति निर्वचनाय प्रयतितम्, अन्येऽपि विद्वांस एनमबबध्युः सूचयेयुश्चेदावश्यकीयामस्य पूर्तिमाशास्ते।

बम्बई चिन्तामणि पत्र अगस्त १९७२ ई० में प्रकाशित।

जन्म और अवतार दार्शनिक दृष्टिकोण

जन्म-शब्द साधारण जनों में प्रसिद्ध है, किन्तु सभी जगह इसका उत्पत्ति या पैदाईश अर्थ नहीं है। जो लोग जीव को नित्य मानते हैं—जन्म-जन्मान्तर में जीव अनेक योनियों में भ्रमण करता है, इस जन्म में पूर्व जन्म में किये गये पाप-पुण्यों को भोगता है और इस जन्म में अर्जित पाप-पुण्यों को अगले जन्म में भोगेगा, इत्यादि स्वीकार करते हैं—वे आत्मा की उत्पत्ति नहीं मानते, फिर भी जीव का जन्म आदि व्यवहारों में जीव के साथ जन्म का सम्बन्ध करते हैं। तब 'जन्म' शब्द का क्या अर्थ है? जीव का जन्म और ईश्वर का अवतार इसमें कुछ भेद है या नहीं; क्योंकि जीव भी नित्य हैं और ईश्वर भी नित्य है। दोनों का शरीर-सम्बन्ध से ही जन्म या अवतार का व्यवहार होता है। निर्गुण निर्विकार निराकार सर्वव्यापी सर्वज्ञ ईश्वर का शरीर सम्बन्ध मानने पर उनके विशेषणों का विरोध आता है। वे अनुपपन्न होते हैं। अतः ईश्वर का अवतार नहीं होता, ऐसा कुछ विद्वान् मानते हैं जैसे कि स्वामी दयानन्द जी तथा उनके अनुयायी।

श्री श्री० दा० सातवलेकर जी सम्पादित प्रकाशित वाल्मीकीय रामायण बालकाण्ड, हिन्दी के प्रास्ताविक वक्तव्य में ३७८ पृ० पर ऊपर का अभिप्राय स्पष्ट रूप से वर्णित है, जिससे रामायण नायक श्री रामचन्द्र जी मानव-शरीर धारण करते हुए सर्वव्यापी सर्वज्ञ ईश्वर नहीं हैं, ऐसा सिद्ध किया गया है।

आस्तिक हृदय ईश्वर के अवतार पर विश्वास करता है, अवतारों की लीलाओं में रमण करता है। लीला-विभूतियों के भजन-पूजन और कीर्तनों से इस लोक में परम शान्ति तथा आगे के लोकों में सभी पुरुषार्थों की प्राप्ति करता है। 'अशरीरं शरीरेष्वनवस्थेष्व वस्थितम्' इत्यादि श्रुतियों में अनित्य शरीर आदि का सम्बन्ध रहने पर सर्वदा अशरीर स्वभाव आत्मा है, ऐसा बताया गया है। प्रकृत में जैसे नित्य चेतन जीव अनित्य जड़ शरीर सम्बन्ध होने पर भी अनित्य और जड़ जैसे नहीं होता वैसे ही परमात्मा अनित्य कच्छप वराह, नर आदि शरीर धारण करने पर भी जैसे का तैसा

रहता है, उसमें कोई परिवर्तन नहीं होता। शास्त्रों में जैसा प्रतिपादित है वैसा ईश्वर का अवतार मानने में कोई बाधा नहीं, यह यहाँ कहा जाता है। यद्यपि जीव और ईश्वर दोनों का शरीर अनित्य है, यह भी कुछ लोग पसन्द नहीं करते। भक्तिशास्त्रों में कुछ उसके अनुसार दर्शन ग्रन्थों में ईश्वर का शरीर नित्य है, नित्य विभूति है, अनित्य होने पर भी अप्राकृतिक सत्त्वमय है, इत्यादि आता है तो भी उसको यहाँ खण्डन या मण्डन किसी रीति से नहीं लिया जाता है। ईश्वर का शरीर अनित्य है तो भी जीव शरीर से विलक्षण है। क्या विलक्षणता शास्त्रसिद्ध है ? यह यहाँ बताया जाता है, जन्म और अवतार का लक्षण किया जायगा उसीसे उसका भेद स्पष्ट होगा।

जन्म-लक्षण

पहले जन्म का लक्षण देखा जाय। शरीर के साथ सम्बन्ध का नाम जन्म हो तो मुक्त-अमुक्त व्यापक जीव का किसी न किसी शरीर से सर्वदा सम्बन्ध रहता है तो सर्वदा जन्म का व्यवहार हो। पर ऐसा होता नहीं, इसलिए प्रथम क्षण में जो शरीर का सम्बन्ध है उसको जन्म कहना चाहिए। द्वितीय क्षण में प्रथम क्षण का नाश हो जाता है, अतः जन्म बीत जाता है तब पैदा हुआ, ऐसा भूतकाल का व्यवहार होता है। जब तक वह प्रथम क्षण पैदा नहीं हुआ है तब तक उसका (प्राक्) पहले अभाव है। उसको लेकर पैदा होगा, ऐसा भविष्य काल का व्यवहार होगा।

इतने पर भी जब कोई भी किसी का शरीर पैदा हुआ उसके साथ विभु, मुक्त-अमुक्त सभी आत्माओं का संयोग आदि सम्बन्ध होता है। सभी मूर्त वस्तुओं के साथ जिसका सम्बन्ध हो उसी को विभु कहते हैं। उस शरीर के प्रथम क्षण में सभी आत्माओं के जन्म का व्यवहार होने लगेगा, प्रथम क्षण में शरीर का सम्बन्ध हो गया। दूसरे के शरीर सम्बन्ध से दूसरे का जन्म व्यवहार नहीं होता। अतः प्रथम क्षण में अपने शरीर के साथ सम्बन्ध को जन्म कहते हैं, लक्षण क्रिया गया है। सभी शरीर अपना शरीर नहीं है, इसलिए दूसरे शरीर सम्बन्ध को लेकर दोष नहीं होगा। जिस शरीर से अपना भोग हो वह शरीर अपना शरीर है, यद्यपि शत्रु-शरीर से दुःख और मित्र शरीर से सुख होता है, इस प्रकार दूसरे शरीरों से भी दूसरे को सुख-दुःख हुआ करता है, तो भी यहाँ भोग शब्द से सुख-दुःख नहीं लेना है, किन्तु

सुख-दुःख का साक्षात्कार (प्रत्यच्च) लेना है । दूसरे शरीर से दूसरे को सुख-दुःख का प्रत्यक्ष नहीं होता, हर एक आत्मा के भोग के लिए एक-एक शरीर नियत है। सभी शरीर से या दूसरे शरीर से दूसरे को ऐसा भोग नहीं होता, जिस शरीर से अपने सुख-दुःख का प्रत्यक्ष हो सके वह अपना शरीर समझना चाहिए । इसके लिए संस्कृत की परिष्कार भाषा में अवच्छेदक शब्द को जोड़कर लक्षण बनाया जाता है । उसको यहाँ छोड़ देता हूँ ।

अपने में रहनेवाला जो पाप-पुण्य, उससे पैदा होनेवाले शरीर को अपना शरीर कहने के लिए उद्यत होते हैं । लेकिन वह ठीक नहीं बैठता । जो जो कार्य जिसके पाप-पुण्यों से पैदा होता है वह-वह कार्य उसके सुख-दुःख को साक्षात् या परम्परा से पैदा करता है, यह एक व्यवस्थित नियम है, क्योंकि विना पाप-पुण्य के दुःख-सुख नहीं होता । इसके अनुसार जिन जिन शरीरों से सुख या दुःख होता है वे शरीर अपने शरीर हो जायँगे, ऐसा होता नहीं, अतः पहले लिखे हुए अपने शरीर का लक्षण करना ठीक है।

योगियों को कायव्यूह द्वारा भोग होता है। वहाँ सभी शरीर अपना शरीर कहा जाता है । इसलिए प्रारब्ध कर्म की शीघ्र समाप्ति हो जाय, इसी इच्छा से योगी लोग कायव्यूह धारण करते हैं । बाल, यौवन आदि अवस्था भेद से शरीरभेद मानने पर सजातीय पद जोड़कर काम चलाया जायगा । बाल, यौवन आदि शरीर भेद होने पर भी चैत्र, मैत्र आदि व्यवहार नहीं बदलता । अतः उसमें चैत्रत्व आदि जाति मान ली जाती है । गर्भावस्था में जब शरीर रहता है उस समय जन्म का व्यवहार नहीं होता, इसलिए गर्भ के बाहर देश में शरीर का सम्बन्ध जन्म के लक्षण में देना चाहिए ।

इसी शरीर से इसका भोग होता है, इसका नियन्त्रण शरीर को पैदा करने वाले विलक्षण पाप-पुण्यों के ऊपर निर्भर है । शरीर होने पर कर्म करने से पापपुण्य होगा, पाप पुण्य होने से शरीर होगा, इस तरह का अन्योन्याश्रय ऐसे स्थलों पर सभी दार्शनिकों को सह्य है । इसी प्रकार कर्मप्रवाह, जन्म-मरण परम्परा और संसार तथा बन्धन अनादि सिद्ध होता है । जैसे बीज अङ्कुर की परम्परा अनादि है । इस प्रकार प्रथम क्षण में गर्भ के बाहर देश में अपने भोग का अवच्छेदक (कारण) सजातीय शरीर का सम्बन्ध जन्म कहा जाता है । काल के सबसे सूक्ष्म अंश को क्षण शब्द से व्यवहार किया जाता है । जिस क्षण में वस्तु के किसी चण का नाश न हुआ हो और

वस्तु विद्यमान हो, वह क्षण वस्तु का प्रथम क्षण कहा जाता है। शरीर सम्बद्ध आत्मा में भोग होता है, केवल आत्मा में नही। वह शरीर-आत्मा का सम्बन्ध संयोग आदि से विलक्षण है, विभु आत्माओं का संयोग तो सभी शरीरों से है। उसका परिचय विद्वान् लोग अवच्छेद्यावच्छेदकभाव सम्बन्ध से देते हैं; उसका हिन्दी में प्रचार न होने से छोड़ दिया जाता है।

किसी नैयायिक ने ईश्वर में नित्य सुख स्वीकार किया है। उसका साक्षात्कार सर्वज्ञ ईश्वर में नित्य ही है, इस प्रकार नित्य भोग ईश्वर में आ जाता है तो भी नित्य का कोई अवच्छेदक नहीं होता, अतः जन्म के लक्षण में कोई दोष नहीं आता। वास्तव में ईश्वर के नित्य सुख का कहीं उपयोग नहीं होता, उपनिषदों के शब्द-समन्वय के लिए कुछ लोगों ने माना है। सुख पद की दुःखराहित्य में लक्षणा द्वारा निर्वाह करके नैयायिक लोग ईश्वर में नित्य सुख नहीं मानते। इस प्रकार नैयायिकों के पदार्थों का अधिकतर उपयोग करके जन्म का लक्षण सम्पन्न किया गया।

दूसरे दार्शनिकों का लक्षण प्रायः ऐसा ही होगा। अपना शरीर कौन कहा जायगा? इसी में कुछ फरक पड़ेगा। जैसे सांख्य के मत में सुख-दुःख आदि धर्म अन्तःकरण के हैं, आत्मा के नहीं, किन्तु सुख-दुःख का साक्षात्कार स्वरूप भोग पुरुष का मानते हैं, नैयायिकों के यहाँ साक्षात्कार प्रत्यक्ष आत्मा में रहनेवाला है। सांख्य में आत्मरूप ही प्रत्यक्ष है, आत्मा पुरुष ही प्रकाश है और जड़ हैं। लिङ्गशरीर द्वारा या स्वतन्त्ररूप से बुद्धि आदि हरएक पुरुष के लिए नियत हैं और बुद्धि आदि अनादि काल से मुक्ति तक पुरुष में लगे हुए हैं। बुद्धि या लिङ्ग शरीर लेकर जन्म का व्यवहार नहीं होता, षाट्कौशिक शरीर ग्रहण करने पर ही भोग अथवा जन्म आदि का व्यवहार होता है। शरीर को अधिष्ठान करके अथवा शरीर से विलक्षण सम्बन्ध वाली बुद्धि पुरुष के उपभोग को पैदा करती है। ऐसा उनका सिद्धान्त मानकर जन्म का लक्षण करना चाहिए। इस प्रकार अपने उपभोग को पैदा करनेवाली जो बुद्धि, उसका अधिष्ठान अथवा अवच्छेदक जो शरीर, उस शरीर के साथ प्रथमक्षण में गर्भ के बाहर देश में जो सम्बन्ध, उस सम्बन्ध को जन्म कहते हैं, ऐसा सांख्य के अनुसार जन्म का लक्षण समझना चाहिए।

वेदान्तियों के अनेक प्रस्थान हैं, प्रस्थान भेद से जीव-ईश्वर के स्वरूप में भी भेद हो जाता है। सभी प्रस्थानों का यहाँ वर्णन नहीं हो सकता, किसी प्रस्थान में जीव ईश्वर का सर्वथा अभेद है, साक्षात्कार तो चैतन्य रूप ही है। तो भी ब्रह्म या ईश्वर में वस्तुतः भोग नहीं माना जाता। किसी प्रस्थान में बिम्ब प्रतिबिम्बभाव है, बिम्ब प्रति-बिम्ब में भेदाभेद स्वीकार किया जाता है। उस पक्ष में बन्ध के ऐसा प्रतिबिम्ब जीव में भोग भी माना जा सकता है, तो भी अध्यास के कारण है, वास्तविक नहीं है। सुख-दुःख या उनका साक्षात्कार रूप भोग अन्तःकरण में ही माना जाता है, अध्यास के कारण चेतन में व्यवहृत होता है, शरीर में अधिष्ठित अथवा शरीर से अवच्छिन्न अन्तः-करण में भोग होता है। यहाँ अन्तःकरण का अधिष्ठान जो शरीर को बताया गया है वह भ्रम का अधिष्ठान नहीं है, किन्तु धारण करने वाला आधार-विशेष अथवा अवलम्ब-विशेष है। इस प्रकार अपने में अध्यस्त जो अन्तःकरण, उसके भोग का अधिष्ठान अथवा अवच्छेदक जो शरीर, वह अपना शरीर कहा जाता है। उस शरीर के साथ प्रथम क्षण में गर्भ के बाहर देश में जो सम्बन्ध, उस सम्बन्ध को जन्म कहते हैं, ऐसा वेदान्तियों का लक्षण हुआ।

अवतार

पहले लेख से अपने शरीर का जो लक्षण किया गया है, उससे मालूम हो गया है कि जीव का अपना उपभोग का साधन है तथा अपने पाप-पुण्य से पैदा हुआ है। ईश्वर का शरीर ऐसा नहीं होता। ईश्वर में पाप-पुण्य नहीं होता, क्योंकि 'न मे कर्माणि लिम्पन्ति' इत्यादि गीता वचनों से ईश्वर में कर्म का लेप नहीं होता, ऐसा कहा गया है। ईश्वर में सुख या दुःख नहीं होता, उसका साक्षात्कार स्वरूप भोग भी ईश्वर में नहीं होता। ईश्वर का कर्म अपने सुख-दुःख भोगने के लिए नहीं होता। यदि ह्यहं न वर्तेय जातु कर्मण्यतन्द्रितः इत्यादि भगवद्गीतावाक्य ईश्वर के कर्मों का फल लोगों का अपने कर्म में प्रवृत्ति कराना है, ऐसा बताते हैं, उपभोग नहीं। इस प्रकार ईश्वर का शरीर जीव के ऐसा अपना शरीर नहीं हुआ, उस शरीर के साथ सम्बन्ध जन्म नहीं कहा जा सकता। अतः ईश्वर के शरीर ग्रहण को अवतार कहते हैं। ईश्वर के शरीर से ईश्वर को भोग नहीं होता किन्तु दूसरे को होता है, ऐसा अवतार के प्रकरण में अवतार का प्रयोजन बताया गया है।

परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम् ।
धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगे युगे ॥

सज्जनों की रक्षा का सुख, पापियों के विनाश का दुःख, धर्म की स्थापना आदि अवतार का प्रयोजन बताया गया है। और ग्रन्थों में भी अवतारों का कारण किसी-किसी अत्याचारियों के अत्याचार तथा किसी-किसी की बहुत बड़ी तपस्या बतायी गयी हैं। इन अवतार-प्रकरणों से स्पष्ट है कि पापाचारियों को दुःख और सदाचारियों को सुख पहुंचाना अवतार का प्रयोजन है। पाप का फल दुःख और पुण्य का फल सुख प्रसिद्ध हो है, पापियों को दुःख भोगना, पुण्यात्माओं को सुख भोगना अवतार-शरीर का फल हुआ, ईश्वर में कुछ नहीं। कारण खोजने पर पापियों का पाप और सत्कर्मियों का पुण्य कारण मिला, इस प्रकार जीव का शरीर अपने पाप-पुण्यों से पैदा होता है और अपने सुख-दुःख का भोग कराता है। उस शरीर का सम्बन्ध जन्म है। ईश्वर का शरीर दूसरे के पाप-पुण्यों से पैदा होता है और उससे दूसरे को भोग होता है : ऐसे शरीर धारण को अवतार कहा जाता है।

श्री रामावतार में नरलीला बहुत है जिससे जीव का आभास अधिक हो जाता है, वाल्मीकि रामायण में 'मैं अपने को नर मानता हूँ' ऐसी रामचन्द्रजी की उक्ति आ गयी है, इसी से बड़े विद्वान् सातवलेकरजी रामजी को सर्वज्ञ ईश्वर मानने में हिचकते हैं तथा ईश्वर की विशेष विभूति मानकर उत्तम पुरुष का समर्थन करते हैं एवं उसी को विजली के लट्टुओं के दृष्टान्त से समझाने का प्रयास करते हैं। किन्तु वाल्मीकि रामायण मूल में अनेक बार रामचन्द्रजी विष्णु के अवतार हैं ऐसा उल्लेख आया है अतः और विद्वान् रामचन्द्रजी को अवतार ही मानते हैं।

जैसे अप्पय दीक्षितजी लिखते हैं कि रामावतार में सीता-विरह प्रसङ्ग पर रामजी का रोना आदि कार्य अन्य दृष्टि से है। जैसे कोई अभिनय-निपुण चतुर बालक शोक या वियोग का अभिनय बड़े उत्साह से प्रसन्नतापूर्वक करता है, कृत्रिम अश्रुधारा चलती है। अनुकरण कौशल से गद्गद स्वरवाला सम्वाद करता है, उसको देखनेवाले समझते हैं कि रोता है। कुछ लोग तो उसको देखकर रोने भी लगते हैं। किन्तु अभिनेता बालक वस्तुतः रोता नहीं किन्तु मेरा अभिनय अच्छा हो रहा है ऐसा

समझकर खुश होता है तथा और अच्छा अभिनय करूँ इसके लिए सावधानी बरतता है। उसी प्रकार रामचन्द्रजी नहीं रोते थे किन्तु दूसरे लोग रोना देखते थे। इसी दृष्टान्त के अनुसार ब्रह्मसूत्र में 'लोकवत्तु लीलाकैवल्यम्' सूत्र से भगवान् की लीला बतायी गयी है। 'न तेऽभवस्येह भवस्य कारणं विना विनोदं बत तर्कयामहे' इस भागवत पद्य में विनोद शब्द भी इसी अभिप्राय से दिया गया है। यद्यपि कोई-कोई अभिनेता नट में भी रस का आस्वाद मानता है किन्तु नट जहाँ सहृदय होता है, सभी जगह नहीं, जिस रस का अभिव्यञ्जक अभिनय होता है, उसके स्थायीभाव की वासना जिसमें रहती है वह सहृदय कहा जाता है। दृष्टिभेद लोक का इतना सूक्ष्म है कि एक ही रङ्गशाला में शोक का अभिनय देखकर कुछ लोग रो रहे हैं और दूसरे लोग रोते हुए को देखकर हँसते हैं कि कैसे ये मस्तिष्क के कमजोर हैं कि झूठा अभिनय देखकर इतना घबराते हैं और रोने हैं। अतः एक-ही वस्तु-का भिन्न दृष्टि से भिन्न परिणाम पाया जाता है।

देखा जाय कि 'ये यथा मां प्रपद्यन्ते तान् तथैव भजाम्यहम्' ऐसी भगवान् की प्रतिज्ञा है। इस समय भी सखिभाव, स्वामीभाव आदि अनेक प्रकार की उपासना कुछ-कुछ प्रचलित है। पहले भी अनेक प्रकार की उपासना हुई होगी, सभी का फल रामावतार से देना है। एक ही रामचन्द्रजी का शरीर किसी का मित्र, किसी का भाई, तो किसी का पुत्र, किसी का स्वामी किसी का शत्रु है। सभी का भाव उस शरीर से दिखाना है, वहाँ सर्वज्ञता या निराकारता का उपयोग नहीं, इसलिए सर्वज्ञता तथा निराकारता आदि सबको मालूम नहीं पड़ती। साधारण मनुष्य का काम मालूम पड़ता है। वस्तुतः निराकार सर्वज्ञ रामचन्द्र जी सर्वदा थे। सोचा जाय, कि वे रोये नहीं तो विप्रलम्भ रति को कैसे दर्शायें? यदि न दिखायें तो उस तरह की उपासना कैसे सफल हो? भगवान् की उपासना का सफल होना जरूरी है। यदि वे सर्वज्ञता बल से सीता की खोज कर लें तो सुग्रीव की मैत्री कैसे हो? यदि मैत्री न हो तो सुग्रीव के सञ्चित सखाभाव की उपासना कैसे सफल हो?

नारद मोह में भी ऐसी ही भावना है। उससे भी ईश्वर में पाप पुण्य अथवा उपभोग सिद्ध नहीं होता। नारद को जितेन्द्रिय तथा कामविजयी होने का अभिमान हुआ। अभिमान पाप का मूल है। कामार्त होना, राजकन्या से मुग्ध होना इस पाप का

स्फुट परिणाम हुआ। उससे स्वयंवर में तिरस्कार पाकर पाप का फल दु:ख भोगना हुआ। उनमें बहुत बड़ी तपश्चर्या अथवा भक्ति है, उससे बहुत बड़ा यश मिलता है कि भगवान् विष्णु को भी शाप दे सकते हैं। इन दोनों प्रकार के कर्मों को सफल करने के लिए भगवान् विष्णु का कुछ समय के लिए लीला शरीर हुआ। उससे विष्णु का कुछ नहीं हुआ। नारदजी के कर्मों से भगवान् का शरीर बना तथा उससे नारदजी को ही भोग मिला।

ईश्वर का शरीर

अब ईश्वर के शरीर का कुछ लक्षण बनना चाहिए। ईश्वर में पाप पुण्य होता तो ईश्वर के पाप पुण्य से पैदा हुआ शरीर ईश्वर का शरीर कहा जाता। वैसा पाप पुण्य ईश्वर में नहीं है। इसी प्रकार ईश्वर के भोग का अवच्छेदक शरीर ईश्वर का शरीर है, यह भी नहीं कहा जा सकता। क्योंकि ईश्वर में कोई भोग नहीं है। विभु ईश्वर का सभी जीव शरीरों के साथ संयोग सम्बन्ध है। उसको लें तो किसी जीव के शरीर की उत्पत्ति के समय ईश्वर के अवतार का प्रसङ्ग आ जायगा। ईश्वर के शरीर में शरीर का भी लक्षण नहीं जाता। 'चेष्टा का आश्रय होना' शरीर का लक्षण है। हित की प्राप्ति और अहित के परिहार के लिए जो क्रिया है, उसे चेष्टा कहते हैं। ईश्वर का हित या अहित कुछ नहीं है, इसलिए लक्षण नहीं जाता। 'इन्द्रियों का आश्रय होना' शरीर का दूसरा लक्षण है, सर्वज्ञ ईश्वर का ज्ञान नित्यप्रत्यक्ष है, ईश्वर को इन्द्रियों की आवश्यकता नहीं। अतः यह भी शरीर का लक्षण समन्वित नहीं होता। कोई-कोई इस प्रकार लक्षण करने का प्रयास करता है—जिस शरीर से युक्त परमेश्वर 'विष्णु' पद से व्यवहृत होता है तथा पालनकर्ता बनता है, वह शरीर विष्णु शरीर बनता है, इसी प्रकार सृष्टि को लेकर ब्रह्मा का शरीर और संहार को लेकर शङ्कर का शरीर समझना चाहिए।

इसपर भी अनेक कठिनाइयां व्यक्त की जाती हैं। सभी कार्यों का कारण एक नित्य-यत्न ईश्वर में नैयायिक लोग मानते हैं। पहले कथन के अनुसार सृष्टि स्थिति-संहारों के तीन यत्न ईश्वर में सिद्ध होने लगेंगे। दिनकरी में ईश्वर के नित्य शरीर का खण्डन है। ईश्वर का अनित्य शरीर जगत् के मध्य आयेगा। यदि शरीर के बिना

कर्ता नहीं हो सकेगा तो उस शरीर के लिए पृथक् ही एक ईश्वर सिद्ध होने लगेगा। श्री नारायणाचार्य तथा गौडब्रह्मानन्द जी आदि लिखते हैं और शास्त्रों का वचन प्रमाण देते हैं कि सृष्टि ब्रह्मा का, पालन विष्णु का और संहार शंकर का इस प्रकार तीनों का अलग-अलग कार्य सर्वथा नियत नहीं हैं। कहीं-कहीं शङ्कर पालनकर्ता तथा विष्णु संहारकर्ता हो जाते हैं। अतः इन कार्यों को लेकर ब्रह्मा, विष्णु और शिव का लक्षण अथवा उनके शरीरों का लक्षण नहीं करना चाहिए।

रजोजुषे जन्मनि सत्त्ववृत्तये स्थितौ प्रजानां प्रलये तमस्स्पृशे।

इत्यादि कादम्बरी की रीति से लक्षण बनाना किसी तरह सांख्य वेदान्तियों को शोभा देगा, उससे भी अवतार शरीर का लक्षण नहीं बन सकता।

फिर भी यत्न से साक्षात् पैदा होने वाली, पाप पुण्य को पैदा न करने वाली जो क्रिया है, उस क्रिया का आश्रय शरीर ईश्वर का शरीर है—ऐसा लक्षण बनाना चाहिए। यत्न से शरीर की क्रिया, और उससे घटादिक्रिया होती है। घट की क्रिया लेकर घट में लक्षण न जाय, इसलिए क्रिया में 'यत्न से साक्षात् पैदा होने वाली' यह विशेषण दिया गया है। यत्न से साक्षात् पैदा होनेवाली शरीर क्रिया है और नहीं। जीव शरीर की क्रिया न पकड़ी जाय, इसके लिए 'पाप पुण्य को न पैदा करनेवाली' ऐसा विशेषण दिया गया है। जीव शरीर की क्रिया पाप पुण्य को पैदा करती है। ईश्वर शरीर की क्रिया पाप पुण्य को पैदा नहीं करती। इसलिए ईश्वर शरीर की ही क्रिया ऐसी मिलेगी। इतनेपर भी जीवन्मुक्त जीव शरीर में भी लक्षण चला जायगा। जीवन्मुक्त ईश्वर के अर्पणबुद्धि से कर्म करता हो उससे कुछ पाप-पुण्य पैदा नहीं होता, अतः जीवन्मुक्त की क्रिया पाप-पुण्य को पैदा करनेवाली नहीं है। इसलिए पाप-पुण्य को न पैदा करने वाली की जगह 'पाप-पुण्य के साथ न रहने वाली' ऐसा विशेषण देना चाहिए। जीवन्मुक्त में भी प्रारब्ध कर्म रहता ही है। इसलिए पाप-पुण्य के साथ है। यद्यपि क्रिया शरीर में और पाप-पुण्य आत्मा में हैं तो भी किसी सम्बन्ध से एक साथ किया जा सकता है। उसके लिए शब्द अभी हिन्दी में प्रचलित नहीं है।

इतने पर भी परमाणु की क्रिया वैसी हो जायगी। परमाणुओं की क्रिया ईश्वरयत्न से साक्षात् जन्य है। परमाणु अथवा ईश्वर में पाप-पुण्य नहीं होता, इससे

परमाणु में ईश्वर-शरीर की आपत्ति होगी। इस पर उदयनाचार्यजी न्यायकुसुमाञ्जलि में इष्टापत्ति कह दिये यदि परमाणु में ले जाना सर्वथा अभीष्ट न हो तो 'अवयवी में रहने वाली' ऐसा क्रिया का विशेषण देने से काम चल जायगा। इतना ध्यान देना चाहिए कि उपनिषदों में पृथ्वी आदि सभी को शरीर लिखा है। वह वर्णन अवतार शरीर के लक्षण में उपयोगी नहीं है। उसके अनुसार तो विशिष्टाद्वैत में जड़-चेतन सभी को ईश्वर का शरीर माना गया है। वह यहाँ नहीं लिया जाता। यहाँ जो अवतार-शरीर का लक्षण किया जा रहा है, वह नया है उसका वर्णन अभी दूसरी जगह नहीं है।

देवकी के गर्भ में भगवान् का अवतार हुआ, ऐसा व्यवहार होता है। अतः ईश्वर-शरीर के लक्षण में गर्भ के बाहर देश में ऐसा कहने की जरूरत नहीं है। अवतार में भी तीनों कालों का व्यवहार होता है, अतः 'प्रथम क्षण में' ऐसा विशेषण देना पड़ेगा।

अदृष्ट (पाप-पुण्य) के साथ न रहने वाले यत्न से साक्षात् पैदा होने वाली, अदृष्ट को पैदा न करने वाली, अवयवी में रहने वाली, प्रथम क्षणवाली जो क्रिया है, उसका आश्रय ईश्वर शरीर है ऐसा लक्षण सम्पन्न हुआ। ऐसा ईश्वर का शरीर अनित्य है और जीव के उपभोग के लिए बनता है। वह इन्द्रियों का आश्रय भी हो तो उसमें कोई हानि नहीं है। उससे जीवका ही उपभोग होता है, ईश्वर का नहीं।

जो अनीश्वरवादी सांख्य है जिसके मत में पुरुष-चैतन्य से भिन्न कोई ईश्वर-चैतन्य नहीं है, उसके मत में भी पहले वर्णन के अनुसार जीवों के पाप-पुण्यों से बहुत ऐश्वर्यशाली बुद्धितत्त्व प्रकट होता है। उस बुद्धितत्त्व से उपहित चेतन ईश्वर है, वहां जब शरीर धारण करता है तो 'अवतार' कहा जाता है। उसकी उपासना जीव करते हैं और शुभ फल प्राप्त करते हैं। सांख्य ज्ञानी और मीमांसक भी राम-कृष्ण की उपासना करते हैं। दार्शनिक अनीश्वरवाद का दूसरा तात्पर्य है इसी प्रकार वेदान्त का मायोपहित चैतन्य जीवों के पाप-पुण्यों से बहुत बड़ा ऐश्वर्य वाला अन्तःकरण अपनाता है और उसी से अधिष्ठित शरीर को अवतार का शरीर कहते हैं। जितनी उपाधियाँ हैं, वे सब ब्रह्म से छोटी हैं। ब्रह्म अपरिमेय है। किसी भी उपाधि में पूर्ण ब्रह्म का प्रतिबिम्ब या आभास अथवा परिच्छेद नहीं हो सकता। अतः सभी अंशावतार ही हैं,

पूर्णावतार नहीं हो सकते। अंशावतार में ही सामर्थ्य का तारतम्य हो सकता है। अंशावतार या पूर्णावतार की दार्शनिक दृष्टि में स्थिति नहीं है। यद्यपि श्रीमद्भागवत में—

अन्ये चांशकलाः प्रोक्ताः कृष्णस्तु भगवान् स्वयम्।

कहा गया है तो भी कृष्णावतार प्रसङ्ग में अनेकबार 'अंश' शब्द का प्रयोग आया है।

---

२९ अगस्त १९७१ ईशाब्दे भारतीपरिषद् प्रयागप्रकाशिते ऋषिकल्पन्यासे प्रकाशितम्

भक्तिर्ज्ञानञ्च

आत्मा वा परमेश्वरः सुविदुषा मोक्षार्थिना ज्ञायताम्।
भक्तिर्वा भगवत्प्रसादनिपुणा श्रेयस्करी साधिका॥
मार्गः कः सरलो मतो मतिमतामित्यादि कोलाहलम्।
चेतो न स्पृश चिन्तयाखिलजगत्सारं शिवं संभज॥ १॥

भक्तिशब्दो हि भज् सेवायां धातोः साधुः सेवार्थकः। सेवाप्रकारश्च विष्णोर्नवविधो भागवते भक्तिशब्देन निम्नलिखितपद्येन वर्णितः—

श्रवणं कीर्तनं विष्णोः स्मरणं पादसेवनम्।
अर्चनं वन्दनं दास्यं सख्यमात्मनिवेदनम्॥ १॥
इति पुंसार्पिता भक्तिर्विष्णौ चेन्नवलक्षणा।
क्रियते भगवत्यद्धा तन्मन्येऽधीतमुत्तमम्॥ २॥

ननु एतद्विषयिणी कृतिः कुतः उत्पद्यते? जानाति इच्छति ततो यतत इति निसर्गनियमः। इच्छया यत्नस्योत्पादाद् इति वाच्यम्-तत एव

नारदीयभक्तिसूत्रे 'सा परानुरक्तिरीश्वरे' इत्युक्तम्, ईश्वरविषयिणी अतिशयिता उत्कृष्टा वा अनुरक्तिरनुराग इच्छा वा भक्तिरिति तदर्थः। अन्येच्छानधीनत्वमनुरागेऽतिशय उत्कर्षो वा, धनप्रतिष्ठादीच्छाया अधीना हि ईश्वरेच्छा न परा अन्येच्छानधीना निरुपाधिकी ईश्वरेच्छैव भक्तिः। ननु न द्वयोर्लक्षणयोरैक्यम्-नारदीया हि स्मरणकीर्तनादिनवकेच्छारूपा भक्तिः, भागवतस्य च ज्ञान-कृति-व्यापाररूपा इतिवाच्यम् 'आयुर्वै घृतम्' इत्यादीव कार्यकारणयोरभेदव्यवहारेण समन्वयात्। ननु आस्तां नाम लाक्षणिकत्वेन समन्वयः परं भक्तिशब्दस्य वाच्यार्थसंशयो वचनद्वयेनाऽवशिष्यत एवेति चेन्न परानुरागस्यैव भक्तिशब्दवाच्यत्वम्। भागवते च नव लक्षणानि ज्ञापकानि यस्या इति विवरणेन नवभिर्ज्ञाप्यमानस्यैव परानुरागस्य भक्तेर्वर्णनात्। अनुरागं विना स्मरणादेरसम्भवात्, ईश्वरविषयकद्वेषासंभवेन अनुरागमात्रस्य ज्ञापनात्। यद्यपि मोक्षेच्छया भगवदनुरागस्य भक्तिता न स्यात्तस्य मोक्षेच्छाधीनत्वात्। यत्तु इष्यते एव तथा, अत एव श्रीमद्भागवते कपिलदेवहूतिसंवादे भगवद्भक्ता मोक्षमपि नेच्छन्ति इति तन्न विचारसहम्, तस्य भगवद्भक्तप्रशंसामात्रपरत्वात्। यथाश्रुतार्थत्वेऽपि भक्तिमोक्षयोः समानपदार्थत्वे मोक्षेच्छाया अप्रसङ्गान्निषेधस्यासङ्गत्यापत्तेः। अथवा भक्तेर्व्यापारो दुरितक्षयो भोगनिवृत्तिरात्मज्ञानं वा मुक्तावपेक्षितं सर्वं भक्तिप्रभावादेव सेत्स्यति किमपि कर्तव्यं नावशिष्यते, अर्चनपादसेवनयोर्मोक्षस्वरूपे भगवत्सन्निधाने संभवेन मुक्ता अपि भक्ता इत्यस्य संभवाद्वा।

यत्तु परानुरक्तिः परमेश्वरजिज्ञासैव, इच्छारूपानुरागस्य सिद्धे भगवति असम्भवात्, इच्छाया असिद्धविषयत्वात्। भगवज्ज्ञानस्यासिद्धत्वाच्च, तन्न सम्यक् प्रतिभाति, इच्छाज्ञानयोः समानविषयकत्वेन कार्यकारणभावात्, यज्जानाति तदिच्छतीति प्रसिद्धिरत एव, अज्ञाते भगवति अनुरागस्यासम्भवाच्च। विषयं परिज्ञाय तत्र रमणीयत्वादिकमाकर्षकमनुसन्धायैव तत्र प्रवर्तन्ते जनाः, सिद्धत्वस्य ज्ञातत्वप्रायत्वात्। परमेश्वरो ममानुकूलो भवतु दयापरो वा भवतु इत्यादीच्छैव भक्तस्य परमेश्वरेऽनुरागः। ममायं दास इति भगवतो ज्ञानमानुकूल्यम्, रक्षणीयोऽयमिति परमेश्वरस्येच्छैव दयापरत्वं स्यात्, तथा चेतादृशानुरागस्य भक्तिशब्दाभिधेयस्य विषयो न सिद्धः।

ननु तादृशमानुकूल्यं दयापरत्वं वा भगवतो नित्यसिद्धञ्चेत् सिद्धविषयतया भक्तिरूपेच्छाया अनुत्पत्तिः भक्तेः फलाभावश्च, अनित्यञ्चेत्

परमेश्वरस्य अनित्यज्ञानेच्छापत्तिरितिवाच्यम् लीलाविग्रहरामकृष्णाद्यवतारधारिणो भगवतोऽनित्यज्ञानेच्छादेरिष्टत्वात्, पादसेवनार्चनादीनां शरीर एव संभवात्, दर्शनस्वरूपप्रतिष्ठस्य विभोः शरीरादिरहितस्य ज्ञानमार्गे उपयोगात् । अत एव भक्तेर्ज्ञानस्य च मार्गभेदः ।

अथवा न्यायदर्शनरीत्या भक्तिरूपानुरागवशात् क्रियमाणमूर्तिशालग्रामाद्यर्चनादिकर्मभ्यो यज्ञादिभ्योऽपूर्वमिव अदृष्टविशेषो जायते, तत्सहकारिभ्यो नित्यज्ञानेच्छादिभ्योऽपि भक्तिफलरूपकार्योत्पत्तिः, कार्यमात्रं प्रति साधारणकारणस्यापि परमेश्वरनित्यज्ञानप्रभृतेः सहकारिविशेषात् तत्तत्कार्यविशेषोत्पत्तेः स्वीकारात् । तादृशादृष्टविशेषविशिष्टस्य भगवन्नित्यज्ञानप्रभृतेः कादाचित्कत्वादिति भावः ।

अद्वैतवेदान्ते तु भक्तिवशान्मायावृत्तिविशेषः, तदवच्छिन्नचैतन्यस्य आनुकूल्यं दयापरत्वं वा व्याख्येयम् । तस्य च उपाध्युपधेयस्वरूपमादाय नित्यत्वानित्यत्वे उपपद्येते एव अनित्यत्वाच्च न सिद्धत्वम् । सांख्ये तत्त्वकौमुद्यां कपिलावतारं स्मरत्येव वाचस्पतिः, केवलमीश्वरपारतन्त्र्यं वारयति प्रकृतेः सांख्यं योगो वा, ततो निरीश्वरसांख्यस्य रहस्यमवगन्तव्यम्, निरीश्वरसांख्यमते ईश्वराभावात्तदुपासना भक्तिर्नास्तीतिदुरभिसन्धिः परित्याज्यः, मीमांसकमते तु भक्तिकर्मभ्योऽदृष्टविशेष एव जायमानस्तत्तत्फलपर्यवसायी, मीमांसका अपि आस्तिकाः पुराणादिप्रतिपादितरामकृष्णादिपरमेश्वरं स्वीकुर्वते भजन्ते च; केवलं सृष्टिसंहारादिकार्यं प्रति ईश्वरकारणत्वमेव प्रद्विषन्ति । अवतारशरीराणि पुराणादिरीत्या भक्तानुष्ठितकर्मफलान्येवेति 'कर्मेति मिमांसकाः' इत्यादि न विरुध्यते । अत एव बहूनां मीमांसाऽऽचार्याणां भगवत्स्तुतिरुपलभ्यते । साक्षात्कारपर्यवसायी तैलधारावदविच्छिन्नः स्मृतिसन्तानो भक्तिरिति श्रीभाष्यमभिप्रैति, स्मृतिसन्तानस्य परानुरक्तिमूलकतया इदमपि लक्षणं नारदीयभक्तेर्नातिदूरे । एवञ्च ज्ञानरूपैव भक्तिरिति सिद्धान्तः, एतादृशज्ञानस्य एतज्ज्ञानमूलकभगवदनुरागस्य च कार्याणि श्रवणादीनि ज्ञापकानि च । ज्ञानञ्च भक्ताधिकारिभेदाद् भगवद्विशेष्यकाणि नानाप्रकाराणि; यथा जगत्सृष्टिस्थितिसंहारविधायी भक्तजनसमुद्धर्ता मर्यादासंरक्षको भगवान् रामचन्द्रः, पूर्णावतारी गोपीजनविहारी सर्वविधशक्तिसम्पन्नो गीताज्ञानोपदेष्टा भगवान् कृष्णचन्द्र इत्यादि । दार्शनिकनैयायिकस्य सर्वविषयकनित्यज्ञानेच्छादिसम्पन्नो जगज्जन्मस्थितिसंहारकर्ता विभुः कार्यमात्रं प्रति कारणं भक्तिप्रसूतादृष्टसहकारेण भक्तजनाभीष्टसम्पादकः परमेश्वरः, सांख्यमीमांसकादेः स्वभक्तिप्रसूतादृष्टसहकारेण

भक्तजनमनोरथसम्पादनशक्तिसम्पन्न इत्यादिः। अद्वैतवेदान्तिनाम्, अघटित-घटनापटीयसी नानाविधपरिणमनविक्षेपणादिसर्वशक्तिसम्पन्नां भगवतीं मायामायतीकृत्य सर्वविधाता परमेश्वर इत्यादि। इत्थञ्च भक्तेर्ज्ञानरूपतया भक्त्यैव मुक्तिमभीप्सवः 'ऋते ज्ञानान्न मुक्तिः' इत्यादिशास्त्रविरोधं नाकलयन्ति।

(१) इत्थञ्च मुक्तिं प्रति ज्ञानभक्तिमार्गद्वयस्य वर्णनं भक्तेर्न श्रौतत्वं किन्तु पौराणिकत्वं ज्ञानस्य च श्रौतत्वम् इत्यादिकं निर्मूलं प्रतिभाति, उभयोर्ज्ञानरूपत्वात्, ज्ञानस्वरूपस्य मतभेदस्तु ज्ञानमार्गस्यैवावान्तरभेदः स्यान्न तु ज्ञानमार्गात् पृथक्त्वमीयात्।

(२) अथवा 'तमेव विदित्वातिमृत्युमेति नान्यः पन्था विद्यतेऽयनाय' इत्यादि श्रुतिस्मृतिरीत्या परमेश्वरपरिज्ञानमेव प्रधानतया मुक्तिं प्रति हेतुः, 'आत्मा वाऽरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः' इत्यादि श्रुत्या आत्मज्ञानस्य मुक्तिहेतुत्ववर्णनञ्च ईश्वरज्ञानाङ्गतया न स्वातन्त्र्येण, लोकेऽपि हि भृत्यार्थी स्वीयं शारीरं मानसञ्च बलमनुसन्धायैव कस्यचिद् दासतामभीप्सते इति दृश्यते, तथैव भगवद्भक्तिं प्रत्येव आत्मज्ञानमुपयुज्यते। रामानुजदर्शनरीत्या तु जीवस्य परमात्मशरीरतया परमात्मनस्तु जीवस्य आत्मतया आत्मज्ञानमपि परमात्मज्ञानमिति श्रुत्योर्विरोध एव नोदेति। अयञ्च भक्तिमार्गः। यदा तु आत्मज्ञानमेव प्रधानं मुक्तिकारणम् परमात्मज्ञानन्तु आत्मज्ञानाङ्गम् यथा ईश्वरप्रणिधानस्य विवेकख्यातावुपयोगं योगसूत्रमभिप्रैति, तदा ज्ञानमार्गः।

(३) एवं सर्वविधशक्तिसम्पन्नः परमेश्वरो भक्तिप्रसन्नः सकलसमीहितसम्पादक इति श्रद्धाप्रधानो मार्गः भक्तिमार्गः। किन्तु प्रकाशं विना यथाऽन्धकारस्य न निवृत्तिस्तथा तत्त्वज्ञानं विना न मिथ्याज्ञानस्य अविद्याया वा समुच्छेद इति वैज्ञानिको मार्गो ज्ञानमार्गः। यथा आत्मीयस्य स्निग्धस्य भ्रातुः शोकः कष्टदायको न तु अमर्षिणो द्विषतः, आत्मीयताऽऽध्यासस्तु शरीरेन्द्रियादावात्माध्यासमूलकः, विरक्तः शरीरेन्द्रियादिषु तत्सम्बन्धिषु गेहधनपुत्रादिषु न तथाऽनुरज्यते इति अवलोक्यते, रागिणोऽपि जनाः सर्वे समानरूपेण सर्ववस्तुषु नानुरज्यन्ते न च द्विषन्ति, किन्तु एकस्मिन् वस्तुनि स्निह्यति अपरस्मादपरज्यते, अपरो रागी एकस्य स्निग्धं वस्तु द्वेष्टि द्वेष्यन्तु स्पृहयति इत्यनुभूयते, एष च प्रतिजनमनुरागद्वेषयोर्भेदो मिथ्याज्ञानवासनाभेदस्यानुरूपम्, शरीरादावात्माध्यासनिवृत्तौ तु अनुकूलस्य प्रतिकूलस्य चाभावाद् रागद्वेषप्रवाहानुत्पादात् सांसारिकसुखसमीहानिरोधे

तदनुकूलाचरणाभावाद् भोगजनकादृष्टानुत्पत्तौ शरीरादिनिवृत्त्या मोक्षः सिध्यतीति पक्षस्य वैज्ञानिकता।

(४) केचन तु भक्तिमार्गो भागवतपुराणादिमूलकः, ज्ञानमार्गस्तु दर्शनशास्त्रमूलक इति वदन्ति, यद्यपि पुराणे दर्शनतत्त्वानि दर्शनग्रन्थेषु च भक्तेर्महिमोपलभ्यते, तथापि पुराणादिषु दर्शनतत्त्वानि न दर्शनग्रन्थवद्विशदानि एवं दर्शनग्रन्थेषु न भक्तेर्भूयस्त्वम् इति समर्थयन्ति च। अत्र दर्शनतया प्रसिद्धानि विशिष्टाद्वैतादीनि भक्तिमार्गं रोचयन्त इति न विस्मरणीयम्।

(५) अत्रैवचापरे-वर्णाश्रमाद्यनुकूलं वेदाध्ययनादिकं क्रमशः सम्पादयतां वैदिको ज्ञानमार्गः। तद्विपरीतानां कृते पौराणिको भक्तिमार्ग इति ब्रुवते। अत्रापि वैष्णवादिग्रन्थेषु अनयैवरीत्या भक्तिप्रपत्तिभेदः क्रियते, श्रीशङ्कराचार्यानुसारिणः कतिपये वर्णाश्रमबहिर्भूतानामपि पुराणादिभ्यस्तत्त्वज्ञानमेव वर्णयन्ति इत्यपि स्मरणीयम्।

(६) अपरे च चिन्तयन्ति-चिराद् ऋते ज्ञानान्नमुक्तिरिति एक एव ज्ञानमार्गो रूढ आसीत्, भक्तिस्तु कर्मवत् तत्त्वज्ञानं जनयति पोषयति वा। जीवब्रह्माद्वैतं मन्यमानस्याद्वैतदर्शनस्य प्रचारानन्तरन्तु अभेदे सेव्यसेवकभावानुपपत्त्या भक्तिरेव न संभवतीति विरोधमूलक एव मार्गभेदः। परमद्वैतस्य पञ्चदशीप्रभृतिषु यया रीत्या आत्मनः परमानन्दता साधिता तया रीत्या आत्मन्येव भूयान् अनुरागः सिद्धयति, आत्मन एव परानुरागपात्रत्वम्, आत्मीयेषु अनुरागस्तु आत्मानुरागमपेक्ष्यैव न परः। मम स्वामी परमेश्वर इत्युपासनायाम् आत्मीयतया परमात्मनोऽनुसन्धानं न आत्मतया, अहं सच्चिदानन्दघनः परमात्मेत्युपासनायाम् आत्मतया परमात्मनोऽनुसन्धानं तत्र च परानुरागः, तथा च परानुरागलक्षणा भक्तिरद्वैतवेदान्त एवेति युक्तियुक्तं मन्यन्ते।

(७) अद्वैतवेदान्तमाश्रित्य अन्ये पुनरेवमपि वर्णयेयुः निर्गुणस्य ब्रह्मण उपासना हि ज्ञानमार्गः 'इहैव प्रविलीयते' इत्यादि श्रुत्यनुसारं साक्षान्मुक्तिप्रदो न ब्रह्मलोकादिगमनं प्रयोजयति, निर्गुणोपासना च समाहितचेतसैव संभवन्ती अतिकठिना परिगण्यते, अप्रणिहितमनसस्तु निर्गुणस्योपासनैव न संभवतीत्याक्षिपन्तो निन्दन्तश्च सगुणोपासनामेव रोचयन्ते, अल्पज्ञानिनश्चित्तवृत्तिनिरोधमन्तराऽपि सुगमतया श्रवणकीर्तनादौ प्रवर्तन्ते प्रतितिष्ठन्ति क्रमशो मनः समुन्नयन्ति निरोधमपि लभन्ते। एष

एव सुगमो भक्तिमार्गो बहुभ्यो रोचते। सिद्धश्च तैलधारावदविच्छिन्न-भगवत्स्मृतिप्रवाहोऽवश्यं मुक्तिप्रदः किन्तु क्रमशः, ब्रह्मलोके निर्गुणोपासनां विधाय आत्यन्तिकमुक्तिभाजो भवन्ति, ब्रह्मलोक एव तदनुयायिनां वैकुण्ठः साकेतः गोलोकादयो लोकाः। तत्रत्याधिकारिकस्य ब्रह्मणः स्वातन्त्र्यं विभूतिः स्वयं विभूतिर्वा। ब्रह्मैव नारायणः कृष्ण-रामादिः, परं भक्तिमार्गानुयायिनो दार्शनिकाः साक्षान्मुक्तिप्रदा भगवती भक्तिरिति मन्वते इति त्वन्यत्। यत्तु कैश्चिल्लिखितम्-निर्गुणब्रह्मज्ञानस्येष्टसाधनतया निर्गुणब्रह्मणो जिज्ञासा स्वभावतः प्राप्ता, 'ब्रह्मतद् विजिज्ञासस्व' इति श्रुत्या न विधीयते किन्तु अप्राप्ता सगुणब्रह्मजिज्ञासैव विधीयते, इति तन्न मनोरमं प्रतिभाति, निर्गुणब्रह्मजिज्ञासा न स्वभावतः प्राप्ता, निर्गुणब्रह्मज्ञानस्येष्टसाधनत्वमपि न मानान्तरप्राप्यम्, सगुणब्रह्मज्ञानस्यापीष्टसाधनत्वं श्रुत्या प्रतिपाद्यते।

(८) उपासना ज्ञानमेवेति यदा विभाव्यते न मार्गभेदः, उपासना मानसी क्रिया तदा न ज्ञानम्, क्रिया हि कर्तृपुरुषपरतन्त्रा पुरुषेण कर्तुमकर्तुमन्यथाकर्तुं शक्या, ज्ञानन्तु विषयाधीनं न पुरुषपरतन्त्रमित्यादिशङ्करभगवत्पादाभिप्रायेण उपासना न ज्ञानमित्यङ्गीक्रियते चेन्मार्गभेदः। उपासना भक्तिमार्गोऽन्यश्च ज्ञानमार्ग इति।

(९) न्यायामृतचन्द्रिकादिशा 'यस्य प्रसादात्परमार्तिरूपादस्मात् संसारान्मुच्यते नापरेण' इत्यादिवचनैर्मुक्तिं प्रति भगवत् प्रसादो हेतुः, ज्ञानभक्तिहेतुतावचनानि च प्रसादं द्वारीकृत्य संगमनीयानि, इति भक्तिमार्गः, ज्ञानमेव साक्षान्मुक्तिप्रदमिति ज्ञानमार्गः।

(१०) स्वयं प्रकाशं चिन्मात्रं ब्रह्मैव सत्, तादृशशुद्धब्रह्मरूपाधिष्ठानसाक्षात्कारे सति अविद्यानिवृत्त्या मिथ्याभूतानि सर्वाणि लीलाविग्रहरामकृष्णाद्यवतारपर्यन्तानि निवर्तन्ते केवलं ब्रह्मैव सदवशिष्यते ब्रह्मैव च मुक्तिरिति ज्ञानमार्गः, श्रवणकीर्तनोपासनाभगवत्प्रसादप्रभृतिभिरुपायैः सायुज्यसालोक्यादिमुक्तिस्तदनुसारं भगवतो नित्यविभूतिः गोलोकादिश्च इत्याद्यङ्गीकारो भक्तिमार्गः।

(११) निर्विशेषमुक्तेस्तरतमभावापन्नमुक्तेश्च विशेषान्मार्गभेदः, तैत्तिरीयानन्दश्रुतौ ब्रह्मादिस्तम्भपर्यन्तं शतगुण आनन्दस्य उत्कर्षः प्रतिपादितः, तदनुसारं ब्रह्मानन्दनाम्नि माध्वस्य प्रकरणग्रन्थे 'साधनस्योत्तमसत्त्वेन साध्यमुत्तममाप्नुयुः'।

ब्रह्मादयः क्रमेणैव यथानन्दश्रुतौ श्रुता इत्यादिना मुक्तिसाधनभक्ति-तारतम्यभावेन मुक्तेस्तारतम्यं वर्णयन्तिः एवं महाभारतमोक्षधर्मे व्यास-शुकपितापुत्रसंवादे विज्ञानस्य गतेरैश्वर्यस्य च साधनस्य तारतम्येन साध्य-मुक्तितारतम्यमायाति ।

व्यवसायादृते ब्रह्म नासादयति यत्परम् । इत्यादि सहायेन 'भक्ति-सत्त्वे प्रसादस्यापि भावान्निश्शेषदुःखनिवृत्तिसहितस्वतोनीचोच्चभावापन्न-स्वरूपानन्दाविर्भावरूपा मुक्तिरिति सिद्धमिति' न्यायमृतकारा जगदुरेष च भक्तिमार्गः तत्र 'साधनस्योत्तमत्वेन साध्योत्तमत्वस्यापरमुक्ति विषयत्वात्, विज्ञानगताधिक्योक्तेरपि साक्षात्कारप्रयोजकसगुणविषयकज्ञानपरत्वाच्च, तस्मात्स्वरूपानन्दस्य स्वप्रकाशात्मरूपिणः । प्राप्तिर्मुक्तिर्न तत्रास्ति तारतम्यं कथञ्चन । इति स्वप्रकाशानन्दात्मस्वरूपा समेषामेकैव मुक्तिः, साधनमपि तस्या एकविधं श्रवणादिकमिति परमुक्तौ न तारतम्यमिति अद्वैतसिद्धौ मधुसूदनसरस्वती, एष च ज्ञानमार्गः । विस्तरश्चास्य कश्चित्तत्र-त्यगौडब्रह्मानन्दीव्याख्यायामवलोकयितुं शक्यते । इति ।

---

२९ अगस्त १९७१ ई० भारतीपरिषद् प्रयाग से प्रकाशित ऋषि कल्पन्यास में संस्कृत प्रकाशित की हिन्दी

भक्ति और ज्ञान

मुमुक्षु अच्छे विद्वान् मोक्ष के लिये आत्मा अथवा परमात्मा का ज्ञान करें, दूसरे विद्वान् भगवान् को प्रसन्न करने में निपुण मोक्ष का साधक भक्ति है ऐसा मानते हैं, इन ज्ञान मार्ग और भक्ति मार्ग में कौन सरल है ? इत्यादि पण्डितों के कोलाहल को हे मेरा मन मत छुओ; सम्पूर्ण जगत् में सारभूत शिव का चिन्तन करो तथा अच्छी रीति से भजन करो ।

भक्ति शब्द भज सेवा धातु से बना हुआ सेवा अर्थ वाला है, विष्णु की सेवा की नव प्रकार की रीति भक्ति शब्द से नीचे के पद्य में वर्णित है, (१) विष्णु को सुनना (२) उनका कीर्तन (३) स्मरण (४) पैरों की सेवा करना (५) पूजन (६) प्रणाम करना (७) उनका दास बनना (८) उनसे मित्रता करना (९) अपने को समर्पण करना ऐसी नव प्रकार की भक्ति को यदि पुरुष विष्णु में अर्पित कर दे तो मानता हूँ कि भगवान् में अपना अध्ययन उत्तम करता है।

शङ्का—पहले समझे तब चाहे उसके बाद यत्न हो यह स्वाभाविक नियम है, तब विष्णु को समझे या चाहे विना उनकी सेवा का यत्न कैसे हो ? क्योंकि चाहे विना यत्न नहीं होता।

समाधान—इसी से नारदीय भक्तिसूत्र में 'वह ईश्वर में पर अनुराग है' ऐसा कहा गया है, ईश्वर का बड़ा अनुराग भक्ति है, अनुराग इच्छा है। दूसरे में अनुराग के अधीन दूसरे में अनुराग छोटा अनुराग होता है, जो दूसरे के अधीन अनुराग न हो वह अनुराग बड़ा अनुराग है, वही निरुपाधिक भक्ति कही जाती है।

शङ्का—दोनों भक्तियाँ एक नहीं हुई, नारद की भक्ति स्मरण कीर्तन आदि की इच्छा रूप है, और भागवत की भक्ति कोई ज्ञान, कोई यत्न और व्यापार रूप है, तब दोनों में भेद है।

समाधान- आयु को करने वाले घी को जैसे आयु कहा जाता है, वैसे ही श्रवण कीर्तन आदि जिससे होते हैं वैसे अनुराग को ही भागवत का वचन सूचित करता है इससे समन्वय है भेद नहीं।

शङ्का—भले ही लक्षणा मानकर दोनों वाक्यों का समन्वय हो, परं च भक्ति शब्द का वाच्यार्थ क्या है ? ऐसा संशय तो रही जाता है।

समाधान—पर अनुराग ही भक्तिशब्द का वाच्यार्थ है, भागवत के नव-लक्षणा शब्द में लक्षण शब्द का ज्ञापक अर्थ है, ये नव ज्ञापक हैं जिससे ऐसा पर अनुराग ही भक्ति बताया गया है, अनुराग के विना श्रवण कीर्तन आदि नहीं हो सकते, ईश्वर का द्वेष असंभव है, अनुराग ही का ज्ञापन होता है।

शङ्का—मोक्ष की इच्छा के अधीन भगवान् में अनुराग भक्ति नही होगी, दूसरी इच्छा के अधीन अनुराग पर अनुराग नहीं हो सकेगा, कोई कहता है, कि मुमुक्षु

भक्त नहीं होते, इसीलिये श्रीमद्भागवत में कपिल देवहूति संवाद में 'भगवान् के भक्त मोक्ष नहीं चाहते सो कहना ठीक नहीं है, भागवत का कथन भक्तों की प्रशंसा के लिये है।

समाधान—भागवत वचन में जैसा लिखा है वैसा ही मानने पर भक्ति और मोक्ष समान ही है। इसलिये भक्तों को मोक्ष की इच्छा नहीं होती, अथवा पापों का क्षय भोगों की निवृत्ति या आत्मा का परिज्ञान आदि मुक्ति के लिये सभी अपेक्षित भक्ति के व्यापार हैं, सभी भक्ति से सिद्ध होने वाले है, कुछ भी मोक्ष के लिये कर्तव्य नहीं बचता, इसी से मुमुक्षा का भी उपयोग नहीं है। या पूजा पाद सेवन आदि भगवान् के पास ही संभव हैं, इससे मुक्त भी भक्त ही हैं, इसी से मोक्ष की इच्छा का निषेध है।

शङ्का—पर अनुराग परमेश्वर को जानने की इच्छा हो है, इच्छारूप अनुराग सिद्ध भगवान् में असंभव है, असिद्ध की ही इच्छा होती है, और भगवान् का ज्ञान भी असिद्ध हैं, ऐसा कहते हैं।

खण्डन—वह ठीक नहीं मालूम पड़ता, इच्छा और ज्ञान का समान विषय को लेकर कार्य कारण भाव है, इसी से जिसको जानता है उसको चाहता है, यह प्रसिद्ध हैं, अज्ञात भगवान् में अनुराग असंभव भी है, विषय को जानकर उसमें रमणीयता आदि आकर्षक को समझकर ही मनुष्य प्रवृत्त होते हैं, सिद्ध प्रायः ज्ञात है, भगवान् मेरे अनुकूल हो, दयालु हो ऐसी भक्त की इच्छा ही परमेश्वर में अनुराग है, मेरा यह दास हैं ऐसी भगवान् की समझ अनुकूल ज्ञान है, यह मेरा रक्षणीय है ऐसी भगवान् की इच्छा दयालुता है, इस प्रकार भक्ति रूप ऐसे अनुराग का विषय सिद्ध नहीं है।

शङ्का—वैसी भगवान् की अनुकूलता और दयालुता नित्यसिद्ध है, विषय सिद्ध होने से भक्ति रूप इच्छा पैदा नहीं होगी, भक्ति का कुछ फल भी नहीं होगा, यदि इन विषयों को असिद्ध होने के लिये अनित्य मानें तो ईश्वर के ज्ञान इच्छा आदि अनित्य हो जायेंगे।

समाधान—लीला विग्रह रामकृष्ण आदि अवतारों को ग्रहण करने वाले भगवान् के ज्ञान इच्छा आदि को अनित्य मानना इष्ट है, पाद सेवन पूजन आदि भक्ति शरीर ही में संभव है, शरीर आदि से रहित दर्शनों में प्रतिष्ठित ईश्वर का तो ज्ञान मार्ग में उपयोग है, इसी से भक्ति और ज्ञान मार्ग का भेद है।

अथवा न्याय दर्शन की रीति से भक्ति स्वरूप अनुराग के द्वारा मूर्ति शालग्राम ग्राम आदि की पूजा आदि कर्मों से पुण्य विशेष पैदा होता है, जैसे यज्ञ आदियों से अपूर्व पैदा होता है. ईश्वर की नित्यज्ञान इच्छा यद्यपि कार्यमात्र के साधारण कारण हैं. तौ भी भगवान् के अर्चन आदि से होने वाले पुण्य विशेषों के सहकारते विशेष कार्यों को पैदा करते हैं, उससे भक्ति के फलस्वरूप कार्यों की उत्पत्ति हो जाती है, भगवान् के नित्य ज्ञान इच्छा आदि भी वैसे पुण्यों से विशिष्ट होकर कभी २ होने वाले होंगे।

अद्वैत वेदान्तिओं के मत में तो भक्ति से माया का वृत्तिविशेष होता है, उससे अवच्छिन्न चैतन्य रूप परमेश्वर भक्त पर अनुकूल तथा कृपा परवश होता है, इस रीति से व्याख्यान करना चाहिये, उपाधिरूप वृतिविशेष को लेकर उसको अनित्य कहेंगे उपधेय चैतन्यरूप से वह नित्य है, अनित्य होने से सिद्ध नहीं है।

सांख्य दर्शन तत्त्व कौमुदी में वाचस्पति कपिल अवतार का स्मरण करते ही हैं, सांख्य या योग केवल प्रकृति में ईश्वर परतन्त्रता का वारण करता है, इतने ही से निरीश्वर सांख्य का रहस्य समझना चाहिये। निरीश्वर सांख्य में ईश्वर न होने से ईश्वर की उपासनारूप भक्ति नहीं हो सकती ऐसी दुर्भावना का परित्याग करना चाहिये। मीमांसकमत में भी भक्ति के कर्मों से अदृष्ट विशेष पैदा होता है और वह भक्ति के फलों को पूरा करता है, मीमांसक भी आस्तिक है पुराण आदि में प्रतिपादित राम कृष्ण आदि परमेश्वर को मानते हैं तथा उनका भजन करते हैं, केवल जगत् के सर्जन, संहार आदि कार्यों में ईश्वरकारणता को नहीं पसन्द करते। साधुओं का परित्राण और पापिओं के विनाश अवतार का प्रयोजन सभी जगह पुराणों में प्रतिपादित है, उससे आया ही कि साधुओं के पुण्य कर्मों से तथा पापिओं के पापकर्म से अवतार शरीर हुए हैं, इससे मीमांसकों का कर्म ईश्वर समझना विरुद्ध नहीं पड़ता, अत एव बहुतेरे मीमांसाचार्यों की भगवान् की स्तुति मिलती है।

क्रमशः प्रत्यक्षरूप धारण करने वाला तेल की धारा के ऐसा निरन्तर प्रवाही स्मरणों की परम्परा को भक्ति श्रीभाष्य चाहता है, स्मृतियों का संतान परम अनुराग से ही हो सकता है, इससे श्रीभाष्य का भक्ति लक्षण से बहुत दूर नहीं है। इस प्रकार ज्ञान ही भक्ति है यह सिद्धान्त भी हुआ, ऐसे ज्ञान का तथा ऐसे ज्ञान का मूल परम

अनुराग का ज्ञापक श्रवण कीर्तन आदि भक्ति का वर्णन है। भक्त अधिकारी के भेद से भक्तिरूप ज्ञान भगवान् को विशेष्य करके अनेक प्रकार के होते हैं। जैसे कि जगत् के सर्जन संहरण संरक्षण को करने वाले भक्त जनों का उद्धार करने वाले और मर्यादा का संरक्षक भगवान् रामचन्द्र हैं, गोपीजनों में विहार करने वाले सभी प्रकार की शक्तिओं से सम्पन्न गीताज्ञान के उपदेशक कृष्ण चन्द्र हैं इत्यादि। दार्शनिक नैयायिकों का सभीं विषयों के नित्य ज्ञान इच्छा आदि से सम्पन्न जगत् के जन्म संरक्षण और संहार का विधाता विभु कार्य मात्र का कारण भक्ति से होने वाले पुण्यों की सहायता से भक्तजनों के अभीष्ट को करने वाला परमेश्वर है ज्ञान होगा, ऐसे ही सांख्य योग मीमांसकों के यहाँ अपनी भक्ति से प्रसूत अदृष्ट की सहायता से भक्तजनों के मनोरथ को सम्पन्न करने वाली शक्तियों से सम्पन्न इत्यादि समझना चाहिये। अद्वैत वेदान्ती का अघटित घटना में प्रवीण अनेक प्रकार के परिणाम और विक्षेप की सभी शक्तियों से सम्पन्न भगवती माया को अपने अधीन करके सभी को करने वाला परमेश्वर हैं ऐसा ज्ञान समझना चाहिये। इस प्रकार भक्ति को ज्ञानरूप होने से ही मुक्ति को चाहने वाले 'ज्ञान के विना मुक्ति नहीं होती है' इत्यादि शास्त्रों का विरोध नहीं समझते।

(१) इस ज्ञान भक्ति दो मार्गों का वर्णन भक्ति श्रुति सिद्ध नहीं है किन्तु पौराणिक है ज्ञान श्रुति प्रतिपाद्य है इत्यादि भेद वर्णन निर्मूल मालूम पड़ता है, क्योंकि दोनों ज्ञानरूप है, ज्ञानों में मतभेद तो ज्ञानमार्ग का ही अवान्तर भेद होगा ज्ञानमार्ग से अलग नहीं जा सकेगा।

(२) अथवा 'उसी को जानकर जन्म मरण परम्परा को जीत सकता है, मोक्ष का दूसरा मार्ग नहीं है,' इत्यादि श्रुति स्मृति की रीति से प्रधान रूप से परमेश्वर का ज्ञान ही मुक्ति का कारण है, 'अरे आत्मा को देखना चाहिये, सुनना चाहिये, मनन करना चाहिये और ध्यान करना चाहिये इत्यादि श्रुतियों से आत्मज्ञान को मुक्ति का कारण वताना स्वतन्त्र नहीं हैं किन्तु ईश्वर ज्ञान का अङ्ग होकर ईश्वर ज्ञान का सहायक बनकर मुक्ति का कारण हैं, जैसे लोक में भी किसी की नोकरी चाहने वाला अपने शारीरिक और मानसिक वल को समझ कर ही दूसरे की सेवा स्वीकार करता है, ऐसा देखा जाता है। उसी रीति से भगवान् का ज्ञानरूप भक्ति को ही आत्मा का

ज्ञान सम्पन्न करता है। रामानुज दर्शन के अनुसार जीव परमात्मा का शरीर है तथा परमात्मा जीव की आत्मा है, तब आत्मा का ज्ञान भी परमात्मा का ज्ञान है, उससे श्रुतिओं में विरोध ही नहीं है। और यही भक्तिमार्ग है, जब आत्मा का ज्ञान ही प्रधान रूप से मुक्ति का कारण है, परमात्मा का ज्ञान भक्ति आत्मज्ञान का अङ्ग उपकारी है, जैसे कि योगसूत्र में परमात्मा का प्रणिधान विवेक ख्याति में उपयोगी कहा गया है, तब ज्ञानमार्ग है।

(३) इसी प्रकार सभी प्रकार की शक्तिओं से सम्पन्न परमेश्वर भक्ति से प्रसन्न होकर सभी अभीष्टों को सिद्ध करते हैं, ऐसा श्रद्धाप्रधानता का मार्ग भक्तिमार्ग है। किन्तु प्रकाश के विना जैसे अन्धकार की निवृत्ति नहीं होती उसी प्रकार तत्त्वज्ञान के विना मिथ्याज्ञान का नाश नहीं हो सकता, अथवा अविद्या का समुच्छेद नहीं हो सकता ऐसा वैज्ञानिक मार्ग ज्ञानमार्ग है, जैसे आत्मीय स्नेही भाई का शोक कष्टदायक होता है क्रोधी द्वेषी का नहीं, शरीर और इन्द्रियों में आत्मा के अध्यास से आत्मीयता का अध्यास होता है, जो विरक्त है वह शरीर के सम्बन्धी घर-धन-पुत्र आदि में वैसा अनुरक्त नहीं होता ऐसा देखा जाता है, रागीजन भी सभी समान रूप से सभी वस्तुओं में अनुराग या द्वेष नहीं करते, किन्तु एक में स्नेह करता है और दूसरे से अपराग करता है, रागी ही कोई किसी के प्रिय से द्वेष करता है तथा दूसरे के द्वेष्य को चाहता है, ऐसा अनुभव होता है, यह प्रतिजन में राग और वैराग्य का भेद मिथ्याज्ञान के वासनाओं के भेद के अनुसार है, शरीर आदि में आत्मा के अध्यास की निवृत्ति या शिथिलता आने पर अनुकूल या प्रतिकूल नहीं होते, राग-द्वेष का प्रवाह नहीं चलता, संसार के सुखों का लोभ रुक जाता है, संसार सुख के लिये प्रयास बन्द हो जाता है, भोग देने वाले पाप पुण्य नहीं बनते, शरीर आदि की निवृत्ति से मोक्ष सिद्ध हो जाता है, यही इस ज्ञानमार्ग में विज्ञान है।

(४) भक्तिमार्ग भागवत-पुराण आदि के आधार पर है, ज्ञानमार्ग दर्शन शास्त्रों के अनुसार है ऐसा भी कुछ विद्वान् व्याख्यान करते हैं, यद्यपि पुराणों में दार्शनिकतत्त्व आते हैं तथा दर्शनग्रन्थों में भक्ति भी आती है, तो भी पुराणों में दर्शन तत्त्वों का विशद विवेचन नहीं है तथा दर्शन ग्रन्थों में भक्ति का विस्तृत विवेचन नहीं है,

ऐसा समर्थन भी करते हैं, इस पक्ष में दर्शनरूप से प्रसिद्ध विशिष्टाद्वैत आदि सम्प्रदाय हैं, किन्तु वे लोग भक्तिमार्ग को पसन्द करते हैं इसको नहीं भूलना चाहिये।

(५) इसी में दूसरे कोई कहते हैं कि वर्ण और आश्रम के अनुसार क्रमशः वेद का अध्ययन करने वालों के लिये वैदिक ज्ञानमार्ग है, उनसे भिन्नों का पौराणिक भक्तिमार्ग है, इस पक्ष में भी यह ध्यान रखना चाहिये कि—वैष्णवग्रन्थों में इसी रीति से भक्ति और प्रपत्ति का भेद किया जाता है, श्रीशङ्कराचार्य के अनुयायी भी कुछ लोग वर्ण आश्रम से बहिर्भूतों के लिये पुराण आदि के द्वारा तत्त्वज्ञान ही वर्णन करते हैं।

(६) और दूसरे सोचते हैं—चिरकाल से 'ज्ञान के विना मुक्ति नहीं होती' इसके अनुसार एक ज्ञानमार्ग ही प्रसिद्ध था, उसी में भक्ति भी चलती थी, जैसे कर्मानुष्ठान तत्त्वज्ञान होने में सहायक अथवा तत्त्वज्ञान का पोषक है वैसे ही भक्ति तत्त्वज्ञान कराती है या तत्त्वज्ञान का संरक्षण करती है, जीव और ब्रह्म के अद्वैत को मानने वाले अद्वैत दर्शन के प्रचार के बाद तो अभेद होने से दास और स्वामी भाव भक्ति के लिये नहीं हो सकता, इसलिये भक्ति नहीं हो सकती ऐसा विरोध हुआ, उसी से मार्ग भेद हुआ। इस पर भी ध्यान देना है, परम अनुराग भक्ति है, पञ्चदशी में आत्मा को परम प्रेम का आस्पद माना गया है, इसी से आत्मा को परमानन्द कहा गया है, इससे पर अनुरागरूपभक्ति आत्मा ही की हो सकती है, आत्मीय तो आत्मसम्बन्ध से हैं, आत्मीय का प्रेम परम प्रेम नहीं है, क्योंकि आत्मप्रेम के अधीन आत्मीय का प्रेम है, मेरे स्वामी परमेश्वर इस उपासना में परमात्मा का आत्मीयरूप से अनुसन्धान है आत्मरूप से नहीं, इससे परम अनुराग नहीं हुआ, मैं सत् चित् आनन्दघन परमात्मा ऐसी उपासना में परमात्मा का आत्मरूप से अनुसन्धान है इससे परम अनुराग है; उसके अनुसार परम अनुरागरूप भक्ति अद्वैतवेदान्त में ही है ऐसा युक्तियुक्त माना जाता है।

(७) अद्वैतवेदान्त के अनुसार दूसरे ऐसा भी वर्णन कर सकते हैं—निर्गुण ब्रह्म की उपासना ज्ञानमार्ग है, 'यहीं लीन हो जाते हैं' इत्यादि श्रुति के अनुसार साक्षात् मुक्ति को देने वाला है, ब्रह्मलोक जाना नहीं पड़ता, निर्गुणब्रह्म की उपासना समाधि वाले चित्त से होने वाली बहुत कठिन मानी जाती है, मन की समाधि के विना निर्गुण ब्रह्म की उपासना नहीं हो पाती इससे इस पर आक्षेप करते हैं तथा निन्दा करते हैं

और सगुण ब्रह्म की उपासना को पसन्द करते हैं, अल्पज्ञानी श्रद्धालु मन की वृत्ति के निरोध के विना ही सरलता से श्रवण-कीर्तन आदि भक्ति में लगते हैं तत्पर होते हैं, क्रमशः मानसिक उन्नति करते हैं चित्त वृत्ति के निरोध को भी पा लेते हैं, यही सरल भक्ति मार्ग है, बहुतों को पसन्द है। तेल की धारा के ऐसा निरन्तर चलने वाला भगवान् की स्मृति का प्रवाह सिद्ध हो जाने पर अवश्य मुक्ति देने वाला है, किन्तु ब्रह्मलोक में निर्गुण ब्रह्म की उपासना करके परम मुक्ति को पाते हैं, वह ब्रह्मलोक ही उसके अनुयायियों का वैकुण्ठ-साकेत-गोलोक आदि लोक है। वहां के अधिकारी ब्रह्मा की स्वतन्त्रता है, उसको विभूति या स्वयं विभूति कहा जाता है, ब्रह्म ही नारायण—कृष्ण-राम आदि हैं, किन्तु भक्तिमार्ग के अनुयायी दार्शनिक साक्षात् मुक्ति देने वाली भगवती भक्ति को मानते हैं यह तो दूसरी बात है, जो किसी ने लिखा है कि—निर्गुणब्रह्म की उपासना इष्ट का साधन है, निर्गुणब्रह्म की उपासना स्वभाव से ही प्राप्त है, 'उस ब्रह्म को समझना चाहो' इत्यादि श्रुतियाँ निर्गुणब्रह्म की उपासना का विधान नहीं करतीं; किन्तु सगुण ब्रह्म की उपासना का विधान करती हैं। वह ठीक नहीं है—निर्गुण ब्रह्म ज्ञान में इष्ट साधनता या निर्गुण ब्रह्म की जिज्ञासा स्वभाव से प्राप्त नहीं है, सगुण-ब्रह्मज्ञान की इष्ट साधनता भी श्रुति से ही प्रतिपादित है।

(८) उपासना यदि ज्ञान ही माना जाय तब तो मार्गभेद नहीं है, यदि उपासना मन की विशेष क्रिया है तब वह ज्ञान नहीं है, क्रिया कर्ता पुरुष के अधीन है, पुरुष से की जा सकती है या नहीं भी की जा सकती है, ज्ञान तो विषय के अधीन है पुरुष परतन्त्र नहीं है, इत्यादि शङ्करभगवत्पाद के कथन के अनुसार उपासना ज्ञान नहीं है ऐसा माने तो मार्गभेद है, उपासना भक्तिमार्ग है दूसरा ज्ञानमार्ग है।

(९) 'जिसके प्रसाद से परम दुःखरूप इस संसार से मुक्ति पाता है दूसरे से नहीं' इत्यादि वचनों के अनुसार मुक्ति का भगवत्प्रसाद हेतु है, ज्ञान और भक्ति को हेतु कहने वाले वचनों का प्रसाद द्वारा मुक्ति का कारण ऐसा समन्वय करना चाहिये' ऐसा न्यायामृतचन्द्रिका लिखती है, वही भक्तिमार्ग है, ज्ञान ही साक्षात् मुक्ति का कारण है यह ज्ञानमार्ग है।

(१०) स्वयंप्रकाश चिन्मात्र ब्रह्म ही सत् है, तादृश शुद्ध ब्रह्मरूप अधिष्ठान का साक्षात्कार होने पर अविद्या की निवृत्ति से मिथ्याभूत सभी लीला विग्रह रामकृष्ण

आदि अवतार पर्यन्त निवृत्त हो जाते हैं, केवल सत् ब्रह्म ही बचता है, ब्रह्म ही मुक्ति है, यही ज्ञानमार्ग है, श्रवण-कीर्तन-उपासना, भगवत्प्रसाद आदि उपायों से सायुज्य—सालोक्य आदि मुक्ति होती है, उसके अनुसार भगवान् की नित्यविभूति गोलोक आदि होते हैं इत्यादि मानना भक्तिमार्ग है।

(११) दो प्रकार की मुक्ति है, (१) निर्विशेष मुक्ति जिसमें सभी की मुक्ति समान है, कोई भेद नहीं रहता, (२) दूसरी सविशेष मुक्ति जिसमें छोटी बड़ी का भेद रहता है, इस प्रकार मुक्ति के भेद से मार्ग का भेद है, तैत्तिरीय उपनिषद् की आनन्द श्रुति में ब्रह्म से स्तम्भपर्यन्त सौगुना आनन्द की अधिकता का वर्णन आया है, उसके अनुसार ब्रह्मानन्द नाम वाले माध्व के प्रकरण ग्रन्थ में 'उत्तम साधन से साध्य भी उत्तम मिलते हैं, क्रमशः ब्रह्म आदि का आनन्दश्रुति में आनन्द कहा गया है' इत्यादि से मुक्ति के साधन भक्ति के उत्तम-मध्यमभाव से मुक्ति का भी तारतम्य वर्णन किया गया है; इसी प्रकार महाभारत मोक्षधर्म में व्यास शुक-पिता-पुत्र सम्वाद द्वारा 'विज्ञान की गति-ऐश्वर्य और साधन के तारतम्य से साध्यमुक्ति का भी तारतम्य आता है'। 'व्यवसाय के विना परब्रह्म नहीं पाता' इत्यादि वचनों की सहायता से भक्ति रहने पर भगवत्प्रसाद भी रहेगा, इससे सम्पूर्ण दुःखों की निवृत्ति के साथ स्वयं विद्यमान उच्चनीचभाव वाले अपने स्वरूप आनन्द का आविर्भावस्वरूप मुक्ति होती है। यह सिद्ध हुआ, ऐसा न्यायामृतकार कहे हैं, और यही भक्तिमार्ग है। अद्वैतसिद्धि में मधुसूदनसरस्वती कहते हैं—साधन के उत्तमता से साध्यमुक्ति में तारतम्य अपर मुक्ति को लेकर है, विज्ञान की अधिकता आदि का कथन प्रत्यक्ष का उपयोगी सगुण ब्रह्म के ज्ञान के लिये है, 'इसलिये आनन्दस्वरूप स्वप्रकाश आत्मा की प्राप्ति मुक्ति है, उसमें किसी प्रकार का तारतम्य नहीं है' यह स्वरूपानन्द आत्मरूप मुक्ति सभी की एक ही है, उसका साधन भी एक प्रकार का श्रवण आदि है, परममुक्ति में भेद नहीं, यही ज्ञानमार्ग है, इसका विस्तार गौडब्रह्मानन्दी व्याख्या में देख सकते हैं। इति।

ईसवीय १९६९ वर्षे संस्कृतसम्मेलनस्य षष्ठे वर्षे
चतुर्थाङ्के प्रकाशितो निबन्धः

मानवता ननु भारतीयदर्शनानां प्रथमं फलम्

मानवता नाम मानवधर्मसम्पन्नता, यथा पृथ्वीत्वं पृथ्वीतरेभ्यो व्यावर्तनानं गन्धाद्यसाधारणगुणैरभिव्यज्यते तथा मानवताऽपि मनुजेतर-व्यावृत्तं निम्नोद्धृतैर्लक्षणभूतैर्दशभिर्धर्मैरभिव्यज्यते ।

धृतिः क्षमा दमोऽस्तेयं शौचमिन्द्रियनिग्रहः ।
धीर्विद्या सत्यमक्रोधो दशकं धर्मलक्षणम् ॥

कुत्रचित्कियान् पाठभेदोऽपि, परस्परमसंकीर्णान् दशधर्मान् विभाग-नियामकतया वर्णयितुं नापेक्षे, आधुनिकाः कतिपये दशाऽपि सत्यांहिस-योरन्ये सत्ये एव अपरे अहिंसायामेव गतार्थयितुं प्रयतन्ते, हिन्दीलेखेषु दृष्टिपथमायाति, स प्रपञ्चोऽत्र नापेक्षितः । एतावत्तु अपेक्षे यद् अतीते वर्तमाने भविष्यति वा मनुजानां ये येऽपराधा अनुभूताः सम्भाविता वा ये राष्ट्रस्य समाजस्य व्यक्तेर्वा धनस्य जीवनस्य संघटनस्य सुखशान्तेर्वा हानिर्दृष्टा श्रुता सम्भाव्यते वा, तेऽपराधा एतेषु परिगणितानाम् एतन्नान्त-रीयकाणां वा समेषां कतिपयानां वाऽभावे, तथा एतद्विरहप्रयुक्तसम्भवानां विषादमानमदानां मनसो बहिरिन्द्रियाणाञ्चासंयमस्य आलस्यलोभमोहा-नामविवेकस्य चरमपरिणामपर्यवसायिविचारशास्त्राध्ययनविरहप्रभृतीनां दोषाणां सद्भावे च आविर्भवन्ति, एते च दोषाः सम्यग्विवेकस्याभावोदय आत्मानं लभन्ते, अपराध्यँश्च मनुष्यो न केवलं समाजस्य राष्ट्रस्य हानिं व्यक्त्यन्तरकष्टञ्चोपेक्षते परं स्वीयेन तादृशेन कुत्सितकर्मणा स्वस्य लाभमात्राम् आयतिञ्च कष्टबहुलां न परिच्छेत्तुं प्रभवति, न सर्वथा अशिक्षिता एवापराध्यन्ति किन्तु आधुनिकाः शिक्षिताः, अशिक्षितानां चौर्यं लुण्ठनादिकं न तादृग् दुरपणोदम् सावधानतया जागरणेन राजकीयरक्षि-पुरुषादिना कथमपि निवारणीयम् । ये तु शिक्षिताः शासका रक्षिपुरुषाः शिक्षकाः शिष्याः किमुत बहुभिर्निजमतैर्निर्वाचिताः राष्ट्रनेतारो भवन्ति

तेऽपि तुच्छं स्वार्थं प्रधानं कुर्वाणाः कुलटा इव निर्भयं दलं परिवर्तयन्ति, स्वकर्तव्यं न परिपालयन्ति, यस्य कार्यस्य कृते वेतनं लभन्ते तत् कार्यं न कुर्वन्ति, प्रत्युत तस्यापि कृते उत्कोचमाददते, उत्कोचवशाच्च विपरीतमपि विदधति, लोकेषणारूपा यशःसमीहाऽपि वराकी तिरस्कृता रसातलं प्रविष्टा, सापि यदि अत्र तिष्ठेत्तदापि कश्चिदाश्वासः शरणं लभेत केवला धनैषणैव कराली काली लोकैषणामप्यग्रसत् लोककल्याणैषणा तु अस्तं-गता। एतावानविवेकः प्रासरद् येन राष्ट्रस्य, समाजस्य च हानिं कुर्वाणो राष्ट्रियस्य सामाजिकस्य च स्वस्य क्षतिं विदधामीति न जानाति। अविवेक-परिपुष्टा हि धनैषणा जलकल्लोलवद् वर्ण्यमानं जीवनमेव न किन्तु भोगं भोगसामग्रीञ्च स्थिरां दर्शयति, चलामपि चञ्चलां पतिव्रतामिव अहार्याम-करोत्। औचित्यपालनं नाम लाभावसरपरित्यागेन मूर्खता, सत्यम् अहिंसा च सभायां भाषणस्य भूषणं न आचरणस्य, सन्ध्यापूजनादिकन्तु दूरे आस्तां तस्य वार्ताऽपि नाम विंशशताब्द्याः प्रागपसरणं प्रगतिशीलस्यास्य वैज्ञानिक-युगस्य अपरिचयो नाम। आधुनिकस्य आरामप्रदस्य वैज्ञानिकयुगस्य प्रशंसां विदधतोऽपि इदानीन्तनाः शिक्षिता न चिन्तयन्ति यद् विज्ञानोन्नतिसंलग्ना विदेशीया वयमिव अलसा भोगलम्पटा, अथवा रात्रिन्दिवं श्रमचिन्तन-शीलाः कर्मठाः ? स्वार्थान्धाः समाजस्य राष्ट्रस्य वा समुन्नतिप्रणयिनः ?

भोगस्य समीहा एवं समैधत येन संतोषं सर्वदा व्यनाशयत्। कर्मचारिणां न कर्मणां चिन्ता किन्तु वेतनवृद्धेः, तदर्थं सर्वविधस्य उचितस्य अनुचितस्य वा उपायस्य, उन्नतेन महता वेतनेनापि न शाम्यति किन्तु यथा कथमपि अनुचितेनापि मार्गेणार्जनस्य प्रेरणां प्रददाति। सर्वोऽपि जनः शारीरकं मानसं वा सामर्थ्यमचिन्तयन् सर्वां सुखसामग्रीं समीहते, श्रमस्य सामर्थ्यस्य योग्यतायाश्च समतां न परिगणयन्ति परं भोगसामग्र्या आरामस्य च समतायां समेऽधिकुर्वते तथा च विवेकपुरस्सरं विद्यायास्ता-दृश्या आवश्यकता यया एते दोषा अपसरेयुः, धृतिक्षमादिमानवगुणाः समेधेरन्। तदैव समष्टेर्व्यष्टे राष्ट्रस्य वा समुन्नतिः सुखशान्तिर्वा समुदि-यात्। शिक्षिता हि स्वस्वविषये विशेषविदो भवन्त्येव, तेन न तादृशविद्यया एषां मानवगुणानां पुष्टिः किन्तु तादृशी विद्या विचारधारा वा अपेक्षिता यया चौर्यं लाभापेक्षया अधिकहानिकरम्, लाभस्यापि परिणामे दुःखमेव फलम्—

न जातु कामः कामानामुपभोगेन शाम्यति।
हविषा कृष्णवर्त्मेव भूय एवाभिवर्द्धते॥

इत्यादीनां शास्त्ररूपतैव न तिष्ठेत् किन्तु गणितमिव वास्तविकतामस्य स्फुटं स्फुरेत्। यथा—

दुःखत्रयाभिघाताज्जिज्ञासा तदपघातके हेतौ।
दृष्टे साऽपार्था चेन्नैकान्तात्यन्ततोऽभावात्॥

इत्यादि सांख्यकारिकारीत्या समुचितोऽपि लौकिकः सर्वविधोपायोऽवश्यं समूलञ्च दुःखत्रयम् अभिहन्तुं न शक्नोतीति तर्कनिकषेण साध्यते तादृशां विचाराणामावश्यकता, तदेव तुच्छलोभादिमूलानां असत्यहिंसादीनां सुखोपायानां किं मूल्यमिति प्रकटेत्। एषां मानवधर्माणां वास्तविकता अद्यापि सर्वथा नापहृता यतो विपरीतमाचरन्तोऽपि जनसमुदाये व्याख्यानकौशलप्रदर्शनाय एतेषां महत्त्वं मुक्तकण्ठेन गायन्ति।

अतः प्राच्याः शास्त्रकारा एषामावश्यकतां सर्वत्र प्रदर्शयन्ति। यथा हि महाभारतवचनम्—

विषमाऽवस्थिते दैवे पौरुषेऽफलतां गते।
विषादयन्ति नात्मानं सत्त्वोपाश्रयिणो नराः॥

इत्यादिना सांख्यदर्शनशिक्षितस्य सत्त्वोपाश्रयस्य सत्त्वसञ्चयस्योपादेयतां वर्णयति, रजस्तमसोरभिभवेन सत्त्ववृद्धिः सत्त्वशुद्धिर्वा भवति। फलञ्चास्य विषादस्याभावः। विषादेन धृतिः कर्मनिष्ठता च नश्यति। गीतायामपि प्रथमम् अर्जुनस्य विषादमेवावर्णयत्। तदनन्तरं दार्शनिकरीत्या विचारेण विषादो न्यवर्तत कर्मठता च समुदेत्। सत्त्वशुद्धिर्हि सर्वविधायिनी शक्तिः सर्वं शिवं सुन्दरं कर्तुं क्षमते किमुत लोकोन्नतिं समाजं राष्ट्रं वा, श्रीसोमसूरिणाऽपि निम्नोद्धृतेन नीतिवाक्यामृतेन राजशासनेऽपि धृतिमूलस्य सत्त्वबलस्यावश्यकता वर्ण्यते, 'प्रकृतिपुरुषतत्त्वज्ञो हि राजा सत्त्वबलमवलम्बते, रजःफलं चापलञ्च परिहरति तमोऽभिर्नाभिभूयते' इत्यादि।

काशी सिद्धान्त पत्र जनवरी १९७४ ई०

मानवता का विकास

।। भारतीय दर्शनों के चिंतन-मनन से ही सम्भव ।।

मानवता ही मानव धर्म है, भारतीय दर्शनों के अध्ययन, परिशीलन से पहले मानवता आती है, मनुष्य बनता है। जैसे पृथ्वी गन्ध आदि असाधारण गुणों के कारण दूसरों से भिन्न बनती है और उन्हीं गुणों से पृथ्वीत्व की अभिव्यक्ति होती है, वैसे ही इन दर्शनों के अध्ययन से उन गुणों का आविर्भाव होता है जो मनुष्यत्व को प्रकट करते हैं और पशुता आदि से मनुष्य को पृथक् करते हैं। कुछ ज्ञानों के भेद से ही मानवता को सबसे भिन्न नहीं सिद्ध किया जा सकता, सभी जन्तुओं का अपने भोजन आदि जीवन के उपयोगी वस्तुओं तथा अपनी रक्षा एवं अपने स्वभाव के अनुसार उद्योग प्रसिद्ध ही है। पृथक्-पृथक् अपने विषयों का परिज्ञान सभी जन्तुओं के लिए साधारण है—यह।

'ज्ञानमस्ति समस्तस्य जन्तोर्विषयगोचरे'

इत्यादि दुर्गासप्तशती से स्पष्ट है। अस्तु, मानवता को प्रकट करने वाले ये गुण—

'धृतिः क्षमा दमोऽस्तेयं शौचमिन्द्रियनिग्रहः।
धीर्विद्या सत्यमक्रोधो दशकं धर्मलक्षणम्।।"

मानवधर्म के रूप में प्रसिद्ध हैं। इनको सभी स्वीकार करते हैं। इसीलिये ये मानव के साधारण धर्म माने जाते हैं। आधुनिक किन्हीं हिन्दी के नीतिग्रन्थों में केवल सत्य, अहिंसा मात्र की ही चर्चा है और किन्हीं में सत्य अहिंसा में ही उपर्युक्त दश धर्मों के अन्तर्भाव का प्रयास किया गया है, जो कुछ भी हो, यहाँ इतना ही अभिप्रेत है कि भूत, भविष्य, वर्तमान तीनों काल में मनुष्यों के जितने अपराध अनुभूत हैं या सम्भावित हैं, जो राष्ट्र, समाज या व्यक्ति विशेष के धन-जीवन-संघटन अथवा सुखशान्ति

के लिए हानिकारक हो सकते हैं या माने गये हैं, अथवा उनसे हानि सम्भव मानी गयी है, वे सभी अपराध इन 'धैर्य, क्षमा, अनुचित विषयों से मन को रोकना, चोरी न करना, पवित्र होना, विषयों का लम्पट इन्द्रियों को न होने देना, विवेक-बुद्धि, अन्तिम परिणाम तक विचार करने वाले दर्शनशास्त्रों का परिज्ञान, सत्य, क्रोध न होना आदि के अभाव में ही हो सकते हैं। इन सभी के अभाव में या इनमें से किसी एक के अभाव में ही विभिन्न अपराध देखे जाते हैं। यह भी देखा जाता है कि इन धर्मों के नान्तरीयक इनके विना न होने वाले इनके साथ रहने वाले गुणों के अभाव में भी ये अपराध होते हैं। सारांश यह है कि ये धर्म, राष्ट्र, समाज, व्यक्ति आदि के धन-जन-जीवन, संगठन और सुख-शान्ति के उत्पादक तथा रक्षा करने वाले हैं, हानिकारक नहीं हैं। इन धर्मों के न रहने पर विवाद, मान, मद, मोह, इन्द्रियों की विषयलम्पटता, आलस्य, लोभ तत्वपरिचायक दर्शन-विद्या के सम्पर्क का अभाव आदि दोष प्रगट होते हैं, उन दोषों से राष्ट्र समाज आदि के धन, जीवन, सुख शान्ति आदि के विनाशक अपराध मनुष्यों से हो जाते हैं।

ये दोष उचित विवेक के विना पैदा होते हैं, अपराधी जन समाज, राष्ट्र की हानि की उपेक्षा करता है और यह निर्णय नहीं कर पाता कि अपने कुत्सित कर्म के द्वारा वह लाभ कितना उठा सका तथा अपने भविष्य जीवन को कितना कष्टमय बना दिया। यह अविवेक का प्रभाव है। ऐसे अवसर पर दार्शनिक विद्या सिद्ध कर देती है कि तात्कालिक लाभ थोड़ा होता है और आगे का कष्ट अत्यधिक होता है।

सर्वथा अशिक्षित ही अपराधी नहीं होते; किन्तु इस समय के शिक्षित विशेष अपराध करते हैं। मूर्खों की चोरी या लूटपाट किसी प्रकार विशेष सावधानी, जागरण और पुलिसों की सहायता से रोकी जा सकती है; किन्तु रक्षक के रूप में भक्षक बने हुये अधिकांश शिक्षित विभिन्न पदों का बाना पहिन कर इतना उपद्रव कर रहे हैं कि अवरोध दर्शनशास्त्रीय विचारप्रणाली के विना अशक्य हो रहा है। यहाँ तक कि बहुमत निर्वाचित अनेक जनप्रतिनिधि भी स्वार्थान्ध हो जाते हैं और अपनी मान्यताओं को छोड़कर प्रतिदिन दल-बदल करते रहते हैं। अपने कर्तव्यों का पालन नहीं कर पाते।

अधिकांश वेतनभोगी वेतन मात्र से संतुष्ट होकर अपना कार्य नहीं करते, अतिरिक्त घूस की अपेक्षा रखते हैं। घूस लेकर भी कहीं विपरीत कर देते हैं। यह

अर्जनपिशाची उसको इतना परेशान करती है कि उन्हें शान्तिविन्दु भी दुर्लभ है, अविवेक इतना बढ़ा-चढ़ा है कि अपने जीवन के दश वर्ष की परिस्थितियों के अनुसन्धान में वर्तमान के अधिकांश शिक्षित असमर्थ पाये जाते हैं। यह सम्भव है कि भोग-लिप्सा के कारण वे स्वर्ग-मोक्ष न चाहें; किन्तु जीवनपर्यन्त सुख-शान्ति तो अवश्य ही चाहते हैं; पर उनकी कार्य-प्रणाली क्षणिक सुख का आभास मात्र कराती है, इसी जीवन में अपना अनुसरण कर दुःख का भागी उन्हें बनाती है, इसलिए तत्त्वविवेक-शास्त्र का अध्ययन, परिशीलन ही उपयुक्त उद्योग की ओर प्रवृत्त कर उन्हें सुख-शान्तिमय जीवन से परिपूर्ण कर सकता है।

मुमुक्षुओं के लिये पुत्रैषणा; वित्तैषणा, लोकैषणा-पुत्र, धन और यशख्याति की इच्छा तीनों का परित्याग आवश्यक है। भोगार्थियों को तीनों अपनाना है; किन्तु लोकैषणा—यशलोभ इन तीनों में से कुछ अच्छी है, क्योंकि प्रशंसा के लोभ से कुछ सज्जन अन्याय नहीं करते; पर वह लोकैषणा बेचारी अपमानित होकर रसातल में चली गयी है। वह यदि अपने शुद्ध रूप में पूर्णतया रहती तो इतना उपद्रव नहीं होता; परन्तु धनलिप्सा विकराल रूप धारण कर कीर्तिपिपासा को पीती जा रही है। लोक-कल्याण की सभी बातें शान्त होकर सो रही हैं वे कुछ नहीं कर पा रही हैं।

अज्ञान इतना बलिष्ठ हो गया है कि राष्ट्र, समाज या अपनी हानि करता हुआ भी मनुष्य अपनी या किसी की क्षति कर रहा हूँ यह नहीं समझ पाता। अज्ञानविभूषित मानव की धनार्जन-अभिलाषा जल तरङ्ग के समान उठा करती है, जीवन की तो बात ही क्या है भोग और भोगसामग्री को भी वह स्थिर रूप में दर्शाती है। चल-चञ्चला (लक्ष्मी) को भी पतिव्रता के सदृश अचला और अहार्य दिखाती है।

ईमानदारी तो मानो लाभ-अवसर को खो देने जैसी मूर्खता है। सत्य और अहिंसा सभा में भाषण के भूषणमात्र हैं, आचरण के साथ उनका क्या सम्बन्ध? सन्ध्या-पूजन, सदाचार तो दूर है। उनकी बातें करना भी बीसवीं शताब्दी से पीछे भागना है, अथवा प्रगतिशील वैज्ञानिक युग को न समझना है। आधुनिक लोग आराम-देह वैज्ञानिक युग की प्रशंसा करते हैं; किन्तु यह नहीं सोचते कि वैज्ञानिक उन्नति में लगे हुए विदेशी विद्वान् हम लोगों के समान आलसी तथा भोग-लम्पट हैं अथवा रात-दिन परिश्रम और चिन्तन में लगे हुए कर्मठ हैं। स्वार्थ से अन्धे हैं या अपने राष्ट्र और

समाज की उन्नति के प्रेमी हैं ? भोग, लोभ महाराज इतने प्रबल हो गये हैं कि सन्तोष के लिये अब स्थान ही नहीं है। वे अधिकांश कर्मचारियों में कर्म-चिन्ता को हटाकर बड़ी वेतन चिन्ता को बढ़ावा देते हैं और इसके लिये उचित अनुचित सभी उपायों की प्रेरणा प्रदान करते हैं। बड़े वेतनों से भी उनको सन्तोष कहाँ ? अनुचित उपायों से भी धन का अर्जन ही उन्हें प्रिय है।

सभी मनुष्यों का स्वभाव पड़ गया है कि अपने शरीर और मन में कितना या कैसा बल है इसकी चिन्ता वे नहीं करते; लेकिन अतिशयित सुख सामग्री चाहते हैं। वे परिश्रम की शक्ति और बुद्धि की योग्यता में समता लाना नहीं सोचते; किन्तु भोग-सामग्री एवं आराम में समानता जन्मसिद्ध अधिकार मानते हैं।

इससे सिद्ध होता है कि विवेक को विशद करने वाली ऐसी दर्शनविद्या की आवश्यकता है जो वर्तमान मानव को मानवतासम्पत्ति से सम्पन्न करे जिससे लोभ, प्रमाद, मान, मोह आदि दोष हट जायें, धृति-क्षमा आदि मानवगुण विकसित हों, तभी समष्टि, व्यष्टि या राष्ट्र में समुन्नति या सुख-शान्ति विराजेगी, मानव धर्मों को विकसित करने वाली विद्या की शिक्षा अनिवार्य होनी चाहिए। छात्र जीवन में मानव धर्मों का परिपालन अनिवार्य होना चाहिए। जैसे प्राचीन ऋषिकुलों में राजकुमार, मन्त्रिकुमार और धनहीन दीन द्विजकुमार समान रूप से आश्रम नियमों का पालन करते थे, वैसे ही अब भी होना चाहिए। अभी भी कालेजों में सीट तो समान ही रहती है; किन्तु और आचरणों में जमीन आसमान का अन्तर रहता है। चाटुकारिता तो महा अनर्थ का कारण बन जाती है; यद्यपि आधुनिक शिक्षा भी किसी न किसी विशेषता का कारण बनती ही है; किन्तु वह मानव गुणों की पोषिका नहीं होती। अपेक्षा ऐसी विद्या या विचारधारा या शिक्षा की है जो चोरी आदि अमानवीय कार्यों को सर्वथा हानिकर सिद्धकर उनके दुःखमय परिणाम को स्पष्ट कर सके। इतना ही नहीं—

"न जातु कामः कामानामुपभोगेन शाम्यति।
हविषा कृष्णवर्त्मेव भूय एवाभिवर्धते॥"

(कभी भी कामनाएँ इष्ट वस्तुओं के उपभोग से नष्ट नहीं होतीं; हविष्य आग के समान बढ़ती ही हैं।) आदि वचनों को २×२=४ की तरह स्पष्ट प्रमाणित किया जाय, जैसे—

"दुःखत्रयाभिघाताज्जिज्ञासा तदपघातके हेतौ ।
दृष्टे साऽपार्था चेन्नैकान्तात्यन्ततोऽभावात् ।।"

(तीनों प्रकार के दुःखो के टक्कर से उनके विनाश के उपायों की जिज्ञासा होती है, दृष्ट उपाय की जिज्ञासा व्यर्थ है, क्योंकि दृष्ट उपायों से दुःखों का अवश्य तथा सर्वथा अभाव नहीं हो पाता) इस सांख्यकारिका से बताया गया—'समुचित भी सर्व प्रकार के लौकिक उपाय मूल से तीनों दुःखों को नष्ट नहीं कर सकते'—तथ्य तर्क की कसौटी पर परीक्षा करके सिद्ध किया गया है। प्रचलित दुःखों के क्षणिक विनाश करने वाले कारणों का दार्शनिक रीति से विश्लेषण करने पर विभिन्न उपद्रवी अविवेक ठहर नहीं सकते। ऐसी दर्शनविचारधारा से तुच्छ लोभों के कारण असत्य और हिंसा आदि में होने वाली प्रवृत्ति रोकी जा सकती है। आज भी सत्य, अहिंसा आदि धर्मों की वास्तविकता अथवा महत्ता विलुप्त नहीं है, भले ही आचरण में वे उपेक्षित हों तथा उनके विपरीत आचरण किया जाय। सभा में तो व्याख्यान-कौशल तथा विद्वत्ताप्रदर्शन के लिये इनका महत्त्व सुन्दर स्वरों में स्पष्ट किया ही जाता है। अतएव भारतीय शास्त्रकार इस विवेकशास्त्र दर्शनविद्या की सभी अवस्था एवं सभी अवसरों में उपयोगिता बताते हैं। महाभारत का वचन है—

"विषमावस्थिते दैवे पौरुषे ह्यल्पतां गते ।
विषादयन्ति नात्मानं सत्त्वोपाश्रयिणो नराः ।।"

सत्त्व बल का आश्रयण करने वाले सज्जन भाग्यवश कठिनाई आने पर पुरुष सामर्थ्य की कमी होने पर भी अपने में विषाद नहीं पैदा होने देते।

सांख्यशास्त्र में वर्णित सत्त्व गुण का आश्रयण अथवा सत्त्व का सञ्चय या सत्त्व शुद्धि विषाद के अभाव का कारण है, रजोगुण और तमोगुण के अभिभव से सत्त्व शुद्धि या सत्त्वसञ्चय होता है। रजोगुण के कारण होने वाली चञ्चलता में दोष दृष्टि होने पर रजोगुण का अभिभव होगा, चञ्चलता के परिणामों में हानि समझने पर चञ्चलता दोष मानी ही जायगी। इसी प्रकार तमोगुण का फल अविद्या को दुष्ट समझने पर तमोगुण का अभिभव सम्भव है। अविद्याकार्य भ्रम, संशय, राग और द्वेषादि को दुष्ट समझने पर अविद्या दुष्ट साबित होगी—ये सब दर्शन परिशीलन के परिणाम होते हैं। विषाद

से धैर्य तथा कर्मनिष्ठा नष्ट होती है। गीता में भी पहले अर्जुन का विषाद ही बताया गया है, उसके बाद दार्शनिक विचारों द्वारा विषाद का विनाश और कर्मनिष्ठा का समुदय माना गया है। सत्त्वशुद्धि सर्वातिशायिनी शक्ति है। सभी को सत्य, शिव तथा सुन्दर बनाती है। सत्त्वशुद्धि मानससम्पत्ति है, दूसरे के मन से कैसे समझी जा सकेगी? दर्शनवासना से सुवासित चित्त ही सत्त्वबल को पहचान पायेगा। अभी भी कदाचित् ऐसे व्यापारी, उपदेशक, लोकनायक अथवा राज्याधिकारी पुरुष मिलते ही हैं, जिनमें मानवधर्म कुछ न कुछ लक्षित होते ही हैं। वे अनेक आपत्तियों से परेशान रहने पर भी कर्तव्य मार्ग से च्युत नहीं होते। विपन्न होकर भी धैर्य नहीं छोड़ते। बड़े-बड़े लाभों से भी उन्मत्त नहीं होते। निष्ठा से कर्मों को करते हैं और उनके सुन्दर फलों को अपनाते हैं।

अतएव शासक राजा के लिए भी दर्शनविद्या की आवश्यकता भारतीय राजनीतिज्ञ विद्वान् मानते हैं। प्राचीन नीतिवाक्यामृत ग्रन्थ में भी सोमदेवसूरि लिखते हैं—

"प्रकृतिपुरुषतत्वज्ञो हि राजा सत्त्वबलमवलम्बते।
रजः फलं चापलं परिहरति तमोभिर्नाभिभूयते॥"

प्रकृति-पुरुष तत्त्व को जानने वाला ही राजा सत्त्वबल का अवलम्बन लेता है, रजोगुण के फल चञ्चलता को छोड़ता है, तमोगुण के कार्यों से मुग्ध नहीं होता इत्यादि। यहाँ प्रकृति पुरुष की अविवेक ख्याति का संसार यात्रा के निर्वाह में आवश्यक उपयोग बताया गया है। इन्द्रियों पर विजय सत्वसञ्चय का सोपान है, इसीलिए इन्द्रियों का निग्रह शासकों के लिए आवश्यक समझा गया है। श्रीमद्भागवत में कहा है—

"यस्यात्मानुवशश्चेत् स्यात् सर्वे तद्वशगा इमे।
लोकाः सपाला यच्छन्ति सर्वे बलिमतन्द्रिताः॥"

जिसका अन्तःकरण वश में है उसके वश में लोकपालों के साथ सभी लोग हो जाते हैं। सभी सावधानी से उसको बलि देते हैं। आदिशासक मनु राजा भी ऐसा मानते हैं—

"इन्द्रियाणां जये योगं समातिष्ठेत् दिवानिशम् ।
जितेन्द्रियो हि शक्नोति वशे स्थापयितुं प्रजाः ॥"

हमेशा इन्द्रियों के जय के लिये चित्तवृत्तिनिरोधरूप योग का अनुष्ठान करें। क्योंकि जितेन्द्रिय ही प्रजा को वश में रख सकता है। यह दार्शनिक प्रक्रिया है, सत्य और अहिंसा मानवता है। मानव के लिये दर्शनशास्त्र है पशु के लिये नहीं। वास्तविक में सत्य महाबली है, भीरु लोग किसी डर से सत्यच्युत होते हैं। निर्लोभी कर्मशील को किसका भय होगा? कर्मपूर्ति के अतिरिक्त कर्मठ का क्या इष्ट हो सकता है? इष्ट के विघातक की हिंसा की जाती है, कर्मपूर्ति का विरोधी ही शत्रु हो सकता है, औरों के प्रति शत्रुता एवं हिंसा का भाव सम्भव नहीं। निर्भीक ही सत्यवादी हो सकता हैं, अतएव सत्यवादी सबसे प्रबल है।

भगवद्गीता में लोककल्याण की एषणा का उपदेश है, भगवान् कहते हैं—

"यद्यहं न वर्तेय जातु कर्मण्यतन्द्रितः ।
मम वर्त्मानुवर्तन्ते पृथिव्यां सर्वमानवाः ॥" इत्यादि ।

यदि सदा सावधानी से कर्तव्यों का अनुपालन न करूँ तो इस संसार का उच्छेद हो जायगा, क्योंकि पृथ्वी पर सभी मनुष्य मेरे मार्ग का अनुसरण करते हैं। सर्वथा कर्मफल को न चाहते हुए भी लोक-कल्याण मात्र की अपेक्षा से कर्मों का अनुष्ठान करना लोककल्याणैषणा है। ऐसा ही योगी सत्य कर्मठ हो सकता है, ऐसे लोकनायक या राजा की अपेक्षा है। उसी तथ्य का सत्फल स्पष्ट है।

"सर्वेऽत्र सुखिनः सन्तु सर्वे सन्तु निरामयाः ।
सर्वे भद्राणि पश्यन्तु मा कश्चिद् दुःखभाग्भवेत् ॥"

इस संसार में सभी सुखी हों, सभी नीरोग हों, सभी कल्याण को देखें, कोई भी दुःखी न हो, लोककल्याण की भावना से अनुष्ठित कर्म ही सफल होता है। यही जनता-जनार्दन की वास्तविक सेवा है, ईश्वरार्पणबुद्धि से कर्मानुष्ठान का यही स्वरूप है। इस प्रकार दार्शनिक विचारधारा सभी कर्मक्षेत्रों को सींचती हुई सस्यश्यामल सुखद फल हमें देती है।

यद्यपि मोक्ष इच्छा, ऐहिक पारलौकिक फल भोग का परित्याग, शम आदि सम्पत्तियां और त्याग, सन्तोष आदि मोक्ष में उपयोगी दार्शनिक पदार्थ कर्म मार्ग के विरोधी क्यों नहीं होते ? आदि प्रश्न भी विचारकोटि में आते हैं; पर लेखकलेवर के विस्तृत होने के भय से यहाँ इन पर विचार नहीं किया जा रहा है। पाठक एतदर्थ दूसरे लेख की कृपया प्रतीक्षा करें।



दारागंजप्रयागस्थसंस्कृतसाहित्यपरिषत्परिचालितत्रैमासिकसंस्कृत-संगमनोपत्रिकायां २०२५ वैक्रमाब्दे चतुर्थे वर्षे प्रथमद्वितीयसंयुक्ताङ्के प्रकाशितः।

भारतीयदर्शनानि किमु राष्ट्रोन्नतेः प्रतिबन्धकानि ?

भारतीयानि हि दर्शनानि मोक्षोद्देशेन प्रवृत्तानि निवृत्तिमार्गोपयोगीनि न विदेशीयानीव समाजवाद-साम्यवाद-साम्राज्यवादादिमूलकतया राष्ट्रोपकारकाणि सन्ति ऐहिकोन्नतिसाधकानीति नैकविदेशीयशैलीशिक्षित-दार्शनिकसदस्सु परिशील्यते, तत्र ऐहिकोन्नतेर्न प्रतिबन्धकानि प्रत्युत मानवतासमुत्कर्षधिया साधकानीमानि भारतीयदर्शनानि इति यथाशक्ति संस्थाप्यते। सुखं जीवेच्चिरं जीवेद् ऋणं कृत्वा घृतं पिबेदित्याद्यनुसारं चार्वाकदर्शनं सुखान्वितं चिरजीवनमैहिकफलमेवोद्घोषयतीति तदितर-दर्शनानि विचारविषयीक्रियन्ते।

तत्त्वसाक्षात्कारोपयोगिशास्त्रत्वम्, तत्त्वसाक्षात्कारोपयोगिमनन-शास्त्रत्वम्, मोक्षोपयोगितत्त्वदर्शनजनकमनन-शास्त्रत्वम् इत्यादीनि दर्शन-लक्षणानि प्रकृतविचारानुपयुक्तानि नाश्रयामि किन्तु चरमपरिणामपर्यव-सायिविचारपरम्परासाधकशास्त्रत्वमिति दर्शनलक्षणमवलम्बे। तेन विदेशी-यानि अपि दर्शनानि ऐहिकोन्नतेः साधनतया प्रसिद्धानि मोक्षस्पर्शं परिहरन्ति संगृहीतानि, तानि अवेक्ष्यैव भारतीयदर्शनेषु न्यूनता आपाद्यते अतस्तेषां

संग्रह आवश्यकः, भारतीयदर्शनानामपि विचारपरम्परायाश्चरमपरिणाम-पर्यवसायितया नाव्याप्तमिदं दर्शनलक्षणम्, चरमः परिणामो मोक्ष ऐहिकः समाजादिर्वार्थः, चरमपरिणामस्य तत्तद्बुध्यधीनतया बुद्धिभेदेन दर्शनभेदो नापद्यते परमिष्यते, विदेशे बुद्धिभेदेनैव दर्शनानां बहुविधात्वं प्रसिद्धम्, अधुना भारतेऽपि गान्धिदर्शनं नेहरूदर्शनम् इत्यादि विशेषाणां प्राकट्योपक्रमः प्रबलत्येव। प्राचीनभारतीयदर्शनस्य तु मोक्षैकचरमोद्देश्यतया उपनिषद्गीतादिसमन्वयनियन्त्रित्वाच्च नानियन्त्रिता संख्या, तथापि व्याख्यातृबुद्धिबलापेक्षया अवान्तरप्रस्थानभेदोऽनेकधा जागर्त्येव।

(१) तत्र प्रथमं मोक्षोद्देश्येन प्रवृत्तानां दर्शनानां कथमन्यत् फलं भवेत्? यवोद्देशेन प्रवृत्तस्य तदनुकूलमाचरतः कथं गोधूमलाभः? ननु तण्डुलोद्देशेन प्रवृत्तस्य कृषीबलस्य व्रीहिभिः समं पुलालस्यापि लाभस्तेन वृषभस्य भोजनसमाधानम् एवमेव ऐहिकः संसारी मुमुक्षुर्मोक्षमार्गेऽग्रेसरन् संसारोन्नतिमपि संपादयिष्यतीति चेन्न पुलालव्रीह्योर्यथा नान्तरीयकभावस्तथा राष्ट्रोन्नतिमोक्षयोर्नास्ति राष्ट्रोन्नतिमन्तरापि मोक्षस्य सम्भवात्। मोक्षार्थमपि मुमुक्षूणां सभ्यसमाजः समाजस्य सुखशान्तिः, ततश्च सद्गुरव उपदेष्टारः सत्सङ्गमण्डली, दर्शनसाहित्यम् निवासस्थानम्, जलप्रकाशादीनां सुप्रबन्धो भिक्षालाभप्रभृतयोऽपेक्षिताः, एते च राष्ट्रोन्नतिमपेक्षन्ते, तथा च मुमुक्षूणामपि अवश्यं विधेया राष्ट्रोन्नतिः, धान्यपुलाकन्यायेन मोक्षसाधनसामग्रीनान्तरीयकी राष्ट्रोन्नतिः। एवमेव विजयार्थं राज्यस्य सैनिका राज्यान्तरेषु गच्छन्तः सामग्रीनयनाय मार्गं निर्मिमते, नदीं पाटयन्ति, सेतुं बध्नन्ति, वनानि विनाशयन्ति, चलन्ति चाग्रे, गतेषु च सैनिकेषु जनपदीया अन्ये तेन मार्गेण गच्छन्ति सर्वं कार्यञ्च सम्पादयन्ति, तथा च विजिगीषवोऽन्येषां हितञ्च नावदधतोऽपि सैनिका यथाऽन्येषां हितं कर्म सम्पादयन्ति तथा मुमुक्षवो मोक्षानुकूलमाचरन्तोऽपि अन्येषां बुभुक्षूणां हिताय राष्ट्रोन्नतिं विधास्यन्ति न तां प्रतिभन्त्स्यन्ति।

(२) त्यागभावना हि मुमुक्षूणां प्रधानम्, न कर्मणा न प्रजया धनेन त्यागेनैकेऽमृतत्वमानशुरित्यादिश्रुत्या त्यागस्य आवश्यकत्वात्। साधनान्यपि मोक्षस्य कृते कार्ये मुमुक्षूणां हेयानि, हेये वस्तुनि न तादृशी अपेक्षाबुद्धिरासक्तिर्वा, आसक्तिमन्तरा च कर्मासंभवात् साफल्यानवाप्तेश्च न मोक्षमार्गो राष्ट्रोन्नतेरनुकूलः।

तथापि चिन्तनीयम्, तेन त्यक्तेन भुञ्जीथा इत्यादिश्रुत्या भोगस्यापि त्यागपूर्वकस्यैव विधानात्, न जातु कामः कामानामुपभोगेन शाम्यतीति

गीतया निरवग्रहभोगस्य निन्दाश्रवणात्, न चैतन्मोक्षमार्गस्य विधानम् मोक्षे भोगस्य वर्जनात्, भोगार्थिनामेव भोगे त्यागपूर्वकत्वस्य विधानम्, गीताया अपि कामनाशान्तिः सुखं न कामानुसारी भोगः, भोगमात्रेण न कामनाशान्तिः किन्तु मनसोऽवधानेनेति तात्पर्यम्, तथा च त्यागपूर्वको भोगः मनसोऽवधानञ्च संसारिणामपि सुखाय न मुमुक्षुणामेव । अन्यथा भोगलम्पटाः शारीरिकमैन्द्रियकञ्च बलं विनाशयन्ती जगतो भारभूताः कथं जगदुन्नतये कल्पन्ते । तथा च मोक्षानुकूलं हानं मानवशक्तिसंवर्धनद्वारा देशसमृद्धये न तु अवनतये इति सिध्यति ।

किञ्च एकस्य हानमपरस्योपादानं संसारिणां मुमुक्षूणाञ्च समानम् । संसारिणोऽपि एकं हित्वैवापरमुपाददते, द्वितीयसोपानारोहेण प्रथमं परित्यजन्ति, यौवनयोगेन बालतावियोगः, लाभमधिकमपेक्ष्य शाकविक्रयं विहाय पटविपणिम्, एवमेव मुमुक्षवोऽपि श्रवणमननसिद्धये गुरून् आश्रमादीञ्चोपाददते, निदिध्यासनाय च वाचो विग्लापनानि शास्त्राण्यपि परिहरन्ति, तथा च सामाने अनयोर्हानोपादाने ।

(३) मुमुक्षाया वैराग्यकवलितत्वात्, मुमुक्षया हि इहामुत्रफलभोगमात्रविरक्ता न खलु कर्मस्वनुसज्जन्ते, विरक्ता हि किमपेक्ष्य किमपि कुर्युः ? तथा च का आशा मुमुक्षुधनैर्दर्शनैर्लोकहितस्य ।

एतदपि आपाततः, भोगवैराग्यं मुमुक्षूणां न सर्वथा रागाभावः, मुमुक्षाया अपि रागरूपत्वात्, तत्त्वज्ञाने शान्तवातावरणे भोजने पानीये सदुपदेशं सतां विदुषां सङ्गे साधनसम्पत्तिप्रभृतिषु रागस्य जागरूकत्वात्, रागे संसारिमुमुक्षोरेतावानेव विशेषो यत्संसारी यत् किमपि स्वहितं पारिवारिकं जनपदीयं राष्ट्रीयं वा हितमाचरति तेन साक्षात् परम्परया वा इह जन्मनि जन्मान्तरे वा सुखमवश्यं लिप्सति, मुमुक्षुस्तु भविष्यति सुखलिप्सां न बिभर्ति परं तत्त्वज्ञानस्य अर्जनरक्षणे दयादाक्षिण्यादिवशादन्यस्य सुखं वा कथन्नाभिलषेद् येन राष्ट्रोन्नतिं न वाञ्छेत् ?

किञ्च वैराग्यानुरागौ नित्यसहचरितौ संसारिणां मुमुक्षूणाञ्च समानौ, संसारिणोऽपि प्रेक्षापूर्वकारिण एकस्मादपरज्यैव अपरस्मिन्ननुरज्यन्ति, प्रवेशिकां परीक्षां समुत्तीर्य तदर्थानां राजकीयसेवावृत्ति तत्प्रयुक्तं सुखञ्च वैराग्येण परित्यज्य उपाधिपरीक्षायामध्येतुम् उत्तमसेवावृत्तिसमीहया आसज्जन्ते, व्यापारिणोऽपि स्वल्पलाभप्रदात् कार्याद् विरज्यैव उत्तमव्यापारे विशेषफलप्रदातरि आसक्ता भवन्ति, एवमेव मुमुक्षवः पूर्व-

पूर्वतरसाधनसम्पत्तौ प्रथमाद्विरज्य अग्रिमसाधनेषु अनुरज्यन्तः प्रवर्तन्ते। एष एव विशेषो यत् सांसारिका मोक्षसुखमजानानाः ऐहिकान्यतमसुखेषु विरागानुरागौ बिभ्रति, मुमुक्षवः सांसारिकसुखादुत्तमं मोक्षमभिप्रयन्तस्तत्र अनुरज्यन्ति, यावच्चमोक्ष-सुखमनिष्पन्नं तावच्छरीरेन्द्रियमनोबुद्धिधारिणोऽन्न-पान- वस्त्र-वसति- सत्सङ्गपठन-व्याख्यान- कलहाभाव- सम्पर्किजन सुख-शान्ति-तत्साधनाद्यभिलाषिणस्तत्तत्साधनेषु यथासाध्यं श्रममाणाः संसारिणो नातिरिच्यन्ते, मुक्ताश्च न व्याप्रियन्ते मृताश्च संसारिणो यथा, तथा च मुमुक्षुसहायकानाम् एषां भारतीयदर्शनानां कथमैहिकोन्नतिविरोधः ?

(४) भोगानुरागमात्रविरागौ क्रमशः संसारिमुमुक्ष्वोर्विशेषः, भोगानुरक्ता हि संसारिणः सदैव तत्साधनेषु व्याप्रियन्ते, उत्तमकक्षायामधिजिगांसवो नान्तरीयकतया साधनतया च प्रथमां मध्यमाञ्च कक्षामाश्रयन्ति, प्राप्तायाञ्च उत्तमकक्षायां कृतकर्तव्यतया तत् परित्यजन्ति न तु वैराग्येण, तत्फलभोगस्योत्तमफलभोगेन गतार्थत्वात्, न संसारिणां फलभोग-विरागः, साधनस्य कस्यचिदननुष्ठानन्तु अशक्तया उपायान्तरेणोपेयसिद्धया तत्फलभोगस्य फलान्तरभोगेषु अन्तर्गत्या च, मुमुक्षायाञ्च सत्यां फलभोग-विरागस्य जागरूकत्वात् सांसारिकवस्तूनां मोक्षसाधनतयैव न तु भोग-साधनतयोपादानम्, बुभुक्षारहितानां कृते भोगसाधनवस्तूनां क्व उपयोगः ? इति का आशा मोक्षमार्गनिर्मापकैर्भोगभीरुभिर्दर्शनैरैहिकोन्नतेः ?

अत्रापि मुमुक्षूणां न सर्वथा भोगविराग इत्युक्तप्रायम्, अन्नपानादिना बुभुक्षापिपासाशान्तिप्रभृतिभोगा वर्तन्ते एव। अन्यदपि-सांसारिकवस्तूना-मुपादानमुभयेषां समानम् एकस्य भोगस्य साधनतया अपरस्य मोक्षसाधन-तया, उपादानन्तु अस्त्येव। उपादाने सांसारिकवस्तूनामुन्नयने न विशेषः, किञ्च भोगलम्पटा न जागतिकोन्नतिं सम्पादयितुं शक्ष्यन्ति, कविकर्मणि संगीते राजनीतिमार्गे धनाद्यर्जने वैज्ञानिकाविष्कारे च समुन्नतिसम्पादका नैकविधभोगविरागा शारीरकं मानसञ्च कष्टं सहमाना मनसा सावधाना दरीदृश्यन्ते, अन्ये च तादृशात् कष्टाद् बिभ्यति। अत एव न भवन्ति समुन्नायका तथा च यावच्छरीरधारणं संसारिणां मुमुक्षूणाञ्च संसारोन्नयने नास्ति विशेषः, मुमुक्षवश्च दर्शनपरिशीलिनो नानाविधशमदमादिसम्पत्ति-शालिनो जागतिककर्मसु अपि कुशला भविष्यन्ति।

(५) मुमुक्षूणाम् एषणात्रयपरित्यागः समुद्योगप्रतिबन्धक इति विशेषः। लोकैषणा वित्तैषणा पुत्रैषणेति तिसृभिरेषणाभिर्भूषिता हि

मानवास्तत्कर्मसु प्रवर्तमाना जागतिकवस्तूनि समुन्नयन्ति, केचन यशः समीहया अन्ये भोगाय धनेच्छया अपरे उभयलोकजितीर्षया सन्तानवाञ्छया सांसारिक-व्यापारे सज्जन्ते, मुमुक्षवो हि किमभिप्रेत्य प्रवर्तेरन् ।

अत्रापि मुमुक्षयाऽपि प्रवृत्तिरिति लिखितप्रायम्, बहवो दार्शनिका ज्ञानकर्मसमुच्चयवादिनः कर्मणामुपयोगं मोक्षेऽपि वर्णयन्ति, अन्येऽपि तत्त्वज्ञानार्थं कर्मणामावश्यकतामामनन्ति, कर्मणामुपयोगे सांसारिकवस्तूनामुपादानं समायातम् एव । सर्वाणि वस्तूनि शरीरिणामुपभोगाय मुमुक्षवोऽपि शरीरधारिणः ।

एवम् एषणात्रयविभिन्नापि एषणा लोककल्याणैषणा नाम । यस्य सर्वेऽत्र सुखिनः सन्तु सर्वे सन्तु निरामयाः, सर्वे भद्राणि पश्यन्तु मा कश्चिद् दुःखभाग्भवेत्, इत्यादि भावना । अथवा लोकैषणा द्विविधा—यश-एषणा लोककल्याणैषणा च । यथा वा-यद्यहं न वर्तेयं जातु कर्मण्यतन्द्रितः । मम वर्त्मानुवर्तन्ते पृथिव्यां सर्वमानवाः । इत्यादि गीतानुसारं स्वस्य फलभोगेच्छाविरहेऽपि लोककल्याणार्थमेव कर्मानुष्ठानम्, लोकनायका अपि लोककल्याणैषणया परमोत्साहेन कर्माणि कुर्वन्तः सफला भवन्ति, ये च यशोलिप्सया जनताहितं साधयन्ति न ते तादृशाः सफला व्यापारेण विडम्बिनश्च लोके भण्यन्ते, तथा च लोककल्याणैषणया कर्तव्यनिष्ठाया महत्त्वं फलप्रदत्वञ्च, मन्ये जनताजनार्दनसेवया एषैव ईश्वरार्पणबुद्धिः, एवञ्च लोककल्याणैषणया मुमुक्षवोऽपि जगदुन्नेष्यन्ति ।

(६) शमदमादिसम्पत्तयो हि न मुमुक्षामात्रसम्पत् किन्तु मानवतासम्पत्तिः, इन्द्रियाणां निग्रहः, शीतातपादिद्वन्द्वसहनं मनसोऽवधानञ्च समेषु कर्मसु अपेक्ष्यन्ते, भोगलम्पटाः चञ्चलमनसः सुकुमारशरीराः स्वशरीररक्षाभारमन्येषां स्कन्धे स्थापयन्तो धरण्या भारभूता न कार्यधुरन्धराः । एवञ्च दर्शनाहिता मुमुक्षूणां बहवो गुणा मानवताभूषणा कर्मनिष्ठाया जीवातव इति दर्शनानां प्राधान्यं जगदुन्नयने । मानवता च धृतिः क्षमा दमोऽस्तेयमित्यादिदशानां गुणानां मानवेषु समन्वयः ।

(७) दार्शनिकपदार्थपरिशीलनेन आत्मनो विभुत्वभावनया अहन्ताया ममतायाश्च विस्तारो जायते, यद्यपि अनयोरपसारणं दर्शनानामुद्देश्यम्, परं तदपसारणं न सहसैव सम्भवति किन्तु सामग्रीसपत्क्रमेण, श्रवणमननाभ्यां निर्दोषशुद्धबिम्बात्मनः परोक्षभावनायां दृढतां नीतायाम् अहन्ताममतयोर्विस्तार एव जायते न तु समुच्छेदः, अपरोक्षभ्रमरूपयोस्तयोस्तत्त्वप्रत्यक्ष-

मन्तरा परोक्षात्मज्ञानेनानिवृत्तेः। विस्तारोऽप्ययं प्रदीपज्वाला-विस्तार इव समुच्छेदप्राग्वर्त्ती, परोक्षयाऽपि दृढात्मभावनया संकोचो निवर्तते। विस्तारस्यास्य दिक्प्रदर्शनं ब्रह्मसूत्राध्यासभाष्ये पुत्रकलत्रादिषु विकलेषु सकलेषु वा अहमेव विकलः सकलो वा इति शङ्कराचार्यभगवद्भिः कृतम्। शरीरेन्द्रियादिषु साक्षाद् अहन्ताममते, शरीरसम्बन्धात् पुत्रकलत्रधनादिषु ततोऽपि परम्परया सपिण्डकुटुम्बादिषु प्रसरतः। दार्शनिकानां समेषु मानवेषु सादृश्यवशात्तयोर्विस्तारो जार्गात, शुनि चैव श्वपाके च पण्डिताः समदर्शिन- इत्यादिरीतिः, सर्वेषु मानवेषु जीवेषु वा प्रेमा प्रजायते, एषैव अवस्था भूतदया उदारता प्रभृतिभिर्व्यवह्रियते। एषाऽवस्था किमपि फलमनपेक्ष्यैव जायते स्वाभाविकी सोच्यते, सा अतीवश्रेयस्करी क्रमशो मोक्षाय कल्पते जगतः समुन्नतये च। कुत्रचिद् यशो लोभमन्तर्निधाय जायते ततोऽपि नेतारो भवन्ति। एषा यशोलिप्साऽपि लोकैषणा पुत्रवित्तैषणयोः शिथिलतायामेव विजयते, ललनालालनलुब्धस्य सुते चित्तेऽपि उपेक्षा जायते, पुत्रकलत्रादिपरिपालनपरवशस्य क्वास्ते यशोऽर्जनावसरः? पुत्रवित्तैषणयोः शिथिलतायां दार्शनिकभावनायाः साहाय्यम्। एवमेव यशएषणायां क्रमशो निर्बलायां सत्यां लोककल्याणैषणा विजृम्भते, एषा यथा सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि इति भावयतो मुनेर्भवति तथा यथाऽहं मम प्रियस्तनयो वा शरीप्राणधारी दुःखानपेक्षी सुखार्थी तथा इमे समे मानवा इत्यादि सादृश्यभावनाप्ररूढो समताविस्ताररूपः संसारिणो दार्शनिकस्यापि। तिसृषु एषणासु संकुचितास्वेव एषा लोककल्याणैषणा जार्गात, संकोचे च दार्शनिकभावना अवलम्बनः।

(८) सत्यम् अहिंसा च मानवतेति दशधर्मलक्षणवर्णनं चिरन्तनी सूचना, गान्धिमहात्मना च द्वयमिदमाचरितं जनतायां पुनः प्रतिष्ठापितञ्च, तदनुयायिन आधुनिकाः संगठनद्वारा राष्ट्रोन्नतेः साधिके सत्याहिंसे इति उद्घोषयन्ति, असत्यवादिनोऽसत्याचारा हिंसकाश्च न भवन्ति मुमुक्षवः, न च दर्शनानि असत्यहिंसे उपादेयतया वर्णयन्ति, किन्तु सत्याहिंसे मानवता, मानवतामन्तरा च पशुतया न मोक्षेऽधिकारः, मानवतामादायोपक्रमन्ते दर्शनानि न पशुताम्। भयाद्धि सत्याद्भ्रंसते एषणात्रयविमुक्तस्य शरीरानपेक्षिणो मुमुक्षोः कुतः स्याद्भयम् इष्टापहाराच्च भयं भवति यथा मुमुक्षोर्मोक्षेतरन्नेष्टं तथा कर्मठस्य मानवस्य कर्मपूर्तेरन्यन्नेष्टम्, क्वचिच्च मनसो विनोदाय परिहासादिषु असत्यभाषणं विद्वांसोऽपि विदधति परमवहितमनसो न विनोदापेक्षा, इष्टापहारिणो हिंसा क्रियते, मुमुक्षोः किमिष्टम्? यस्यापहारो भवेत्, समाजसेवामात्रमभिलषतः कर्मनिष्ठस्य कर्मैव इष्टम्, 'सर्वभूतस्थमात्मानं

सर्वभूतानि चात्मनि' इति भावयतः कस्माद्भयम् ? द्वितीयाद् वै भयं भवति, अन्यस्मिश्च द्वेषः, द्विट् च हन्यते ।

(६) सांख्यं हि रजस्तमसोरभिभवेन सत्त्वोपचयं शिक्षयति,

विषमावस्थिते दैवे पौरुषेऽफलतां गते ।

विषादयन्ति नात्मानं सत्त्वोपाश्रयिणो नराः ॥ इति भारतवचः सत्त्वोपाश्रयस्य विषादाभावं फलमुद्घोषयति । विषादाभावो हि ऐहिकं फलम्, विषादाभावं विना कर्मनिष्ठता न समुदेति, विषादश्च समेषां कर्मणामन्तरायः, विषादाभावं विना मुमुक्षा हि बालस्य चन्द्रग्रहणगर्धा, सत्त्ववृद्धिः सत्त्वशुद्धिर्वा दार्शनिकी सम्पत्, तया मानवतोत्कृष्यते, सर्वविधायिनी सा शक्तिः, सर्वं शिवं सुन्दरं कर्तुं क्षमते, किमुत लोकोन्नतिं समाजं राष्ट्रं वा, मानसी एषा सम्पत्तिः, अन्येन मनसा कथं परिचीयेत ?, दर्शनवासनावासितमनोवृत्तीः केचन क्वचित् परिचेष्यन्ति । अधुनाऽपि केचन व्यवहारिण उपदेशकाः लोकनायका राज्याधिकारिणो वा भवेयुः, विविधापदाऽपि कर्तव्यमार्गान्न च्यवन्ते, आपदि धैर्यं धारयन्ति, बलवता लाभेनापि न उन्मदन्ते, कर्तव्यनिष्ठतया सुखेनानुतिष्ठन्ति फलञ्चाप्नुवन्ति । काममस्य सत्त्वसंचयस्योद्देश्यं व्यापारः पाण्डित्यप्रसारः सदाचारप्रचारो लोकसंग्रहः समाजसंगठनं शान्तिपूर्णं जीवनयापनं क्रमिकमुक्तिमार्गेऽग्रेसरणं वा भवेत्, एतादृशा हि मानवा अनुचिते मार्गे न प्रचलन्ति, चौर्याद्बिभ्यति न रक्षिपुरुषेभ्यः, अधिकव्ययाद्विरमन्ति, अनुदारताप्रवादञ्च सुखं सहन्ते, याचनायाः पराजयन्ते नहि कष्टेन जीवनयापनात्, आत्मदोषान् पश्यन्ति न परदोषगणनया समयं यापयन्ति, नम्रतया विभूष्यन्ते नाभिमानेन महत्तां नीयन्ते ।

अतएव शासकस्यापि दार्शनिकतामभीप्सन्ति बहवः—यथा नीतिवाक्यामृते श्रीसोमसूरिः - प्रकृतिपुरुषतत्त्वज्ञो हि राजा सत्त्वबलमवलम्बते, रजःफलं चापलञ्च परिहरति, तमोऽभिर्नाभिभूयते, इत्यादिः । इन्द्रियजयादिः सत्त्वसंचयस्य सोपानम्, तत एव शासकस्य कृते सोऽपि अभिप्रेयते यथा श्रीमद्भागवते—

यस्यात्मानुवशश्चेत् स्यात् सर्वे तद्वशगा इमे ।
लोकाः सपाला यच्छन्ति सर्वे बलिमतन्द्रिताः ॥
एवं मनुरपि—इन्द्रियाणां जये योगं समातिष्ठेद् दिवानिशम् ।
जितेन्द्रियो हि शक्नोति वशे स्थापयितुं प्रजाः । इति

दारागञ्ज प्रयाग संस्कृतसाहित्यपरिषद् से सञ्चालित त्रैमासिक संस्कृत संगमनी पत्रिका के चतुर्थवर्ष प्रथम द्वितीय संयुक्त अङ्क २०२५ विक्रमवर्ष में संस्कृतमय 'भारतीयदर्शनानि किमु राष्ट्रोन्नतेः प्रतिबन्धकानि ?' नाम से प्रकाशित।

भारतीय दर्शन क्या राष्ट्र उन्नति के प्रतिबन्धक हैं ?

भारतीय दर्शन मोक्ष को उद्देश्य बनाकर चले हैं निवृत्तिमार्ग के उपयोगी हैं, जैसे विदेशीयदर्शन समाजवाद-साम्यवाद-साम्राज्यवाद आदि नीतिमूलक होते हुए राष्ट्र के उपकारक इस लोक की उन्नति के साधन है, वैसे भारतीयदर्शन नहीं हैं, इस प्रकार अनेक विदेशीय शिक्षाशैली से शिक्षित दार्शनिक विद्वानों की सभाओं में चर्चा होती है, उस पर भारतीयदर्शन ऐहिक उन्नति के प्रतिबन्धक नहीं हैं बल्कि मानवता की समुन्नति का साधक होते हुए इस लोक में भी बहुत उपयोगी हैं, ऐसा यथाशक्ति सिद्ध किया जाता है।

तत्त्व साक्षात्कार के उपयोगी शास्त्र, तत्त्वसाक्षात्कार का उपयोगी मनन शास्त्र, मोक्ष का उपयोगी जो तत्त्व का प्रत्यक्ष उसका कारण मननशास्त्र, इत्यादि दर्शन के लक्षण प्रस्तुत विचार के उपयोगी नहीं हैं इसलिये इनको नहीं ले रहा हूँ, किन्तु अन्तिम फल तक पहुँचने वाली जो विचारों की परम्परा उसका साधक शास्त्र दर्शन शास्त्र है, इसी दर्शन लक्षण को ले रहा हूँ, मोक्ष को नहीं छुते हुए लौकिक उन्नति के प्रसिद्ध साधक विदेशीयदर्शन भी इस लक्षण से संगृहीत होते हैं, उनकी ही अपेक्षा भारतीय दर्शनों में पूर्वोक्त न्यूनता दिखाई जाती है, इसलिये उनका संग्रह आवश्यक है, भारतीय दर्शनों की भी विचार परम्परा अन्तिम परिणामतक पहुँचती हैं, इससे यह लक्षण अव्याप्तिग्रस्त नहीं होता। अन्तिम फल मोक्ष हो या लौकिक समाज आदि की उन्नति हो, सभी में लक्षण जायेगा। उन उन बुद्धियों के अधीन चरम फल होगा, वह बुद्धि भेद से भिन्न होगा, इस प्रकार बुद्धि भेद से दर्शनों की बहुरूपता आयेगी, सो इष्ट है,

उसको आपत्ति नहीं समझना चाहिये। विदेशों में बुद्धियों के भेद से दर्शनों की अनेक-रूपता प्रसिद्ध ही है, इस समय भारत में भी गान्धीदर्शन-नेहरूदर्शन इत्यादि विशेष दर्शनों के आविष्कार का उपक्रम चल ही पड़ा है। भारतीयदर्शनों के मोक्ष ही एक अन्तिम फल है, उपनिषद्-भगवद्गीता-सूत्र आदि आर्षग्रन्थों का समन्वय सभी दर्शनों को करना पड़ता है, यह भारतीयदर्शनों पर नियन्त्रण है, उसकी संख्या वैसी नहीं बढ़ती, तो भी व्याख्याताओं की बुद्धि और बल की अपेक्षा से अपनी सीमा के अन्दर अनेक प्रकार का प्रस्थान विशेष जागरुक ही है।

(१) **पूर्वपक्ष**—जब मोक्ष के उद्देश्य से भारतीयदर्शन चले हैं तब उनका मोक्ष से दूसरा फल हो कैसे सकता है, यव के उद्देश्य से प्रवृत्त यव के लिये ही उपाय करते हुए कृषक को गेहूँ का लाभ कैसे होगा ?, यद्यपि चावल के उद्देश्य से प्रवृत्त कृषक धान के साथ पुआल भी पाता है; जिससे बैल की भोजनसमस्या समाहित होती है, उसी प्रकार लौकिक संसारी मुमुक्षु मुक्ति के लिये आगे चलता हुआ संसार की उन्नति भी कर देगा, ऐसा कह सकते हैं, तो भी धान और पुआल में जैसा नान्तरीयकभाव = एक के विना दूसरे का न होना है वैसा संसार की उन्नति और मोक्ष में नहीं है, पुआल के विना धान नहीं मिल सकता, किन्तु संसार की उन्नति के विना भी मोक्ष संभव है।

उत्तर पक्ष—मोक्षार्थियों का मोक्ष के लिये संसार और उसकी उन्नति अपेक्षित है, अतः मुमुक्षु संसार की उन्नति भी करते हैं और करेंगे। मोक्ष के लिये सभ्य समाज की सुखशान्ति, और उससे उपदेश करने वाले अच्छे गुरु, सत्सङ्ग की मण्डली दर्शन का साहित्य, निवास स्थान पानी प्रकाश आदि का अच्छा प्रबन्ध भिक्षा का लाभ आदि अवश्य अपेक्षित हैं। और ये सभी अपेक्षित राष्ट्र उन्नति को अवश्य चाहते हैं। उसके बिना ये सब नहीं हो पाते। इसलिये मुक्ति चाहने वालों का भी राष्ट्र की उन्नति अवश्य कर्तव्य है। धान पुआल रीति से भी मोक्ष के उपाय की सामग्री के भीतर राष्ट्र की उन्नति अवश्य आ जाती है। इसी प्रकार जैसे राज्य के सैनिक विजय की इच्छा से दूसरे राज्यों में जाने के लिये, सामान ढोने के लिये सड़क बनाते हैं, नदी को पाटते हैं या पुल बनाते हैं, वनों को भी काटकर आगे चले जाते हैं, उनके जाने के बाद वहाँ के लोग उस मार्ग से जाते आते हैं तथा और कामों को करते हैं, वहाँ सैनिकों का विजय मात्र उद्देश्य है, वहाँ के वासीयों का हित या सुविधा की

इच्छा नहीं है तो भी सैनिकों द्वारा दूसरों का हित जैसे होता है, वैसे ही मोक्षार्थी लोग मोक्ष के अनुकूल आचरण करते हुए दूसरे भोगार्थियों के लिये राष्ट्र का उत्कर्ष करेंगे, राष्ट्र की उन्नति को रोकेंगे कैसे ?।

(२)**पूर्व पक्ष**—मुमुक्षुओं में त्याग भावना प्रधान है, 'कर्म से, प्रजा से और धन से मोक्ष को नहीं पाये कुछ लोग त्याग से मोक्ष को पाये' इत्यादि श्रुतियों से मोक्ष के लिये त्याग आवश्यक बताया गया है। मोक्ष के लिये जिन साधनों को अपनाते हैं, काम हो जाने पर वे भी उनके हेय ही हैं। हेय वस्तुओं में अपेक्षा या आसक्ति नहीं होती, आसक्ति के विना कर्म नहीं हो पाता अथवा कर्म में सफलता नहीं मिलती, इसलिये मोक्ष मार्ग राष्ट्र की उन्नति के अनुकूल नहीं है।

उत्तर पक्ष—तो भी सोचना चाहिये—'इसलिये त्याग पूर्वक भोग करो' इत्यादि ईशावास्योपनिषद् द्वारा त्याग पूर्वक भोग का विधान है। 'कभी भी कामना की शान्ति उपभोग से नहीं होती' इत्यादि भगवद्गीता से विना नियन्त्रण के भोग की निन्दा सुनी जाती है, ये सभी श्रुति स्मृतियाँ मोक्ष मार्ग का विधान नहीं करती, मोक्ष में भोग का स्थान नहीं है, भोगार्थी संसारियों के लिये उपदेश हैं, रागप्राप्त भोग में त्याग पूर्वकत्व का विधान है, त्याग के साथ भोग करो यह उपदेश है, पूर्वोक्त गीता का भी तात्पर्य है कि कामना की शान्ति सुख है, कामना के अनुसार भोग सुख नहीं है। केवल भोग से कामना की शान्ति नहीं होती किन्तु मन को सावधान करने से कामना शान्त होती है, उस प्रकार त्याग पूर्वक भोग और मन की सावधानी सभी के लिये समान रूप से कल्याणकारी हैं चाहे मुमुक्षु हो अथवा बुभुक्षु संसारी हो, नहीं तो भोग लम्पट शरीर और इन्द्रियों के बलों को नष्ट करते हुए संसार के भारभूत होते हैं जगत् की उन्नति के लिये कैसे हो सकेंगे ? तब मोक्ष का साधन होता हुआ भी त्याग बल मानव शक्ति को बढ़ाकर देश की समृद्धि का कारण है अवनतिका नहीं यह सिद्ध होता है।

और भी—एक का त्याग और दूसरे का ग्रहण सभी भोगार्थी मोक्षार्थियों के लिये समान है, संसारी भी एक को छोड़ ही कर दूसरे को अपनाते हैं, द्वितीय सोपान पर चढ़कर पहली सीढ़ी छोड़ देते हैं, जवानी पाकर बाल्य का परित्याग करते हैं, अधिक लाभ देखकर तरकारी की बाजारी छोड़कर कपड़े की दूकानदारी करते हैं।

इसी प्रकार मुमुक्षु भी श्रवण और मनन के लिये आश्रम गुरु और शास्त्र आदि को लेते हैं, और निदिध्यासन साधन के लिये वाणियों के विग्लापन रूपी शास्त्र विस्तारों को छोड़ देते हैं, इसलिये इन दोनों में त्याग और उपादान बराबर है।

(३) **पूर्वपक्ष**—मोक्ष की इच्छा वैराग्य से आक्रान्त है, इस लोक तथा परलोक के सभी प्रकार के सभी भोगों से विरक्त ही मोक्ष की इच्छा करते हैं, विरक्त कर्मों में आसक्त नहीं हो सकते, विरक्त लोग किसकी अपेक्षाकर कर्म करें ? तब मुमुक्षुओं के घन दर्शनों से लोक हित की क्या आशा हो ?।

उत्तरपक्ष—यह भी विचार आपातरमणीय है। मुमुक्षुओं का भोग वैराग्य है किन्तु सर्वथा राग का अभाव नहीं है, मोक्ष की इच्छा भी राग ही है, तत्त्वज्ञान में शान्त वातावरण में-खानपान में-अच्छे उपदेश में-सज्जन-विद्वानों के समागम में-साधन सम्पत्ति आदियों में राग जागरूक है, संसारी और मोक्षार्थिओं के राग में इतना ही फरक है कि संसारी जो कोई अपने हित का आचरण करता है अथवा परिवार-जनपद—या राष्ट्र के हित का आचरण करता है; उससे साक्षात् या परम्परा से इस जन्म में या जन्मान्तर में सुख अवश्य चाहता है, मुमुक्षु तो भविष्य में होने वाले सुख का लोभ नहीं रखता, किन्तु तत्त्वज्ञान के अर्जन और रक्षण को तथा दया और उदारतावश दूसरे के सुखों को क्यों नहीं चाहे ? जिससे राष्ट्र की उन्नति को न पसन्द करें।

और क्या—वैराग्य और अनुराग हमेशा साथ रहने वाले हैं सभी संसारी और मोक्षार्थी के समान हैं, किसी का अनुराग है तो दूसरे का वैराग्य है, विचारशील संसारीजन भी एक से विरक्त होकर दूसरे में अनुरक्त होते हैं, प्रवेशिका परीक्षा अच्छी तरह पास करके उससे मिलने वाली राजकीय सेवा वृत्ति को तथा उससे होने वाले वेतन सुख को वैराग्य से छोड़कर उत्तम नोकरी की अभिलाषा से उपाधि कक्षा के अध्ययन में आसक्त होते हैं, व्यापारी भी थोड़े लाभ वाले कार्य से विरक्त होकर ही अधिक मुनाफावाले उत्तम व्यापार में आसक्त होते हैं, वैसे ही मोक्षाभिलाषी पहली-पहली साधन सम्पत्ति में पहले साधन से विरागी होकर आगे के साधन के अनुरागी होते हैं, यही फरक होता है कि संसारीजन मोक्ष से अपरिचित होता हुआ इन सांसारिक सुखो में ही किसी का विराग और दूसरे का अनुराग रखता है, मुमुक्षु तो सांसारिक सुख से उत्तम मोक्ष सुख को समझता हुआ उसी का अनुरागी रहता है और का विरागी

ही रहता है। जबतक मोक्ष सुख सम्पन्न नहीं हुआ तबतक शरीर-इन्द्रिय-मन और बुद्धि आदि को धारण करता है, खान-पान-निवास-वस्त्र-सत्सङ्ग-पढ़ना-व्याख्यान-कलहों का अभाव अपने सम्पर्कीजनो की शान्ति, उनके उपाय आदि की अभिलाषा रखता है, इन सबको सम्पन्न करने में यथासाध्य परिश्रम करता हुआ प्रायः संसारी के ऐसा ही रहता है, मुमुक्षु मुक्त हो जाने पर व्यापार नहीं करता जैसे संसारी मर जाने पर व्यापार नहीं करते, उस प्रकार मुमुक्षुओं के सहायक इन भारतीयदर्शनों का ऐहिक उन्नति से विरोध कैसे हो सकता है।

(४) **पूर्वपक्ष**—संसारी को भोग में अनुराग है, मोक्षार्थी को भोगमात्र से वैराग्य है, यह फरक है, भोग के प्रेमी संसारी सदा ही भोग साधनों के उपार्जन का अनुष्ठान करते हैं, उत्तम कक्षा में पढ़ना चाहने वाले प्रथम और मध्यम कक्षा के विना उत्तम कक्षा में जा नहीं सकते इसलिये प्रथम-मध्यम कक्षा को अपनाते हैं, उत्तम कक्षा में जाने पर कृतकार्य होने से पहले के कक्षाओं को छोड़ते हैं, कोई वैराग्य का वहाँ अवसर नहीं है, प्रथम-मध्यम कक्षा का फल भोग उत्तम कक्षा में अध्ययन के फलभोग से गतार्थ हो जाता है, संसारियों को फलभोग का विराग नहीं है, किन्हीं उपायों का वे अनुष्ठान दूसरे कारणों से नहीं करते, वैराग्य से नहीं करते ऐसा नहीं है, कहीं अशक्ति से-कहीं उसका फल प्रकारान्तर से सिद्ध हो जाने से, कहीं उसके फलभोग को दूसरे के फलभोगों में अन्तर्भूत हो जाने से किसी उपाय का अनुष्ठान नहीं करते। मोक्ष की इच्छा होते ही भोग का वैराग्य जाग जाता है, मुमुक्षुओं का सांसारिक वस्तुओं का उपादान मोक्ष साधन होने से होता है, भोग साधन होने से नहीं, भोग की अभिलाषा से विधुरों के लिये भोग साधन वस्तुओं का क्या उपयोग है ?, इस प्रकार मोक्षमार्ग के कारीगर भोग के भिखार इन दर्शनों का इस लौकिक उन्नति से कैसा सरोकार होगा ?।

उत्तरपक्ष—इस विषय में भी मोक्षार्थियों का सर्वथा भोग विराग नहीं है, ऐसा प्रायः कह ही दिया गया है, खान-पान से भूख-प्यास की शान्ति आदि भोग है हीं, पहले-पहले अपनाये हुए वस्तुओं का कृतकार्य होने से अथवा दूसरे कारणों से त्याग संसारी और मुमुक्षुओं का समान ही है, दूसरे भी सांसारिक वस्तुओं का उपादान दोनों का बराबर है, एक का भोगसाधन होने से दूसरे का मोक्षसाधन होने से, उपादान तो हुआ ही, यदि उपादान बराबर है तो सांसारिक वस्तुओं की उन्नति में कोई फरक नहीं

पड़ेगा, दोनों समान रूप से उन्नति कर सकेंगे, और क्या—संयम के बिना भोगलम्बट जगत् की उन्नति कर भी नहीं सकते, देखा जाता है कि कविता करने वाले संगीत के अभ्यासी-राजनीति के अनुसार चलने वाले धनार्जन में तत्पर वैज्ञानिक आविष्कार के प्रणयी अनेक प्रकार के भोगों की उपेक्षा करते हैं, शारीरिक और मानसिक कष्टों को सहते हैं, चिरकाल तक मन की एकाग्रता का निर्वाह करते हैं, तभी सफल होते हैं, दूसरे जो ऐसे कष्ट से डरते हैं वे सफल नहीं होते। उससे सिद्ध होता है कि जबतक शरीर का धारण है तबतक मोक्षार्थी हो या भोगार्थी हो संसार की उन्नति में कोई फरक नहीं पड़ता, दोनों समान रूप से करते हैं, कुछ प्रक्रिया में भले ही कहीं फरक पड़े। मोक्षार्थी लोग दार्शनिक होंगे, शम-दम सहन आदि सम्पत्ति से सम्पन्न संसार की उन्नति के कामों में भी कुशल होंगे।

(४) **पूर्वपक्ष**—मुमुक्षु लोग तीनों एषणाओं को छोड़ दिये हैं, एषणायें उद्योगों के उत्तेजक हैं, एषणा का परित्याग उद्योगों का प्रतिबन्धक है, यह मोक्षार्थियों का संसारियों से फरक है, अनुराग-आसक्ति-अभिलाषा-अभिनिवेश आदि एषणा शब्द से लिये जाते हैं; लोक=यश की एषणा-धन की एषणा-पुत्र की एषणा इन तीनों एषणाओं से विभूषित लौकिक लोक अपने-अपने उपयोगी कर्मकलापों में प्रवृत्त होते हुए संसार की वस्तुओं की उन्नति करते हैं, कोई यश की अभिलाषा से दूसरे भोग के लिये धन की इच्छा से, और दोनों लोकों से उद्धार चाहने वाले सन्तान की कामना से संसार के कामों में आसक्त होते हैं, मोक्षार्थी लोग किस अभिप्राय से प्रवृत्त हों ?।

उत्तरपक्ष—मोक्ष की इच्छा होने पर भी किसी २ कर्मों में प्रवृत्ति होती है ऐसा प्रायः लिखा गया है, उसको इस पर भी जोड़ना चाहिये; बहुतेरे दार्शनिक ज्ञान-कर्म समुच्चयवादी हैं, कर्मों का भी उपयोग मोक्ष में बताते हैं। दूसरे दार्शनिक भी तत्त्वज्ञान के लिये कर्मों की आवश्यकता मानते हैं, यदि कर्मों का उपयोग है तो मोक्ष के लिये सांसारिक वस्तुओं का उपयोग आही गया। सभी संसार की वस्तुएँ शरीर-धारियों के उपभोग के लिये हैं, मुमुक्षु भी शरीर धारी हैं।

इसी प्रकार तीनों एषणा से भिन्न भी एक लोककल्याण एषणा है, जिसकी भावना 'यहाँ सभी सुखी हों, सभी नीरोग रहे, सभी कल्याणों को देखें, कोई दुःख का भागी न हो', है। अथवा लोकैषणा में ही इसका अन्तर्भाव है, लोकैषणा दो प्रकार की,

पहली यश की एषणा दूसरी लोककल्याण की एषणा, 'यदि मैं आलस के बिना कभी भी कर्म में प्रवृत्त न होऊँ, तो पृथिवी पर सभी मनुष्य मेरे मार्ग का अनुसरण करते हैं, वे सब नष्ट हो जायेंगे, इत्यादि भगवद्गीता से अपने फलभोग की इच्छा न होने पर भी लोककल्याण की भावना से ही कर्मों का अनुष्ठान सूचित हुआ है। ऐसे नेता भी लोककल्याण की भावना से पूर्ण उत्साह पूर्वक काम करते हुए सफल होते हैं, जो लोग यश के लोभ से जनता के हित को सिद्ध करते हैं वे वैसे सफल नहीं होते, व्यापारी विडम्बना वाले लोक में कहे जाते हैं, उस रीति से लोककल्याण की एषणा से कर्मनिष्ठा का महत्व और सफलता है। मालूम पड़ता है जनताजनार्दन की सेवा से यही ईश्वर में कर्तव्यों की अर्पण बुद्धि हैं, इस प्रकार लोककल्याण की भावना से मुमुक्षु भी जगत् की उन्नति करेंगे।

(६) शम, दम, तितिक्षा आदि मुमुक्षुओं की ही सम्पत्ति नहीं है किन्तु मानव मात्र की सम्पत्ति मानवता है। इन्द्रियों का निग्रह सर्दी गर्मी आदि द्वन्द्वो का सहन, और मन की एकाग्रता सभी कामों में अपेक्षित हैं, भोग लम्पट चञ्चल चित्त वाले और आरामी सुकुमार शरीर वाले अपने शरीर की रक्षा का भार दूसरे के कन्धों पर रखते हैं, पृथिवी का भार होते हुए कार्य धुरन्धर नहीं हो सकते। इस प्रकार दर्शन परिशीलन से होने वाले मुमुक्षुओं के बहुत गुण मानवता के भूषण तथा कर्तव्य निष्ठा के जीवन हैं, तब जगत् की उन्नति में दर्शनों की प्रधानता है। धृति, क्षमा, दम, चोरी न करना इत्यादि दश गुणों का मनुष्यों में समन्वय ही मानवता है।

(७) दार्शनिक पदार्थों के परिशीलन से अपनी आत्मा में विभुत्व की भावना जागती है, सभी जगह अपनी आत्मा की सत्ता स्फुरित होती है, अहंपना का विस्तार होता है, बहुतों में मैं बुद्धि हो जाती है। ममता आत्मसम्बन्ध का विस्तार होता है, जिससे बहुतों में अपनैतो हो जाती है, यद्यपि अहन्ता और ममता को हटाना दर्शनों का उद्देश्य है, तो भी वह क्रमशः सामग्री आने पर होगा सहसा नही हट सकता, श्रवण और मनन से निर्दोष शुद्ध विभु आत्मा की भावना दृढ होने पर अहन्ता तथा ममता का विस्तार ही होता है उच्छेद नहीं होता, अहन्ता और ममता प्रत्यक्ष भ्रमरूप है शुद्ध आत्मतत्त्व के प्रत्यक्ष के विना परोक्ष ज्ञान से उसकी निवृत्ति नहीं हो सकती, उसका विस्तार भी दिवे के भभक के ऐसा विनाश की पहली अवस्था है, परोक्ष भी दृढ आत्मा

की भावना से उन दोनों का संकोच हट जाता है, इस विस्तार दिशा का प्रदर्शन ब्रह्म सूत्र अध्यास भाष्य 'पुत्र कलत्र आदि के विकल या सकल होने पर मैं ही विकल या सकल हूँ' इत्यादि शङ्कराचार्य भगवान् के वचनों से किया गया है, शरीर और इन्द्रियों में साक्षात् अहन्ता ममता होती है, मैं मोटा जवान यह शरीर में अहन्ता है, मैं बहरा यह इन्द्रिय में अहन्ता है, मेरा शरीर मेरा कान इत्यादि में ममता है, शरीर सम्बन्ध से पुत्र कलत्र आदि मे उनका विस्तार है, उससे भी अधिक बढ़ने पर सपिण्ड कुटुम्ब आदि में फैलते हैं, दार्शनिकों की अहन्ता और ममता का सादृश्य वश सभी मानवों में विस्तार होता है, 'कुत्ता और चण्डाल आदि जीवों में भी पण्डित समदर्शी होते हैं' इत्यादि गीता में यह रीति दीखाई गई है, सभी मानव जीवों में प्रेम प्रगट होता है, यही अवस्था भूत दया उदारता आदि शब्दों से व्यवहृत होती है, यह अवस्था विना किसी फल की अपेक्षा किये हुए प्रगट होती है, इस लिये स्वाभाविक कही जाती है, वह क्रमशः मुक्ति के लिये और जगत् को उन्नति के लिये उत्तम कल्याणकारी अवस्था है। कहीं यश का लोभ भीतर छीपाकर भी लोक कल्याण का काम करने से नेता हो ही जाते हैं, यह यश का लोभरूप लोकैषणा भी पुत्रैषणा और वित्तैषणा की शिथिलता आने पर जागती है, ललना लालन के लोभी की पुत्र और धन में भी उपेक्षा दीख पड़ती है, पुत्र कलत्र आदि परिवार के पालन में परवश को यश कमाने का अवसर कहां, पुत्रैषणा और वित्तैषणा की शिथिलता में दार्शनिक भावना सहाय होती है, इसी प्रकार क्रमशः लोकैषणा को भी शिथिल होने पर लोक कल्याण की ऐषणा उठती है, 'सभी भूतों में अपनी आत्मा की और अपनी आत्मा में सभी भूतों की भावना' करने वाले मुनि को जैसे यह लोक कल्याण एषणा होती है वैसे ही जैसे मैं तथा मेरा प्रिय पुत्र शरीर प्राण को धारण करने वाला दुःख को नहीं चाहता सुखार्थी है वैसे ही ये सभी मनुष्य हैं ऐसी सादृश्य भावना से बढ़ी चढ़ी ममता का विस्तार रूप लोक कल्याण की एषणा दार्शनिक संसारी को भी हो जाती है, तीनों एषणाओं का संकोच होने पर इस लोक कल्याण एषणा का जागरण होता है, उनकी दार्शनिक भावना के अवलम्ब पर तीनों का संकोच होता है।

(८) सत्य और अहिंसा मानवता है ऐसा दश धर्म लक्षणों का वर्णन बहुत पुरानी सूचना है, गान्धी महात्मा ने इन दोनों का दृढ़ता से आचारण किया त

जनता में फिर प्रतिष्ठित किया, इस समय के उनके अनुयायी संगठन द्वारा राष्ट्र उन्नति का साधन सत्य और अहिंसा है ऐसी घोषणा करते हैं, झूठा बोलनेवाले असत्य आचरण वाले हिंसक मुमुक्षु नही हो सकते, दार्शनिक चिन्तन मानसिक युक्तियों के द्वारा असत्य और हिंसा को अहित कर दोष सिद्ध करता है तथा सत्य और अहिंसा को हितकर मानव गुण मानवता बताता है, सत्य और अहिंसा के बिना मानवता नहीं आती, मानवता के बिना पशुता रहती है, पशुओं का मोक्ष में अधिकार नहीं है। मानवता को लेकर दर्शन शुरू होते हैं पशुता को नहीं, क्योंकि भय के कारण लोग सत्य से भ्रष्ट होते हैं, तीनों एषणा से विमुक्त शरीर का भी परवाह नहीं करने वाले मुमुक्षु को किससे भय है ?। इष्ट वस्तु के अपहार से डर रहता है, जैसे मुमुक्षु का मोक्ष से दूसरा इष्ट नहीं है वैसे कर्मठ मानव का कर्म पूर्ति से दूसरा कोई इष्ट नहीं होता, कहीं मानसिक विनोद के लिये परिहास आदि में विद्वान् भी असत्य भाषण कर बैठते हैं, किन्तु मनः प्रणिधान वाले को विनोद की क्या अपेक्षा है ?, इष्ट का अपहार करने वाले की हिंसा की जाती है, मुमुक्षु को क्या इष्ट है ? जिसका अपहार हो सके, समाज सेवामात्र चाहने वाले का सेवामात्र इष्ट है, सभी भूतों में अपनी आत्मा का और सभी भूतों की अपनी आत्मा में भावना करने वाले को किससे डर हो ?, दूसरे से भय होता है; दूसरे में द्वेष होता है, द्वेषी मारा जाता है।

(६) सांख्य तो रजो गुण और तमो गुण के अभिभव से सत्त्व गुण को बढ़ाना सिखाता है, 'भाग्यविपरीत होने पर पुरुष श्रम को विफल हो जाने पर भी समृद्ध सत्त्व पर आश्रित मनुष्य अपने को विषाद से युक्त नहीं करते' ऐसा महाभारत का वचन सत्त्वबल के आश्रय का विषाद का अभाव फल घोषित करता है, विषाद का अभाव लौकिक फल है, लोककार्य के लिये दर्शन का उपयोग दिखाता है, विषाद के अभाव के बिना कर्मों में निष्ठा नहीं होती, विषाद सभी कर्मों का विघ्न है, विषाद विनाश के बिना मोक्ष की इच्छा मानो बालक की चन्द्रमा पकड़ने की तृष्णा है, सत्त्व की वृद्धि या शुद्धि दर्शन की सम्पत्ति है, उससे मानवता का उत्कर्ष होता है; सभी को सिद्ध करने वाली यह शक्ति है, सभी को शिव सुन्दर बनाने में समर्थ है, लोक-समाज-या राष्ट्र की उन्नति को क्या कहना है ?, यह मन की सम्पत्ति है, इसका दूसरे मन से कैसे परिचय हो सकता है, कोई २ कहीं दर्शनवासना से विशुद्ध मन की वृत्तियों को पहचानेगा।

अभी भी कोई २ व्यवहार निपुण उपदेशक-लोकनेता या राज्य के अधिकारी हो सकते हैं जो अनेक प्रकार की आपत्ति से भी कर्तव्यच्युत नहीं होते, आपत्ति के समय धैर्य को नहीं खोते, बड़े लाभ से भी उन्नत नहीं होते, कर्तव्य में निष्ठा से कर्मों को करते हैं तथा फल को पाते हैं, चाहे इस सत्वसञ्चय का उद्देश्य व्यापार-पाण्डित्य का प्रसार-सदाचार का प्रचार-लोकसंग्रह-समाज संगठन-शान्ति पूर्ण जीवन को विताना अथवा क्रमशः मोक्ष मार्ग में आगे बढ़ना हो, सभी में सफलता मिलती है, ऐसे मनुष्य अनुचित मार्ग पर नहीं चलते, चोरी से डरते हैं पुलिस से नहीं, अधिक खर्च से रुकते हैं, कृपणता प्रवाद को सरलता से सहते हैं, याचना से हार मानते हैं किन्तु कष्ट के साथ जीवनयाचन से नहीं हारते, अपने दोषों को देखते हैं, दूसरे के दोषों की गिनती से समय नहीं विताते, नम्रता से शोभते हैं, अभिमान से बड़प्पन को नहीं पाते।

इसीलिये नीतिनिपुण शासक की दार्शनिकता पसन्द करते हैं, जैसे नीतिवाक्यामृत में श्रीसोमसूरि कहते हैं—प्रकृति और पुरुष के तत्त्व को जानने वाला सत्त्वबल का आश्रय लेता है, रजोगुण के फल चञ्चलता को छोड़ता है, तमोगुण से अभिभूत नहीं होता इत्यादि।

इन्द्रियों का जय आदि सत्त्वसञ्चय का सोपान है, जैसे कि श्रीमद्भागवत में—'जिसका अन्तःकरण वश में है, उसके ये सभी वश में हैं, लोकपालों के साथ लोक सावधानी से उसको बलि देते हैं।

ऐसे ही मनुजी भी कहते हैं—'इन्द्रियों के जय के लिये रात-दिन उपाय करना चाहिये। क्योंकि जितेन्द्रिय राजा प्रजाओं को वश में रख सकता है'। इति



काशीसंस्कृतरत्नाकरसंस्कृतपत्रप्रकाशितः

सान्वयवादः

मदन्तरङ्गेङ्गितमासृजन्तं सन्तं परात्मानमखण्डबोधम् ।
बोधं परीप्सुर्भजते भवानीजानिं सदा सान्वयवादनुत्यै ॥ १ ॥
श्रीबालकृष्णगुरुपादसरोजपांशुः निष्पांशुतां रचयताच्छिरसोह्यमानः ।
मानप्रभावशुचिसान्वयवादभानुभानुप्रसारमविदर्शनमद्य वक्ति ॥ २ ॥

सान्वयवादपदार्थः

जीवानां जन्मावसानयोर्न सर्वथा नूतनं प्राकट्यं विनाशो वा अपि तु नूतनजन्मन्यपि प्राक्तनः कश्चिदंशः समन्वेति विनाशे चावशिष्यते । तथा चोत्पादविनाशौ सान्वयाविति । यथा घटपटादिषु मृत्तन्त्वादयः ।

नाममूलम्

ब्रह्मसूत्रशारीरकभाष्ये २–२–२२ सुगतमतविमर्दनवेलायां 'न हि भावानां निरन्वयो विनाशः संभवति, प्रत्यभिज्ञाबलेनान्वय्यविच्छेददर्शनात्'

उदविन्दौ च सिन्धौ च तोयभावो न भिद्यते ।
विनष्टेऽपि ततो बिन्दावस्ति तस्यान्वयोऽम्बुधौ ॥

भाष्ये परिणामवादमनुसृत्य भावमात्रस्यैवोत्पत्तिविनाशयोः सान्वयवादः स्थापितः । भामत्याञ्च अन्वयिनः सत्यत्वम्, उत्पादविनाशशालिनामवस्थाविशेषाणाञ्च मिथ्यात्वमुपपाद्य समुद्धृतेन पद्येन जलभावस्य सर्वास्ववस्थासु अन्वयः प्रतिपादितः ।

परमुक्तं प्राचीनं पद्यमारम्भवादिनोऽपि मन्वते उभयत्रापि अन्वयस्याविच्छेदात् । नैयायिका अपि उदविन्दौ सिन्धौ च तोयतामभ्युपगच्छन्ति, जलत्वसामान्यस्याविच्छेदात् । यद्यप्युत्तरार्धपद्येन स्फुटितं पूर्वापरयोरवस्थयोः कश्चिदंशः समन्वेतीति तथापि तत्परिणामारम्भवादयोरुभयोरपि वर्त्तत एव । उपादानोपादेययोरभेदात्परिणामवादे उपादानेनैवोपादेयस्यान्वयः आरम्भवादे तु तयोर्भेदादुपादानतद्गुणानामुपादेयतद्गुणयोरन्वयासम्भवेऽपि

तयोः साजात्यमस्त्येव, सजातीयता चैकजातेरन्वयं समपेक्षत एव। तथा च आरम्भवादेऽपि सान्वयवादोऽप्रतिहत एव। लोकेऽपि यथावस्थितादेव बीजान्नाङ्कुरोत्पत्तिरपि तु धरणीजलादिसंयोगेनावयविनाशानन्तरमेवेति प्रत्यक्षसिद्धम्, तत्रापि यवाङ्कुरं गोधूमाङ्कुरमिति प्रत्यक्षीक्रियते व्यवह्रियते च। एवं पाषाणभस्मरजतभस्मेत्यादिष्वपि द्रव्यान्वय ऊहनीयः। अत एव महापटध्वंसजन्ये खण्डपटे गृहीतसहचारप्रयोज्या पाषाणे पृथ्वीत्वसाधनं प्रयोजयन्ती द्रव्यध्वंसजन्यद्रव्यत्वनिष्ठा स्वाश्रयजनकध्वंसप्रतियोगिद्रव्यो-पादानोपादेयत्वनिरूपिता व्याप्तिरभ्युपेयते नैयायिकैः। अस्त्वेतद् द्रव्यान्तरेषु निबन्धनीयन्तु जीवानामेवोत्पत्तिविनाशयोः सान्वयवादसाम्राज्यम्।

वार्ड जेम्समहोदयस्य आस्तिकवादः

एकोनविंशशताब्द्या अनुभववादी विदेशीयो दार्शनिको विद्वान् वार्ड जेम्समहोदयः स्वीये दार्शनिकरीतिप्रकरणे 'येन स्वीकृतेन विचारितेन वा मनुष्यस्य प्रयोजनं सिध्यति तदेव सत्यमिति साधयितुम् उदाहरणरूपेण 'आस्तिकवाद आशायाः सन्तोषस्य च दर्शनम्, नास्तिकवादसूर्यस्तु नैराश्य-समुद्रेऽस्तं गच्छति', इति स्फुटं लिखति। तदपि सान्वयवादरहस्यमनुसृत्यैव।

तथा हि आस्तिकाः बालकस्य जातमात्रस्यैव सुख-दुःखे अवगत्य तृप्त्यर्थभोजनप्रवृत्त्यादिना जन्ममात्रस्यैव सनिमित्तकत्वेऽसंदिग्धाः तयोः सुखदुःखयोरपि सहेतुकत्वं निर्णयन्ति। मधुरकटुपानादिकर्मणा सद्य एव अपथ्यसेवनादिना च रोगद्वारेण चिरेण सुखदुःखोत्पादमिहैव जन्मनि असकृदालोचितवन्तः कर्मजनकप्रवृत्तिनिवृत्ती समानाधिकरणे सुखदुःखे प्रयोजयत इत्यत्र न विचिकित्सन्ते। कथमन्यथा एकस्यैव सुचरितेन जगत्कर्मणां न वैयर्थ्यम् कथन्नवा एकस्यैव दुराचारेण जगत्या बन्धः। इदञ्च जातमात्रं नाधुना किमपि कपूयमकपूयं वा समाचरत्। अनुभवति च सुख-दुःखे। न चेमे अहेतुके, अतो नूनमनेन शरीरान्तरेणैव एतत्फलोपयोगि किमपि आचारि। योग्यश्च सन्नाचरन् परत्रापि उपभोक्ष्यते। जीवो म्रियमाणो न सर्वथा विनश्यति अपितु कश्चिदंशोऽवशिष्यते यो जन्मान्तरेणान्वेति। जायमानोऽपि न सर्वथा नूतनः किन्तु प्राक्तनेनांशेनान्वित एव।

यथा इहैवानुचितमाचरन् तच्च गोपयन्नपि समयेन गुप्तचरादिना प्रसिद्धिं गते दुष्कर्मणि भृशं राजनियैर्दण्डयते तथा दुष्कृतस्य इहापक्वस्य परत्र लोके दुष्परिणाममवश्यमवाप्स्यते। तदेव च उपनिषदा जेगीयते

कपूयचरणाः कपूयां योनिमापद्यन्त इत्यादिना। तादृशमेव वर्ण्यते प्राचीनदर्शनेषु कृताभ्युपगमपदेन।

उचितञ्च समाचरन् कदाचित् सद्यः कदाचन च चिरेण पुरस्कारसमज्ञाप्रभृतीनि सुफलानि उपभुङ्क्ते तथा जन्मान्तरेऽपि सुफलमाप्स्यति। तथैव अकपूयचरणा अकपूयां योनिमित्यादिनोपनिषदभिप्रेतम्। तस्मादाजन्मसुकृतं समुपार्जनीयमिति चिन्तयन्ति।

नास्तिकास्तु—नास्ति जन्मान्तरसम्बन्धः, ऐहिको बाल्यकालिकः समुपभोगः अकस्मादेव पितृभ्याम्वोपनतः, यावज्जीवनं चौर्येण ऋणेन वा आनन्दोऽनुभूयताम्, ऐहिकदुःखोपनिपातप्रतीकाराय कूटनीतिराचर्यताम्? सत्यमपलप्यताम्, असत्यं समर्थ्यताम्, अहिंसया हिंसा संगोप्यताम्, नास्ति परो लोकः, तदर्थं कस्स्तोकोऽपि शोकः, साम्प्रतं समुपस्थितस्यैकस्य लोकस्य प्रतरणमेव दुस्तरम्, किमु दुस्तरपरलोकोपार्जनम् न मूर्खता? अनुपस्थितात्परलोकभयात्प्राप्तप्रमोदपरित्यागो न कातरता, सुखहेतूनां चौर्यादिकर्मणां सन्न्यासो नालसिता? पापभयात्परवञ्चनचञ्चुतापरिमोचनं न चित्तस्य मन्थरता? इत्यादिकं विमृशन्ति।

तेन च नास्तिकवादेन जगति अकर्मण्यतासाम्राज्यम्, समाजराष्ट्रविघटनपाटच्चर्यम्, शान्तेर्विद्रावणम्, अशान्तेः संश्रयणम्-अहिंसाह्रासः, मात्सर्यविकास इत्यादिका आपतन्ति।

आस्तिकवादेन च ऐहिकसुखसामग्रीसमुपस्थितावपि आमुष्मिकसुगुणतरुसंस्तृ[illegible]ये कर्मण्यतामृतसेचनम्, हिंसापरित्यागः, अहिंसोपासना, सत्यनिष्ठा, असत्यापनोदनम्, सर्वेषु जीवेषु अभिन्नात्मवादद्वारा सदृशात्मवादद्वारा वा साजात्यस्थापनेन सौहार्दम्, ततः समाजराष्ट्रसुव्यवस्था समुदेति। अतः सूक्तिर्जन्मसमहोदयस्य चरितार्था।

सान्वयवादो यथा गतेषु जन्मसु आत्मीयतां स्फीरयति तथा आगमिष्यत्स्वपि जन्मसु आत्मान्वयेनात्मीयतां सम्पादयति। एवं विद्यमानेषु सर्वेषु मनुष्येषु स्वगतमनुष्यत्वान्वयेन चेतनमात्रेषु स्वीयचैतन्यान्वयेन च बन्धुतां ख्यापयति।

प्रायो विदेशीयेषु समाजशास्त्रेषु एवमुद्घोष्यते यत्प्रथमं वन्यप्रायाः स्वार्थमात्रपरायणा अज्ञानिनो मनुष्या आसन् ये हिंस्रस्वभावा अनियमितकामवासनाः पशव इव आचरन्तिस्म। शनकैः सुज्ञानोदयात्परस्वातन्त्र्यमपि

आवश्यकीयं विविच्य स्वार्थसंकोचेन परबाधमपराधं मन्यमाना वैवाहिक-नियमनिबद्धाः क्रमेण सभ्याः सामाजिका राष्ट्रीयाश्चाराजन्त ।

अत्र हैंगेलमतम्—

सर गार्ट जर्मननिवासी आसन्नोनविंशशताब्दीकः प्रत्ययवादी दार्शनिको हैंगेलनामा विद्वान् स्वीये पुस्तके एवमपि लिखति यथा—नैतिक-दण्डादिना क्रोधकामादीनां दमनेन क्रमशः औचित्यविचारचर्चा समुदिते तेन कुटुम्ब-समाज-राष्ट्र-जीवनानां विकास इति ।

अत्र भारतीय सिद्धान्तः

पूर्वप्रदर्शितरीत्या जीवत्वमनुष्यात्वाद्यन्वयेन स्वार्थताया न संकोचोऽपि तु स्वार्थतायाः पूर्णविस्तारेण 'वसुधैव कुटुम्बकमिति' भावनया समष्ट्युपचिकीर्षया समाजस्य राष्ट्रस्य वा कुटुम्बस्येवोद्भवः । वैदेशिकानां स्वार्थ-संकोचेन औचित्यचर्चा भारतीयानान्तु स्वार्थविकाशेन । स्वमात्मा सर्वत्र समदर्शितया आत्मभावं भावयतः सर्वमेव स्वम्, समेषाञ्चार्थः स्वार्थ इति स्वार्थविकाशः ।

सर्वत्रैव चानुभूयतेऽयं स्वार्थविकाशः । यथाहि सर्वथा पित्रादिहीन-स्तरुणः स्वीयशरीरेन्द्रियादिष्वेव स्वत्वमनुभवति शनैर्जायायुतो जायायामपि स्वत्वमनुमन्यमानस्तदर्थं हृष्यति क्लिश्यति च । ततः संततिमनुभवतः स्वत्वे सन्तानोऽपि अनुवर्तते । एवं सपिण्डे स्वगोत्रे ग्रामे मण्डलादिषु च आत्मीयता अपेक्षाकृता अन्वेति । तथाचायं न स्वार्थसंकोचः किन्तु स्वार्थविकाशः ।

एतादृशश्चात्मीयतान्वयो दार्शनिकाचार्यमतभेदेन अविद्यया विद्यया च कृतो भवतीति त्वन्यत् । भारतीयं दर्शनन्तु शुद्धमपि आत्मानं शरीरात्मा-ध्यासवशात् न जातु तिष्ठत्यकर्मकृदित्यादिन्यायेन कर्मपरम्परया लिप्त-मात्मानम्, नित्यमुक्तमपि अविद्याविभवेनानादिबद्धम्, बुद्धमपि अविद्याऽऽ-वरणशक्तिसमावृतप्रकाशं जड़तां प्राप्तमिव प्रद्योतयन्न किमपि व्यावहारिकं बलादवरुन्धे प्रत्युत आत्मस्वरूपाननुरूपं बाह्याध्यासवशोपपन्नमपारमार्थिकं सांसारिकं कल्पयदनौचित्यात्परावर्तयति । अतः श्रीकृष्णमुखाच्छुद्धबुद्धमुक्त-स्वभावमात्मानं श्रुत्वाऽपि क्षत्रियः सांसारिकभोगवितृष्णः श्रीकृष्णानुचरः स्वीये कर्मणि युद्धे प्रावर्ततेति विस्तरभयान्नेह वितन्यते ।

शेषलिङ्गमते प्रायः स्फुट एव सान्वयवादः

१८३१ तः १९१० विक्रमसम्वत्सरकालिकः फिक्टशशिष्यशिष्यः स्पिनोजानुगामी लियनवर्गजर्मननिवासी प्रत्ययवादी दार्शनिकः शेलिङ्गनामा

लिखति-सर्वत्रैवात्मशक्तिर्निर्जीवः कश्चिदपि न वर्तते । जड़द्रव्याद्बुद्भिजं ततश्च प्राणिनो जायन्ते । अतः सर्वत्रैव जीवः प्रकृतिस्तु मूकात्मा इत्यादि ।

जड़द्रव्ये धरणीजलादौ जीवस्यान्वयः । ततोऽङ्कुरावस्थायां फलावस्थायां भोजनानन्तरं रसावस्थायां वीर्यस्वरूपे मनुष्याद्याकृतिरूपतायाञ्चान्वेति इति तस्याभिप्रायः प्रतिभाति । तस्य विशेषतः स्फुटता तु उपनिषदि कर्मिणां कर्मक्षये चन्द्रलोकात्परावर्तनसमये स्तम्भीभवति, व्रीहीभवति इत्यादिना प्रतीयते । पुण्यकर्मक्षये पुनर्जन्मने स्तम्भ-फल-रस-वीर्य-कलल-बुद्बुदाद्यवस्था जीवानां जायन्ते इति तदभिप्रेतम् । तथा चैकस्य जीवस्य नानाऽवस्थाप्रदर्शनेन सर्वत्र जीवान्वयं द्योतयन्ती श्रुतिर्न जीवानां निरन्वयो विनाशो न वा सर्वथा नूतनस्य समुत्पाद इति वक्ति स्फुट एव सान्वयवादः ।

श्वेताश्वतरोपनिषदि चतुर्थाध्याये तृतीयमन्त्रे एकस्य आत्मनः शारीरिकावस्थाभेदेऽपि अन्वयं प्रदर्शयति श्रुतिः—

त्वं स्त्री त्वं पुमानसि त्वम् कुमार उत वा कुमारी ।
त्वं जीर्णो दण्डेन वञ्चयसि त्वं जातो भवसि विश्वतोमुखः ॥

तथा च शरीरगतबाल्याद्यवस्थाभेदेऽपि नात्मनो भेदः परन्त्वेकस्यैवान्वयस्तथा शरीररूपावस्थाभेदेऽपि कथं भेद आत्मन आपतेत् ?

यद्यपि शेलिङ्गमते जडाच्चेतनस्योत्पत्तिरुक्ता तथापि न सान्वयवादस्य विरोध उदभावनीयः । जडेष्वपि मूकजीवत्वस्य तेन स्फुटं स्वीकारात् । सर्वेष्वपि चैतन्यमनुस्यूतं मन्यते शेलिङ्गेन । एतावानेव विभेदो यन्मनुष्यादिषु विशिष्टेन्द्रियसम्बन्धादुद्भूतं वाचालाभिधं चैतन्यम्, प्रकृतिष्वपि तादृशोद्भवकारणाभावादनुद्भूतं मूकाभिधानं चैतन्यम् ।

यद्यपि दार्शनिकमतभेदेन स्वप्रकाशं स्वांशे चैतन्यम् तथापि विषयसम्बन्धप्रयोजकमुद्भूतत्वं विशिष्टेन्द्रियबलादेवेति उपनिषद्वृत्तादपि प्रतीयते। तथाहि एकस्य कस्यचिच्छकुनेराहारशिथिलीकरणादल्पप्राणत्वे जाते सर्वथैवाहारनिरोधे एवं शिथिलः संजातो येन न शृणोति न पश्यन्नपि अवलोकयति न जिघ्रति केवलं श्वसित्येव । क्रमश आहारप्रदाने तु नामोच्चारणे शृणोतीत्यादिवृत्तं तत्रावलोक्यते । तेन स्वतन्त्रमपि चैतन्यं भौतिकपरिणामविशेषादेवोद्भवाख्यं विषयग्रहणसामर्थ्यं धत्ते इति स्फुटं प्रतीयते । तदनुसार्येव चार्वाकस्य कतिपयवैदेशिकविदुषां च भूतचैतन्यवाद इतित्वन्यदेव ।

अर्हद्दर्शनेऽपि अनेकान्तवादितया सर्वेषां नित्यत्वमनित्यत्वञ्च। तच्चैकरूपेण विरुद्धमिति विरोधपरिहाराय पर्यायाभिधाः केचनावस्थाविशेषाः प्रायशो बहूनां मतेऽनित्या इति तद्विशिष्टत्वेन द्रव्याणामस्थिरत्वञ्च। परं द्रव्यरूपेण नित्यत्वं स्थिरत्वञ्च। अन्यथा द्रव्यस्य पर्यायिणोऽभावे कस्य पर्यायाः स्युः। तथा च पर्यायेषु परिवर्तमानेष्वेकस्य पर्यायिणो द्रव्यस्यान्वयः स्फुट एवेति सर्वेषु भावेषु सान्वयवादोऽर्हन्मतसम्मतः। अत एव जन्मान्तराणि स्वर्नरकौ बद्धमुक्तभावौ चाभ्युपयन्ति आर्हताः। पुराणवृत्तानीव बहुधा जन्मान्तरीयाः कथा जैनागमेष्वपि। पुराणेषु बहुधा स्तुत्यादिप्रसङ्गे दर्शनस्वरूपवर्णनेऽपि दर्शनस्वरूपाणां समन्वयः कथाभागैः सह तादृशो नोपलभ्यते यथा जैनागमेषु इति विशेषः। आत्मन उभयत्रान्वयादेव य एव बद्धः स एव मुक्त इति व्यवस्था उपपद्यते। यादृशो बद्धस्तादृशो मुक्त इति तु कस्यापि मते न समन्वेति बन्धावस्थाविगमे एव मुक्तभावस्य समुदयाद् इति।

भारतीयदर्शनेषु चार्वाकदर्शनं जन्मान्तरं नाभ्युपैति इति प्रसिद्धिः। भूतचैतन्यवाद इति तेषां सिद्धान्तः। प्रत्यक्षमात्रञ्च प्रमाणम्। प्रसिद्धञ्चेदमन्यत्रेति नेह वितन्यते। तथा च भौतिकशरीरस्य विनाशसमये भूतपरिणामविशेषचैतन्यस्वरूपजीवस्यापि विनाशाज्जीवस्य निरन्वयनाश इति सान्वयवादो मतेऽस्मिन् न वर्तते इत्यापतति।

चार्वाकमते किञ्चिन्निवेदनम्

दर्शनमिदं भारतीयं न विदेशीयमिति चिरात्प्रसिद्धम्। भारतीयदर्शनेषु न किमपि दर्शनान्तरमेवं विशृङ्खलितपदार्थकमुपलभ्यते यथेदं चार्वाकदर्शनम्। चिराच्च प्रचलितमिदमेवं सर्वदाऽतिष्ठदिति न मनसो मान्यता। विदेशीयदर्शनानि तु तादृशान्येव सन्तो यानि न सर्वान् पदार्थान् यथाकथञ्चिदङ्गाङ्गीभावेन योजयन्ति अपितु केचन विषयाः केषाञ्चिद्विदुषां मनोनियोगात्प्रादुर्भूताः संगृहीताः सन्तो दर्शनतामागता इत्येव प्रतिभाति। भारतीयानि तु दर्शनानि जीवपरमात्मसृष्टिप्रलय-बन्ध-मोक्ष प्रमाण-प्रमेयादीनि प्रतिपादयन्ति न लौकिकाद् व्यवहारात् प्रतीपमञ्चन्ति। खण्डनीयतयोद्धरन्तस्तैर्थिकाः प्राय एतान् पदार्थान् असदीयतया प्रदर्शयन्ति परं तत्र केचन पदार्थाः कल्पिता इति प्रतिभाति। परस्परविरुद्धानि च प्रतिपाद्यानि विराजन्ते। तथाहि प्रत्यक्षमात्रं प्रमाणयतोऽप्रत्यक्षेभ्यो भौतिकपरमाणुभ्यः संसारसर्जनम्। शब्दमप्रमाणयतः शास्त्रप्रणयनम्, अनुमान-

शब्दावनङ्गीकुर्वतः पराभिप्रायपरिज्ञानपुरस्सरं प्रत्युत्तरप्रदानम् इत्यादि। खण्डनमपि व्यवहारविलोप-मूकत्व-बधिरत्वाद्यापादनेन, मदशक्तिवत्परिणामविशेषो भूतानां चैतन्यमिति प्रतिपाद्यापि चतुर्भूतपरमाणवः संहतानि भूतानि वा चेतनानि इत्यादि विकल्पेन, एकस्य शरीरावयवस्य च्छेदे चैतन्यनाशप्रसञ्जनादिना च। नैवं खण्डनमण्डनादीनि दर्शनानाम्।

तत्र मम धारणा

प्रत्यक्षमनुमानं शब्दश्च प्रमाणं चार्वाकमते। तेन न सांसारिकस्य कस्यचिद् व्यवहारस्य विलोपः। नापि प्रत्यक्षमात्रप्रमाणप्रवादविलोपप्रसङ्गः, प्रत्यक्षतयैव त्रयाणां प्रमाणत्वस्वीकारात् प्रमाणद्वयवादिनो वैदिकस्य वैशेषिकस्येव।

मदशक्तिवद्भौतिकपरिणामविशेषस्तु चैतन्यं विशेषरूपेण जीवाणुवादवन्मतभेदेन मस्तिष्के हृदये वा तिष्ठति प्रभावञ्च अपेक्षाकृतमन्यत्रापि सर्वाङ्गेषु पातयति। बाल्यतः शरीरस्योन्नतिः; स्थविरे च शरीरापचयादपचयश्चैतन्यस्यानुभूयत एव। क्वचिच्च स्थूले जने चैतन्यस्य न्यूनता कृशे च विशिष्टता भूतविशेषकृतैव तैजसबुद्धिवादिनां बुद्धिविभव इव इति।

प्राच्यपाश्चात्यदर्शनयोरुद्देश्यभेदः

अपि च आस्तिकानामपि भारतीयदर्शनानामैहिकी शान्तिरेवोद्देश्यभूता न तु पाश्चात्यदर्शनानामिव समाजसंघटनादिना राष्ट्रोन्नतिप्रभृतिराजन्मतृष्णासन्तर्पणमेव। परमनास्तिकस्यापि शून्यवादिनः—

सर्वसंकल्पहानाय शून्यतामृतदेशना।
तस्यामेव यदि ग्राहः स त्वया ह्यवसादितः॥ इति

वचनं मनसः सर्वसङ्कल्पहानायैव शून्यतोपदेशं बोधयति।

आस्तिकनास्तिकयोर्दृष्टिभेदः

परमास्तिका हि नित्यमात्मानमुपदिशन्तः शरीरादिभेदञ्च ग्राहयन्तः शरीरादिकृतकुकर्मणा आत्मा दुःखमुपभुङ्क्ते तस्मात्सुखभोगाय सुचरितान्येवाचरितव्यानि वृथा विषयसंग्राहककर्मभिर्नात्मा जन्मपरम्परायां पातनीयः, भोगतृष्णातोयजे तुषारासार एव वरः, कर्माङ्कुराणां तत्त्वज्ञानाग्निरेव दावाग्निः, आत्मग्रह एव सांसारिकपरिग्रहदुर्ग्रह इति प्रचारयन्ति।

नास्तिकाश्च तारुण्यशक्तिसञ्चयसतृष्णा भविष्णवो बाला रात्रिन्दिवं चेष्टन्ते, तरुणाः स्थविरस्थिरसम्पत्तिरागरोगेणार्जनज्वरशरणा जर्जरीक्रियन्ते, जराजीर्णा अपि चिरञ्जीविताग्रहमात्रेण गृहीता जीवननिर्वाहलिप्सालललनाः पुत्रपौत्रादिषु आत्मग्राहग्रसिता क्षणमात्रमपि सुक्षणं न मन्वते। तथा च चार्वाकस्य चेतनशरीरात्मग्रहो बन्ध एतावतीं भोगपरम्परापोषिणीं तृष्णातरङ्गिणीं प्रसुवानो बन्धश्चेन्नित्यात्मवादोऽनेकजन्मभोगतृष्णाविभवसंवादः सन् महाबन्ध इति निश्चितमिति चिन्तयति। तस्मान्नाहमासं न चाग्रे भविष्यामि, अकस्मादुपनतस्य मे कथमपि शरीरयात्रैव निर्वहनीयेति तृष्णां संकोचयतश्चार्वाकस्य मतमेव नित्यात्मवादमतापेक्षया वरम्, प्रतिक्षणञ्च भिन्नम्, आत्मीयताया अवसरमेवानासादयत् अनिवार्ये स्वाभाविके च क्षणिकत्वे कथं स्याद् रागरोग इति सुगतमतमेव वरीय इति तदनुयायिनोऽनुसरन्ति।

तस्मादुभयविधानामपि दर्शनानां तृष्णाक्षयरूपा शान्तिरेव परमार्थः। नैष्कर्मण्यन्तु भोगरागरूषितमेवारुन्तुदति अन्यथा तु पुरुषार्थ एवेत्यवधेयम्।

चार्वाकमते सान्वयवादः

ततश्च चार्वाकमतेऽपि सान्वयवाद ऊहनीय एव। तथाहि जन्मान्तरमपि चार्वाकमते वर्तत एव किमपि वैलक्षण्यमावहत्। यतो भौतिकमेव जीवस्वरूपम्। तच्च सन्तत्यादावन्वेत्येव सूक्ष्मांशेन। अतो रूपाकृत्याद्यन्वयः स्थूलोऽपि साक्षात् क्रियते। यथा रूपादिसूक्ष्मांशानामन्वयस्तथा जनकचैतन्यां सूक्ष्मरूपस्यापि अन्वयो भौतिकत्वाविशेषात। अतएव श्वसिति हृष्यति रोदिति च। बहुभिरुपपादितं जातमात्रस्येष्टसाधनतास्मरणं बिना स्तन्यपानाप्रवृत्त्यापादनमपि चैतन्यान्वयेन समाहितं विवेचनीयम्। अन्यविषयकप्रवृत्त्यापादने च दर्शनान्तराणामपि प्रायः समानो योगःक्षेमश्च।

तत्र विशेषः

भौतिकीनां परिणतीनामयं स्वभावो यत् स्वांशेन व्यक्त्यन्तरं सृजन्त्योऽपि आंशिकव्ययेन न सर्वथा अपचयं यन्ति किन्तु अनुकूलभौतिकाहारेण स्वांशान् पूरयन्ति उपचयञ्च यन्ति। अतएव वृक्षादिच्छेदने पुनः प्ररोहो दृश्यते। अतः कतिपयसन्ततिसमुत्पादने उत्पादकविलयसम्भावनैव विलीना। अत एव परमार्थदर्शनचतुर्थाध्यायद्वितीयाह्निकस्य षष्ठमधिकरणम्—

स्तन्यचूषणशक्त्यादि पैतृकं वान्यजन्मजम् ।
जन्मान्तराभ्यासजं तत्स्फुटमुक्तं मनीषिभिः ॥ १ ॥
पैतृकन्तु मनुष्याद्याकृतिवत्तत्समञ्जसम् ।
अलं तदर्थं जीवस्य जन्मान्तरविकल्पनैः ॥ २ ॥

यद्यपि भौतिकातिरिक्तव्यापकचैतन्यवादिपरमार्थदर्शनन्तथापि शरीरनाशमनु चैतन्यनाशमङ्गीकुर्वदेतदंशे समानमेव । नापि चेतनशरीरस्य निरन्वयनाशेन सान्वयवादो न घटत इति वाच्यम्, परिणामवादाभ्युपगमे भौतिकान्तरविनाशवत् भौतिकस्य शरीरस्य निरन्वयविनाशासम्भवात् । अवस्थाविशेषाणां परिवर्तनेऽपि मौलिकद्रव्यस्यावस्थानाङ्गीकारात् । आरम्भवादेऽपि पूर्वोक्तरीत्या पाषाणभस्मनि पार्थिवत्ववत् कायकरीषेऽपि शरीरोपादानपरमाणुपरिणतेरुक्तप्रायत्वात् ।

शरीरमनुविनाशिनं जीवं वददपि परमार्थदर्शनं सर्वात्मकमाकाशवद् विभु ब्रह्माऽङ्गीकरोति । शरीरनालिकायां गगनमिव विशद् ब्रह्म जीवसंज्ञां लभते । शरीरमन्तरा न लभते । शरीरमन्तरा तु ब्रह्मैव न जीवः । नालिका-विनाशे गगनच्छिद्रमिव शरीरविनाशे जीवोऽपि न विनश्यति तथा च वेदान्ति-मते यथोपाधिनाशस्तथाऽत्र शरीरनाशः । उपाधिनाशे जीवत्वं विनष्टन्नतु जीवो ब्रह्मेत्यौपनिषदा निगदन्ति । परमार्थदर्शनन्तु जीवोऽपि विनश्यतीति ब्रते परं वेदन्तवज्जीवत्वस्यैव विनाशे पर्यवसानं तत्प्रक्रियया आयाति भूम्न उच्छेदासम्भवे चतुर्थाध्यायस्य द्वितीयाह्निकस्य द्वितीयमधिकरणं यथा—

परिणामितया भूम्न उच्छित्तिः सम्भवेन्नवा ।
उच्छित्तिः संभवेदेव परिणामात्प्रकल्पिता ॥
सर्वस्य परिणामित्वात्सर्वोच्छेदाद्यसम्भवात् ।
उच्छित्तिः संभवेन्नैव कदापि सकलात्मनः ॥

जीवविषयेऽपि चतुर्थमधिकरणन्तत्रैव तद्यथा—

भूम्नः कायस्य जीवस्य कस्याप्यस्त्युत्क्रमो नवा ।
अस्तु कस्यापि वस्त्रादित्यागौषम्यस्य दर्शनात् ॥
भूम्नः सर्वात्मकत्वं यच्छरीरं तु विशीर्यति ।
शरीरानुविनाशी च जीवः कस्योत्क्रमोस्त्वतः ॥

वार्तिकमत्रत्यं स्फुटं दर्शनस्वरूपं प्रदर्शयति यथा—

सर्वात्मके ब्रह्मणि कावयष्टिर्वियत्यमेये किल नालिकेव ।
सूचीप्रचारस्वनशक्तिवच्च कायानुगा राजति जीवशक्तिः ॥ १ ॥
वियत्समं स्थाणु च सर्वगञ्च देहात्कथं ब्रह्म परैतु देहम् ।
शरीरमेतन्ननु नालिकेव शीर्यत्यवश्यं गमनं न तस्य ॥ २ ॥
पुञ्जोद्भवत्वाद्भविता क्व जीवः पुञ्जे विशीर्णे निधनस्य काले ।
नाशं व्रजन्त्यां नहि नालिकायां तस्याः स्वनं चुम्बति नालिकान्या
उडडीय वा प्रेतपिशाचरूपः स्वनो न कुञ्जे गिरिगह्वरे वा ।
कूजत्यसौ नालिकया वियुक्तो रामो विदेहाधिपकन्ययेव ॥ ४ ॥

क्षणिकविज्ञानेऽपि

क्षणिकविज्ञानेऽपि वासनान्वयः, सजातीयविज्ञानोत्पादकत्वस्वभावस्यान्वयः, सजातीयत्वस्यान्वयः, एकसन्तानाद्यन्वयो विराजते सान्वयाद इति किमु स्थिरात्मवाददर्शनान्तरेषु इति लेखकलेवरविवृद्धिभयाद्विरमामि ।

प्राच्यप्रतीच्यविदुषामदुषान्यमूनि
संदर्शनानि सलिलानि सदैव वर्षन् ।
हृष्यन् मदल्पचितिदोषवहोऽपि दोष-
ज्ञानां मुदे भवतु सान्वयवादवादः ॥

संस्कृत में लिखा निबन्ध है, यह अखिल भारतीय प्राच्य विद्या सम्मेलन के १६ वें अधिवेशन में पढ़ा गया था, जो १९५१ ई० अक्तूबर ३-४-५ दिनों लखनऊ विश्वविद्यालय—लखनऊ में हुआ था। उसकी निवन्ध सूची में २०५ पृ० पर इसका अतिसंक्षिप्त-स्वरूप और विषयसूची नीचे की तरह संस्कृत में ही मुद्रित है।

सान्वयवाद का अतिसंक्षिप्तसार

जीवों का जन्म सर्वथा नया नहीं होता किन्तु दूसरे अतीत जन्मों के अंश से युक्त ही होता है, विनाश भी सर्वथा नहीं होता कुछ अंश रही जाता है जिसका दूसरे जन्म में सम्बन्ध होता है।

बौद्धमत खण्डन के समय शारीरक भाष्य में भगवान् शङ्कराचार्य कहते हैं कि भावों का निरन्वय नाश नहीं होता, वही है यह प्रत्यभिज्ञा होती है, अन्वयी वस्तु का विच्छेद नही देखा जाता, वैसा ही अन्वय का अर्थ मानकर यह सान्वयवाद उपस्थित हुआ है, वार्डजेम्स विदेशीय विद्वान् नास्तिकवाद में आस्तिकवाद सूर्य नैराश्य समुद्र में अस्त हो जाता है इत्यादि कहते हैं, वह सान्वयवाद को लेकर ही संगत होता है, अन्यथा आशा और सन्तोष असंभव हो जायेंगे। शेलिङ्ग का मूक वाचाल भेद से चैतन्य भेद जड़ और चैतन्य का सभी जगह सम्बन्ध इत्यादि मत उनकी प्रक्रिया देखने से सान्वय दर्शन का अनुसरण करता है, परिणामवाद में उपादान उपादेय कार्य में अन्वित होता है, आरम्भवाद में भी उपादान उपादेय और उनके गुणों में साजात्य का अन्वय है, इस प्रकार भावमात्र में यह वाद जागृत् है, जन्मान्तर को नहीं मानने वाला चार्वाक भी सन्तानों में रूप आकार आदि के अन्वय के ऐसा चैतन्य का अन्वय भी माने ही है। हर एक क्षण में भावों के विनाश का व्यसनी क्षणभङ्गवाद भी क्षणभङ्गुरता का सभी जगह समन्वय मानता है, वासनाओं में सजातीय उत्पाद का स्वभाव से साजात्य को

तथा सन्तान और सन्तानी के अन्वय को चाहता है, इस प्रकार सभी जगह सान्वयवाद विद्यमान है।

विषय-सूची—१ मङ्गल २ सान्वयवाद पद का अर्थ ३ ऐसे नाम में मूल ४ परिणामवाद ५ आरम्भवाद ६ वार्डजेम्स मत ७ हेंगेलमत ८ भारतीय सिद्धान्त ९ शेलिङ्गमत १० चार्वाक मत में निवेदन ११ मेरी धारणा १२ प्राच्य और पाश्चात्य दर्शनों के उद्देश्य में भेद १३ आस्तिक और नास्तिक दृष्टि भेद १४ चार्वाक मत में सान्वयवाद १५ चार्वाक मत में विशेष १६ परमार्थ दर्शन १७ क्षणिक विज्ञान में भी सान्वयवाद १८ उपसंहार।

संस्कृत में संस्कृत रत्नाकर में प्रकाशित हुआ है, वह प्राय १९५३ या ५४ ई० में प्रकाशित हुआ होगा, संस्कृत रत्नाकर की पूरी सञ्चिका मेरे पास नहीं है, लेख के कुछ पन्ने हैं, उसपर १६ वर्ष १२ भाग लिखा है। संभव है उस समय काशी से उसका प्रकाशन चलता हो।

मङ्गलाचरण

मदन्तरङ्गेङ्गितमासृजन्तं सन्तं परात्मानमखण्डबोधम्।
बोधं परीप्सुर्भजते भवानीजानिं सदा सान्वयवादनुत्यै॥ १॥
श्रीबालकृष्णगुरुपादसरोजपांशुर्निष्पांशुतां रचयताच्छिरसोह्यमानः।
मानप्रभावशुचिसान्वयपादभानुभानुप्रसारमधिदर्शनमद्य वक्ति॥२॥

सान्वयवादपदार्थ

जीवों के जन्म के समय सर्वथा नूतन प्रकट नहीं होता तथा मरण के समय सर्वथा नाश नहीं होता, नये जन्म के समय भी पुराना कुछ समन्वय पाता है, विनाश में भी कुछ अंश बच जाता है, उस प्रकार उत्पाद और विनाश अन्वय के साथ सान्वय हैं, जैसे घड़े में माटीका कपड़े में सूत का अन्वय है।

नाम में मूल—ब्रह्म सूत्र शारीरक २-२-२३ भाष्य में बौद्ध मत खण्डन के समय भावों का निरन्वय विनाश संभव नहीं है, प्रत्यभिज्ञा के बल से अन्वयी का विच्छेद नहीं देखा जाता, इत्यादि कहा गया है, वहां की भामती में पद्य द्वारा कहा गया कि पानी के बूंद में तथा समुद्र में पानीपना का भेद नही है, बूंद नष्ट हो जाने पर भी

उसका अन्वय = सम्बन्ध समुद्र में रहता है. वहां भाष्य में परिणाम वाद को लेकर सभी भावों के उत्पाद और विनाश में सान्वयवाद स्थापित है, और भामती में अन्वयी को सत्य तथा उत्पाद विनाश शाली अवस्था विशेषों का मिथ्यात्व सिद्ध करके उपर के पद्य से पानीपना का सभी अवस्थाओं में अन्वय बताया गया है।

लेकिन कहे हुए प्राचीन पद्य को आरम्भवादी भी मानते हैं, दोनों मत में अन्वय का विच्छेद नहीं होता, नैयायिक भी बिन्दु और सिन्धु में पानीपना मानते हैं, क्योंकि जलत्वसामान्य का विच्छेद नहीं होता, जो भी पद्य के उत्तरार्ध से पहले पीछे की अवस्थाओं में भी कुछ अंश का अन्वय है वह परिणामवाद तथा आरम्भवाद दोनों को सम्मत है, परिणामवाद में उपादान और उपादेय में अभेद है, उपादान का उपदेय में अन्वय है, आरम्भवाद में उपादान और उपादेय में भेद होने पर भी उपादान और उपादेय का साजात्य है ही और उनके गुणों का भी साजात्य है, साजात्य अन्ततः एक जाति के अन्वय की अपेक्षा करता ही है, उस प्रकार आरम्भवाद में सान्वयवाद का विरोध नहीं है, लोक में भी अपने स्वरूप से स्थित बीज से ही अङ्कुर की उत्पत्ति नहीं होती बल्कि पृथ्वी-पानी आदि के सम्पर्क से अवयवी के नाश के बाद ही देखा जाता है, वहां भी यव का अङ्कुर गेहूँ का अङ्कुर इत्यादि प्रत्यक्ष सिद्ध है और व्यवहार किया जाता है, इसी प्रकार पत्थर का भस्म चान्दी का भस्म इत्यादि में भी द्रव्य का सम्बन्ध समझना चाहिये, इसी लिये जो द्रव्य जिस द्रव्य के ध्वंस से पैदा हुआ है, वह द्रव्य उस द्रव्य के उपादान का उपादेय है ऐसी व्याप्ति नैयायिक मानते हैं, जैसे बड़े थान से फाड़ा गया टुकड़ा कपड़ा बड़े थान के उपादान सूतों से ही बना होता है ऐसा सहचार दर्शन भी होता है, इसी से गन्ध न मालूम होने पर पत्थर के भस्म में पार्थिव परमाणु तथा पत्थर में पृथ्वीत्व सिद्ध होता है, सुवर्ण के भस्म में सोने का अंश होने से ही औषध रूप से उपयोग किया जाता है तथा बहूमूल्य होता है, और द्रव्यों में यह रहे, निबन्ध का विषय तो जीवों के जन्म मरण में भी सान्वयवाद का साम्राज्य है।

वार्डजेम्स महोदय का आस्तिकवाद

उन्नीसवीं शताब्दी के अनुभववादी विदेशी दार्शनिक विद्वान् वार्डजेम्स महोदय अपनी दार्शनिक रीति प्रकरण में स्फुट लिखते हैं कि जिसको मानने से और विचारने

से मनुष्यों का हित सिद्ध होता है वह सत्य है इसको सिद्ध करने के लिये उदाहरण देते हैं कि आस्तिकवाद आशा और सन्तोष का दर्शन है, नास्तिक वाद सूर्य तो निराशा समुद्र मे डूब जाता है, यह भी इन का लिखना सान्वयवाद के रहस्य के अनुसार है।

आस्तिक लोग पैदा होते ही वालकों के सुख और दुःखों को देखकर तथा साधारण तृप्ति के लिये भोजन में प्रवृत्ति आदि से जो जो कार्य पैदा होते हैं उनका कोई कारण अवश्य होता है, इसमें संदिग्ध नहीं रहते, पैदा होते हुए बालक के दुःख-सुखों के भी कारण हैं ऐसा जल्दी निश्चय कर लेते हैं, मीठा तीता खाने पीने से तुरंत ही कुछ सुख-दुःख मालूम पड़ जाते हैं, अपथ्य के सेवन से अधिक दिनों में रोग द्वारा इसी जीवन में सुख-दुख को बार बार देखे तथा विचारे रहते हैं, उससे कर्म को पैदा करनेवाली प्रवृत्ति और निवृत्ति अपने अधिकरण में सुख-दुःख को अवश्य पैदा करती हैं इसमें सन्देह नहीं करते। जो काम करता है वह फल पाता है, दूसरे के कर्म से दूसरे को फल नहीं मिलता, नहीं तो कैसे एक ही के शुभ कर्मों से सभी के कर्म व्यर्थ नहीं होते, एकही के दुराचार से जगत् का बन्ध क्यों नहीं होता ?, इसने पैदा होते ही इस समय कुछ भी खराब या अच्छा आचरण नहीं किया है, और सुख-दुःख का अनुभव करता है, औरों के सुख दुःखों के ऐसा इसके भी सुख-दुःख विना कारण के नहीं हैं, इससे निश्चित है कि दूसरे शरीर से ऐसे फल कों पैदा करने वाले कुछ कर्मों का आचरण किया है, योग्य हुआ आचरण करता हुआ परलोक में भी भोगेगा। मरता हुआ जीव सर्वथा नहीं मरता किन्तु उसका कुछ अंश बच जाता है, जो दूसरे जन्म से अन्वित होता है, पैदा होता हुआ भी सर्वथा नया नहीं होता किन्तु कुछ पहले के अंशों से अन्वित पैदा होता है।

जैसे इसी जीवन में अनुचित आचरण करता हुआ और उसको छीपाता हुआ समय पर गुप्तचरों के द्वारा अपराध प्रगट होने पर राजशासन से पूरा दण्डित होता है, वैसे ही पहले जन्म में दुराचार किया, वह उस समय परिपक्व नहीं हुआ, दूसरे जन्म् में उसका दुष्परिणाम अवश्य पायेगा, उसी को उपनिषद् गाती है कि खराब आचरण वाला खराब योनि को पाते हैं इत्यादि, उसी का वर्णन प्राचीन दर्शनों में कृताभ्युपगम शब्द से आता है।

उचित आचरण करता हुआ कभी जल्दी कभी देरी से पुरस्कार और यश आदि सुन्दर फलों को पाता है, उसी प्रकार दूसरे जन्म में भी सुन्दर फल पायेगा, वैसा ही अनिन्दित आचरण वाला अनिन्दित फल को अनिन्दित योनि को पाता है इत्यादि उपनिषद् का अभिप्राय है। इसलिये जीवन पर्यन्त सुन्दर आचरण करना चाहिये ऐसा आस्तिक लोग सोचते हैं।

नास्तिक लोग तो—दूसरे जन्म का सम्बन्ध नहीं है, इस जीवन में जो बाल्य-काल का भोग है वह आकस्मिक है अथवा माता पिता से आ पड़ा है, जीवन पर्यन्त चोरी या कर्ज लेकर आनन्द का अनुभव करो, इस जीवन के दुःख कारणों के प्रतिकार के लिये कूट नीति का आचरण करों, सत्य का अवलाप करो, असत्य का समर्थन करो, अहिंस्सा से हिंस्सा को छीपाओं, दूसरा लोक नहीं है, उसके लिये थोड़ा भी शोक क्यों। इस समय उपस्थित एक लोक का पार पाना कठिन है, दुस्तर दूसरे लोक का उपार्जन क्या मूर्खता नहीं है, नही आये हुए परलोक के भय से प्राप्त प्रमोद का क्या परित्याग कातरपना नहीं है ?, सुख के कारण चोरी आदि कर्मों का परित्याग आलस्य नहीं है, पाप के भय से दूसरे को ठगने की आदत को छोड़ना चित्त की मन्द गति नहीं है क्या ? इत्यादि शोचते हैं।

और उस नास्तिकवाद से संसार में अकर्मण्यता का साम्राज्य, समाज और राष्ट्र का विघटन लूट पाट, शान्ति को भगाना अशान्ति को आश्रय मिलना, अहिंसा का ह्रास मात्सर्य आदि दोषों का विकास आदि आ पड़ते हैं।

आस्तिकवाद से तो इस जीवन की सुख सामग्री रहने पर परलोक रूप सुन्दर वृक्ष को सींचने के लिये कर्मनिष्ठारूप अमृत छीड़कना हिंस्सा का परित्याग अहिंस्सा की उपासना सत्य में श्रद्धा असत्य को हटाना सभी जीवों में एक आत्मा द्वारा सदृश आत्मा के जरिये सजातीय भावना द्वारा मैत्री उससे समाज और राष्ट्र की अच्छी व्यवस्था होती है, इससे जेम्स महोदय की सूक्ति चरितार्थ है। सान्वयवाद जैसे गत जन्मों में आत्मीयता स्फुट करता है उसी प्रकार भावी जन्मों में भी आत्मा के अन्वय से आत्मी-यता सिद्ध करता है, इसी रीति से वर्तमानजनों में अपनी मानवता के अन्वय से तथा चेतनों में अपने चैतन्य का अन्वयवाद बन्धु भावना को प्रसिद्ध करता है, प्रायः विदेशीय समाज शास्त्रों में ऐसा कहा जाता है कि पहले प्रायः जङ्गली अपने स्वार्थ में परायण

अज्ञानी मनुष्य थे, जो हिंसा स्वभाव वाले विना नियन्त्रण के कामवासना वाले पशु के ऐसा आचरण करते थे, धीरे-धीरे उनमें अच्छे ज्ञान के उदय से दूसरे की स्वतन्त्रता को भी आवश्यक समझने लगे, अपने स्वार्थ में संकोच किये, दूसरे को कष्ट देना अपराध मानने लगे, विवाह के नियमों से नियन्त्रित हुए क्रमशः सभ्य होकर सामाजिक और राष्ट्रिय हो गये।

इस पर हैंगेल का मत

सरगार्ट जर्मन निवासी उन्नीसवीं शताब्दी के आसपास के समय वाले प्रत्यय-वादी दार्शनिक हैंगेल नाम वाले अपनी पुस्तक में लिखते हैं, नीति के दण्ड आदि से काम क्रोध आदि के दमन द्वारा क्रमशः उचित अनुचित विचार की चर्चा प्रगट हुई, जिससे परिवार का संगठन हुआ समाज की रचना चली क्रमशः राष्ट्रिय जीवन का विकाश हुआ।

इस पर भारतीय सिद्धान्त

पहले वर्णित रीति से जीवत्व मनुष्यत्व आदि के अन्वय से स्वार्थ का संकोच नहीं हुआ किन्तु स्वार्थ का पूरा विस्तार हुआ, स्वशब्द से आत्मा या आत्मीय शरीर नहीं रहा किन्तु सभी मनुष्य या सभी जीव हो गये, वसुधा ही कुटुम्ब हो गई की भावना चली, सभी का अर्थ = प्रयोजन स्वार्थ हो गया, सभी के उपकार करने की इच्छा से समाज राष्ट्र या कुटुम्ब का संगठन हुआ, विदेशीय दार्शनिकों के अनुसार स्वार्थ संकोच उचित अनुचित विचार की चर्चा चली, भारतीयों के अनुसार स्वार्थ विस्तार से चली, सभों में समदर्शी होने से सभी में आत्मभावना चली, सभी का प्रयोजन स्वार्थ हो गया, इस प्रकार स्वार्थ विकास होता है। सभी जगह यह स्वार्थ विकाश मालूम पड़ता है, जैसे कि सर्वथा पिता माता से हीन युवा अपनी शरीर इन्द्रिय आदि में ही स्वत्व = अपनेपन का अनुभव करता है, धीरे-धीरे पत्नी से युक्त होने पर पत्नी में भी अपनापन मान बैठता है, उसी के निमित्त खुश या नाराज होता है, उसके बाद सन्तान होने पर सन्तान में भी स्वत्व चला जाता है, इसी रीति से सपिण्ड सगोत्र ग्राम जिला आदि में उसकी आत्मीयता न्यूनाधिक करके बढ़ जाती है, उस प्रकार यह स्वार्थ संकोच नहीं है किन्तु स्वार्थ विकाश है।

ऐसा आत्मीयता का अन्वय दर्शन भेद से कोई विद्या से कोई अविद्या से मानता है यह दूसरी बात है, भारतीय दर्शन तो शुद्ध आत्मा को शरीर आत्मा के अध्यास से 'कभी भी कर्म के विना नहीं रहता' इस न्याय से अनादि कर्म परम्परा के द्वारा लिप्त आत्मा नित्यमुक्त को भी अविद्या प्रभाव से अनादिबद्ध बुद्ध को भी अविद्या की आवरण शक्ति से आच्छादित प्रकाश वाले जड़ता को प्राप्त हुए के ऐसा प्रकाशित करता हुआ किसी भी व्यवहारसिद्ध वस्तु को जबरन रोकता नहीं, उल्टे अपने स्वरूप के अयोग्य बाह्य अध्यास से आये हुए सांसारिक कार्यों को मिथ्या कल्पना करता हुआ अनुचित कर्मों से हटाता है, इसी से श्री कृष्ण के मुख से शुद्ध बुद्ध मुक्त स्वभाव आत्मा को सुनकर भी क्षत्रिय संसार के भोग से विरक्त उनका सेवक बना हुआ अपने युद्ध कर्म में प्रवृत्त हुआ इत्यादि विस्तार यहां छोड़ा जाता है।

शेलिङ्ग के मत में प्रायः सान्वयवाद स्पष्ट है

१८३१ से १९१० विक्रम वर्ष समय वाले फिक्सश शिष्य के शिष्य स्पिनोजाके अनुगामी लियन वर्ग जर्मन निवासी प्रत्ययवादी शेलिङ्ग नाम वाले दार्शनिक लिखते हैं— सभी जगह आत्मशक्ति है, कोई भी निर्जीव नहीं है, जड़ द्रव्य से उद्भिज, उद्भिज से जीव पैदा होते हैं, इससे सभी जगह जीव हैं, प्रकृति मूक आत्मा है इत्यादि।

जड़द्रव्य पृथिवी और पानी आदि में जीव का अन्वय है, उसके बाद अङ्कुर अवस्था में फल अवस्था में भोजन के वाद रस वीर्य मनुष्य आदि आकृति में जीव का अन्वय होता है ऐसा उनका अभिप्राय मालूम पड़ता है, उससे विशेष स्पष्ट तो उपनिषद् में है, जहाँ कर्मीओं के कर्मों का नाश हो जाने पर चन्द्रलोक से लौटते समय स्तम्भ होताहै, व्रीहि होता है इत्यादि कहा गया है, पुण्य कर्म का नाश होने पर फिर जन्म के लिये स्तम्भ फल रस वीर्य कलल बुद्बुद आदि अवस्थायें जीवों की होती हैं ऐसा उपनिषद् का अभिप्राय है। उस प्रकार एक जीव की अनेक अवस्था दिखाने से सभी में जीव के अन्वय को दिखाती हुई श्रुति जीवों का निरन्वय विनाश नहीं होता, सर्वथा नये का उत्पाद नही होता, स्फुट सान्वयवाद में अभिप्राय व्यक्त करती है।

श्वेताश्वतर उपनिषद् के चतुर्थ अध्याय तीसरे मन्त्र में शरीर की अवस्थाओं का भेद होने पर भी श्रुति एक आत्मा का अन्वय दिखाती है—तुम्ही स्त्री तुम्ही पुरुष

हो, तुम्हीं कुमार तथा कुमारी हो, तुम्ही वृद्ध हुए दण्डे से चलते हो तुम्ही जागरण अवस्था में चारों तरफ देखते हो। उस प्रकार शरीर की बाल्य आदि अवस्था भिन्न-भिन्न होने पर भी आत्मा का भेद नहीं होता किन्तु एक आत्मा का अन्वय होता है उसी प्रकार शरीर भेद से आत्मा का भेद कैसे हो।

यद्यपि शेलिङ्ग के मत में जड़ से चेतन की उत्पत्ति का आभास होता है तो भी सान्वयवाद का विरोध नहीं समझना चाहिये, क्योंकि उन्होंने जड़ों में भी मूक जीवत्व को स्पष्ट स्वीकार किया है, शेलिङ्ग सभी में जीव को अन्वित मानते हैं, इतना फरक है कि मनुष्यों में विलक्षण शरीर इन्द्रिय आदि के सम्बन्ध से उद्भूत वाचाल नाम का चैतन्य है, प्रकृति में वैसा प्रागट्य का कारण न होने से अनुद्भूत मूक नाम का चैतन्य है।

यद्यपि दर्शन भेद से अपने में स्वयंप्रकाश चैतन्य है, तो भी विषयों के साथ सम्बन्ध का उपयोगी उद्भूत चैतन्य विशेष इन्द्रियों के सम्बन्ध से ही होता है, ऐसा उपनिषद् के वृतान्त से भी मालूम पड़ता है, जैसे कि एक पक्षी का आहार कम कर देने पर दुर्बल हो जाता है, सर्वथा आहार रोकने पर बहुत शिथिल हो जाता है, नहीं सुनता है, आंख खोले भी नहीं देखता नहीं सूँघता केवल सांस लेता है, क्रमशः आहार चलने पर तो नाम लेने पर सुनने लगता है, इत्यादि वृत्तान्त उपनिषद् में देखा जाता है, उससे स्फुट मालूम पड़ता है कि स्वतन्त्र भी चैतन्य भौतिक परिणाम विशेष से उद्भव नाम के विषयों के ग्रहण सामर्थ्य को धारण करता है, उसके अनुसार ही चार्वाक तथा कुछ विदेशी विद्वानों का भूत चैतन्यवाद इत्यादि दूसरी बात है।

जैन दर्शन में भी अनेकान्तवादी होने से सभी में नित्यत्व और अनित्यत्व का अन्वय होता है, वह एक रूप से विरुद्ध है इससे विरोध परिहार के लिये पर्याय नाम के कुछ अवस्था विशेष माने जाते हैं जो बहुतों के मत में अनित्य हैं, उससे विशिष्ट द्रव्य अनित्य तथा अस्थिर हैं, द्रव्यरूप से नित्य और स्थिर हैं, नहीं तो पर्याय वाले द्रव्य के न रहने पर पर्याय किसके होंगे? उस प्रकार पर्यायों का परिवर्तन होने पर भी एक पर्यायी द्रव्य का अन्वय होता है, उससे सभी भावों में सान्वयवाद अर्हन् दर्शन का मान्य है, इसीसे जैन लोग जन्मान्तर स्वर्ग नरक बद्ध मुक्त भाव मानते हैं, जैन आगमों में पुराण कथा की तरह जन्मान्तर की बहुत कथायें आती हैं, वैदिक पुराणों में स्तुति आदि के प्रसङ्ग में दार्शनिक वर्णन आता है किन्तु उन दर्शनों का कथा भागसे समन्वय

वैसा नहीं होता जैसा कि जैन आगमों में मिलता है, आत्मा का दोनों अवस्थाओं में अन्वय होने से जो बद्ध हुआ वह मुक्त हुआ इत्यादि व्यवस्था बनती है, जैसा बद्ध था वैसा ही मुक्त हुआ ऐसी व्यवस्था तो किसी के यहाँ नहीं हो सकती क्यों कि बन्ध अवस्था का विनाश होने पर ही मुक्त हो सकेगा।

भारतीय दर्शनों में चार्वाक दर्शन जन्मान्तर नहीं मानता ऐसा प्रसिद्ध है, भूत चैतन्य वाद उसका सिद्धान्त है, प्रत्यक्ष मात्र प्रमाण है, यह सब दूसरी जगह प्रसिद्ध है इसलिये यहाँ विस्तार छोड़ा जाता है, उस प्रकार भौतिक शरीर के विनाश के समय भूतों का परिणामविशेष चैतन्य जीव का भी विनाश होने से जीव का निरन्वय नाश होता है, इससे चार्वाक मत में सान्वयवाद नहीं है ऐसा आ पड़ा।

चार्वाक मत में कुछ निवेदन

यह दर्शन भारतीय है विदेशीय नहीं है ऐसा बहुत पहले से प्रसिद्ध है, भारतीय दर्शनों में दूसरा कोई दर्शन ऐसा नहीं मिलता जो इसके ऐसा उट पटाङ्ग पदार्थ वाला हो, चिरकाल से प्रचलित यह चार्वाक दर्शन हमेशा ऐसा ही चला आता है ऐसा मेरा मन नहीं मानता, विदेशीय दर्शन तो प्रायः सभी वैसे हैं जो सभी पदार्थों को जिस किसी प्रकार अङ्ग और अङ्गी भाव से जुटाते नहीं, किन्तु कुछ विषय किन्हीं विद्वानों के मन के नियोग से प्रगट हुए उनका संग्रह हुआ, फिर दर्शन बन गया ऐसा मालूम पड़ता है, भारतीय दर्शन तो जीव परमात्मा सृष्टि प्रलय बन्ध मोक्ष प्रमाण प्रमेय आदि का प्रतिपादन करता हुआ लौकिक व्यवहार से विपरीत नहीं चलता, आचार्य लोग खण्डन के लिये उद्धृत करते हुए प्रायः यह पदार्थ इस दर्शन का है, ऐसा दीखाते हैं, लेकिन उसमें कुछ पदार्थ कल्पित मालूम पड़ते हैं, इनका प्रतिपादन परस्पर विरुद्ध मालूम पड़ता है, प्रत्यक्ष मात्र प्रमाण मानते हैं और अप्रत्यक्ष परमाणुओं से संसार की सृष्टि बताई जाती है, प्रत्यक्ष ज्ञान के साधन इन्द्रियाँ ही प्रत्यक्ष नहीं हैं, शब्द प्रमाणों को नहीं मानता किन्तु शब्दात्मक शास्त्र का निर्माण करता है, शब्द और अनुमान को नहीं मानता किन्तु दूसरे के अभिप्राय को समझकर उत्तर देता है, खण्डन भी उसका व्यवहार नहीं बनेगा, मूक हो जायेगा, बहरा हो जायेगा इत्यादि आपत्ति देने से किया जाता है, मदशक्ति के ऐसा चारों भूतों का परिणाम विशेष चैतन्य है ऐसा प्रतिपादन

करके भी चारो भूतों के परमाणु चेतन हैं ? या संघातभूत चेतन हैं ? ऐसा विकल्प करके खण्डन किया जाता है, शरीर के एक अवयव के काटने पर चैतन्यनाश की आपत्ति दी जाती है । दूसरे दर्शनों का खण्डन ऐसा नहीं चलता ।

उस पर मेरी धारणा

प्रत्यच, अनुमान, शब्द तीनों प्रमाण चार्वाक मत में है इसलिये व्यवहार की हानि नहीं होगी, प्रत्यक्ष प्रमाण का तात्पर्य प्रत्यक्ष की प्रधानता में है, दूसरे प्रमाणों में सन्देह होने पर उसका निराकरण साक्षात् या परम्परा से प्रत्यक्ष द्वारा ही किया जाता है, इस पर अधिक चार्वाक दर्शन मेरे लेख में मिलेगा, शब्दको अतिरिक्त प्रमाण नहीं मानने वाला वैशेषिक जैसे वेद प्रमाण मानने वाला वैदिक दर्शन हैं ।

मद शक्ति के ऐसे भूतों का परिणाम विशेष चैतन्य विशेष रूप से जीव अणुवाद के ऐसा मतभेद से मस्तिष्क या हृदय में रहता है, उसका प्रभाव कमबेशी करके दूसरे भी सभी अङ्गों में पड़ता है, बाल्यावस्था से शरीर की उन्नति से चैतन्य की उन्नति और वृद्ध शरीर में शरीर के अपचय से चैतन्य का अपचय अनुभव में आता है, कहीं २ मोटे जन में चैतन्य की कमी पतले में चैतन्य की विशेषता जो मिलती है वह विशेषभूतों के कारण है, जैसे कि तैजस बुद्धिवादिओं के मत में बुद्धि में फरक आता है ।

पूर्वी और पश्चिमी दर्शनों के उद्देश्य में भेद

आस्तिक नास्तिक सभी भारतीय दर्शनों का इस जीवन में शान्ति उद्देश्य है, विदेशीय दर्शनों के ऐसा राष्ट्र समाज उन्नति आदि जीवन भर तृष्णा की तृप्ति ही प्रयोजन नहीं है, परम नास्तिक शून्यवादीका नीचे का वचन बताता है कि मनके सभी संकल्पों की हानि के लिये शून्यता का उपदेश है-सभी संकल्पों की हानि के लिये शून्यतारूपी अमृत का उपदेश है, यदि उसी पर आग्रह हो गया तो वह भी तुमसे खराव किया गया ।

आस्तिक और नास्तिकों की दृष्टि में भेद

परम आस्तिक लोग नित्य आत्मा का उपदेश करते हुए शरीर भिन्न आत्मा का ज्ञान कराते हैं, शरीर आदि से किये गये खराब कर्मों से आत्मा दुःख भोगता है, इस

कारण हमेशा अच्छे कर्मों का आचरण करना चाहिये, व्यर्थ विषयों के संग्रह करने वाले कर्मों से आत्मा को जन्म मरण की परम्परा में नहीं गिराना चाहिये, भोग की तृष्णा-रूप कमल पर हिमपात ही श्रेष्ठ है, कर्मरूपी अङ्कुरों का तत्त्व ज्ञानरूप अग्नि ही दावाग्नि है, आत्मा का ज्ञान ही संसार के परिग्रहों का दुष्टग्रह है इत्यादि का प्रचार करते हैं। और नास्तिक जवानी शरीर आदि बल और भोग तृष्णा से युक्त होनहार बालक रात दिन चेष्टा करते हैं, जवान लोग वृद्धावस्था के लिये स्थिर सम्पत्ति के रागरूप रोग से अर्जनरूप ज्वर से युक्त जर्जर किये जाते हैं, वार्धक्य से जर्जर भी अधिक दिन जीवन ग्राह से पकड़े गये जीवन का निर्वाह की अभिलाषा ललना वाले पुत्र पौत्र आदि में आत्मीयता ग्राह से ग्रसे गये क्षणभर भी सुख नहीं मानते, उस प्रकार चार्वाक का शरीर को चेतन आत्मा मानना बन्ध इतनी भोग परम्परा को पोषने वाली तृष्णा नदी को पैदा करता हुआ यदि बन्ध है तो विश्व आत्मा का वाद अनेक जन्म की भोग तृष्णा के वैभव संवाद वाला महाबन्ध है यह निश्चित है ऐसा सोचते हैं। इससे मैं पहले नहीं था आगे नहीं होऊँगा, अकस्मात् आयी हुई मेरी शरीर यात्रा का किसी प्रकार निर्वाह करना है, इस रीति से तृष्णा का संकोच करते हुए चार्वाक का मत ही नित्य आत्मा के वाद से अच्छा है, हर एक क्षण बदलता है, आत्मीयता का अवसर ही नहीं पाता, आवश्यक अथवा क्षणिकत्व भाववाद में राग रोग ही कैसे हो? इस प्रकार बौद्ध मत ही अधिक अच्छा है, इसलिये उसके संप्रदाय वाले अनुसरण करते हैं, इससे आस्तिक नास्तिक दोनों प्रकार के दर्शनों का तृष्णा का क्षयरूप शान्ति ही परम प्रयोजन है, निष्कर्मता तो भोगराग से युक्त होने पर ही दुःखद होती है, नहीं तो पुरुषार्थ ही है ऐसा समझना चाहिये।

चार्वाकमत में सान्वयवाद

चार्वाक मत में भी सान्वयवाद सोचना चाहिये, जैसे कि चार्वाकमत में भी औरों से कुछ फरक रखने वाला जन्मान्तर भी है, क्योंकि जीव स्वरूप भौतिक है; माता पिता का सूक्ष्म अंश सन्तानों में अन्वित ही होता है, इससे स्थूल भी रूप आकार आदि का अन्वय देखा जाता है, जैसे भौतिकरूप आकारों का अन्वय देखा जाता है, वैसे भौतिक माता पिता के सूक्ष्म चैतन्य का भी अन्वय हो सकता है, इसी से सांस लेता है, खुश होता है, और रोता है, बहुतो ने आपत्ति दिया है कि इष्ट साधनता का स्मरण नहीं

होगा, उससे स्तन पान में प्रवृत्ति नहीं होगी इत्यादि, चैतन्य के अन्वय से उन सबका समाधान सोचना चाहिये, दूसरें भी विषयों के स्मरण से दूसरों में प्रवृत्ति की आपत्ति तो दूसरे दर्शनों के लिये भी समान है, उसका योग और क्षेम बराबर ही है।

उसमें विशेष है

भौतिक परिणामों का यह स्वभाव है कि अपने अंश से दूसरी व्यक्ति को बनाता हुआ भी अपने कुछ अंशों के व्यय से सर्वथा अपचय को नहीं पाता, इसीलिये वृक्षों के कुछ थोड़ा काटने पर भी फिर प्ररोह देखा जाता है, इससे अनेक सन्तान पैदा करने पर भी उत्पन्न करने वाले के विनाश की शङ्का विलीन हो जाती है। अत एव परमार्थ दर्शन के चतुर्थ अध्याय द्वितीय आह्निक का छठा अधिकरण है स्तन पान की शक्ति आदि पिता माता से आई है या दूसरे जन्म से ? यह संशय है, दूसरे जन्म के अभ्यास से है ऐसा विद्वानों ने स्पष्ट कहा है, यह पूर्वपक्ष है, माता पिता का ही आया है, जैसे मनुष्य आदि आकार विशेष आये हैं, उसके लिये जीवों की जन्मान्तर कल्पना व्यर्थ है, ऐसा उत्तर पक्ष है।

यद्यपि परमार्थ दर्शन भौतिक से भिन्न व्यापक चैतन्य को मानने वाला है तो भी शरीर नाश के पीछे चैतन्य नाश को यदि मानता है तो इस विषय में समान ही है; चेतन शरीर के निरन्वय नाश से सान्वयवाद का समन्वय नहीं हो पाता ऐसा नहीं समझें, परिणाम वाद की रीति से जैसे दूसरे भौतिकों का निरन्वय नाश नहीं होता वैसे ही भौतिक चेतन शरीर का भी निरन्वय नाश असंभव है, अवस्थाओं का परिवर्तन होने पर भी मौलिक द्रव्य का अन्वय माना जाता है, आरम्भवाद में भी पत्थर की राख में पार्थिवत्व जैसे पहले बताया गया है वैसे शरीर के राख में भी शरीर के कारण परमाणु का सद्भाव प्रायः कहा ही गया।

शरीर के पीछे विनाशी जीव को कहता हुआ भी परमार्थ दर्शन सभी आत्म स्वरूप आकाश के ऐसा विभु ब्रह्म को मानता है। शरीर रूपनली में आकाश के ऐसा घुसता हुआ ब्रह्म जीव नाम को पाता है, शरीर के विना ब्रह्म ही है, शरीर के विना ब्रह्म ही है जीव नहीं। नली के नाश के बाद आकाशच्छिद्र जैसे नष्ट होता है वैसे ही

शरीर नष्ट होने पर जीव का नाश होता है, वेदान्ती के मत में जैसे उपाधि का नाश वैसे यहाँ शरीर का नाश है, उपाधि के नाश से जीवत्व का नाश है जीव का नहीं, जीव तो ब्रह्म ही है ऐसा वेदान्ती मानते हैं, परमार्थ दर्शन जीव ही का नाश कहता है, किन्तु उसकी प्रक्रिया पर ध्यान देने पर जीवत्व के नाश ही में पर्यवसान होता है।

भूमा का उच्छेद असम्भव है इस पर चतुर्थ अध्याय दूसरा आह्निक दूसरा अधिकरण देखें परिणामी होने से भूमा का उच्छेद संभव है या नहीं ? यह संशय है, जब परिणाम है तब उच्छेद की कल्पना होगी ही यह पूर्वपक्ष हुआ, सभी परिणामिओं का उच्छेद आदि असंभव है, सभी आत्मरूप भूमांशका उच्छेद संभव नहीं है, यह सिद्धान्त हुआ।

जीव के विषय में भी चौथा अधिकरण वहीं पर—भूमा जीव और शरीर इनमें किसी का कही जाना होता है या नही ? यह संशय हुआ, किसी का होना चाहिये क्योंकि 'वासांसि जीर्णानि यथा विहाय' इत्यादि गीता के अनुसार शरीर और जीव का वियोग होता है, यह पूर्वपक्ष हुआ, भूमा सभी रूप है, उसका कही जाना आना नहीं हो सकता, शरीर नष्ट हो जाता है, शरीर के पीछे जीव का भी नाश हो जाता है, किस का उत्क्रम हो ? यह सिद्धान्त हुआ, यहाँ का वार्तिक दर्शन का स्फुट स्वरूप दिखाता है—सभी स्वरूप ब्रह्म में शरीर दण्ड अपरिमित आकाश में नली के ऐसा है, सूई के घुसने लायक शब्द शक्ति वाले के ऐसा शरीर के अनुसार यह जीवशक्ति विराजमान है ॥ १ ॥ आकाश के समान स्थिर सभी जगह व्यापक ब्रह्म एक देह से दूसरे देह में कैसे जाय ? यह शरीर नली के ऐसा अवश्य नष्ट हो जाता है उसका गमन नहीं, शरीर इन्द्रिय आदि समुदाय के सम्बन्ध से होने वाला जीव मरण समय में समुदाय का विनाश होने पर जीव कहां हो ?, एक नली के नाश होने पर उसका स्वन दूसरी नली में नही जाता, ॥ ३ ॥ प्रेत या पिशाच रूप से उड़कर जंगल पर्वत की कन्दरा आदि में नली से वियुक्त वह स्वन सीता से वियुक्त राम के ऐसा आवाज नहीं करता ॥ ४ ॥

क्षणिक विज्ञान में भी सान्वयवाद

क्षणिक विज्ञान में भी वासना का अन्वय है, सजातीय विज्ञान को पैदा करने वाले स्वभाव का अन्वय सजातीयता का अन्वय एक सन्तान आदि का अन्वय है, इससे

सान्वयवाद है, तब स्थिर आत्मवादी दूसरे दर्शनों में क्या कहना है ?, लेख के आकार बढ़ने के भय से विराम है। पूर्वा पश्चिमी विद्वानों के दोष रहित इन दर्शन पानी को वर्षाता हुआ प्रसन्न यह सान्वयवाद का वर्णन मेरे थोड़े ज्ञान के दोष को रखता हुआ भी पण्डितों के मोद के लिये हो ।



देहली संस्कृतरत्नाकर १७ वर्ष २-३ संख्या मई जून १९५५ ईशाब्दे प्रकाशितः ।

अनुभववादः

अनुभववादनाम्ना विदेशीयमेकं दर्शनं प्रसिद्धम् । न भारतीयं किमपि दर्शनं बिभर्ति एतन्नाम, तथापि सर्वाणि भारतीयदर्शनानि अनुभवाभिधान-मेकं ज्ञानमङ्गीकुर्वते । प्राच्यदर्शनपाण्डित्यदृष्टौ नानुभवस्य दर्शनता, अपि तु दर्शनैकदेशितैव ।

न केवलमिदमनुभववादमात्रे, किन्तु अखिलानि विदेशीयदर्शनानि भारतीयदर्शनदिशा अपूर्णानि प्रायः, सर्वाणि तानि एकं द्वित्रान् वा दार्शनिकविषयान् अधिकृत्य विचारेण समाप्तानि । विचारविशेषमात्रस्य नाम दर्शनं तत्राऽस्ति ।

यद्यपि कतिपये आधुनिका भारतीया अपि विद्वांसो भारतीयदर्शने-ष्वपि अस्मिन् दर्शने एते विषयाः सन्ति, अपरे न सन्तीति शक्तुं लिखितुञ्च प्रक्रमन्ते, तथापि तदेकदेशिदृशा न वस्तुतः । तथाविधाः सूत्राणि ततोऽधि-कानि भाष्यमात्राणि वा पर्यवेक्षमाणा दर्शनं दर्शनविषयान् वा समापयन्ति; परमसौ न शोभनो मार्गः । सूत्रवार्तिकभाष्याणि व्याख्याभेदान् प्रकरण-ग्रन्थादीन् पर्यालोच्यैव दर्शनस्वरूपनिर्णयो युज्यते । तावताऽपि वस्तुतः परिपूर्णतां न यान्ति दर्शनानि, अपितु तावतामुपलभ्यमानानां समेषां

ग्रन्थानां सम्यङ् मननेन एका दर्शनविषयिणी विलक्षणा प्रतिभा समुदेति या सर्वं जगत् साक्षात् करोति, अतीतमनागतञ्च अवेक्षते। यथा न्याय-वैशेषिकयोः सप्तपदार्थी सकलं भुवनं विद्यमानमतीतं भावि च जठरे निदधाति। किन्तु नाद्यापि सर्वे विषयाः पर्यालोचिता यज्जगति व्यवह्रियमाणाः के विषयाः कस्य पदार्थस्य विशेषाः। यदा यस्मिन् विषये प्रश्न उत्तिष्ठते तदा तदा तस्या तद्दर्शनानुकूला व्यवस्था जायते। अतो दर्शनस्य भारतीयस्य न कियता ग्रन्थेन पुरुषेण वा समाप्तिर्जायते। प्रश्नेषु अवतरत्सु व्यवस्थाया आवश्यकता, प्रश्नावतारस्तु स्वभावतः क्रमिकः। सूत्रमात्रेण दर्शन-स्वरूपसमापनन्तु महानन्यायः, सूचनामात्रं हि सूत्राणां कार्यं न तु पूर्णो विचारः। सूचना तु प्रतिभां व्युत्पत्तिञ्च आयतते। अस्तु तावदियं तुलना-दृष्टिः, न सा निबन्धविषयः। प्रधानमनुसरामि।

विषयः

अनुभववादो दर्शनं केषां विदेशीयानां दृष्टौ किं स्वरूपं बिभर्ति ? तत्र च तत्स्वरूपं भारतीयदर्शनानि अन्तर्निदधति न वा ?

अतो भारतीयदर्शनानि कस्मिन्नर्थे अनुभवशब्दमुपयोजयन्तीति प्रदर्शनमावश्यकम्।

भारतीयदार्शनिकानामनुभवपदप्रयोगः

प्रायो लघुनि पुस्तके समायाति यथार्थोऽयथार्थश्चेति अनुभवो द्विविधः। यथार्थः—प्रत्यक्षम्, अनुमितिः, उपमितिः शाब्दश्च। अयथार्थः—संशयो विपर्ययस्तर्कश्चेति। यद्यपीदं न्यायदर्शने विशेषत उपलभ्यते तथापि प्रायो भूयसां प्राच्यदर्शनानां मान्यम्। वैशेषिकमतेऽपि अयमेव पदार्थः, किन्तु कश्चित्प्रक्रियाभेदः। अथवा प्रत्यक्षानुमिती द्वयी एव यथार्थानुभव इति वैशेषिकमतमवसेयम्। स्वर्गनरकौ शृणोमि किन्तु नानुभवामीति प्रतीति-बलान्न शाब्दज्ञानमनुभवः, परन्तु प्रत्यक्षेणातिसन्निहितमनुमितिरूपञ्च ज्ञान-मनुभव इति द्वितीयं भारतीयमतम्। प्रथममतानुसारिणस्तु स्वर्गनरकौ नानुभवामीत्यत्र औपचारिकोऽनुभवपदप्रयोगो न तु स्वारसिक इति ब्रुवाणाः स्वीयं मतं संरक्षन्ति। अतिसन्निकृष्टविषयस्थले शब्दादपि प्रत्यक्षेऽभिनिविष्टा-नामद्वैतवेदान्तिनां मते शाब्दमपि ज्ञानमनुभव उच्यते परं न सर्वं शाब्दम्।

आविर्भूतप्रकाशानामनुपप्लुतचेतसाम्।
अतीतानागतज्ञानं प्रत्यक्षान्न विशिष्यते॥

इति अनुसृत्य योगजं ज्ञानं प्रत्यक्षरूपमिति बहुभिरङ्गीक्रियते तदा तस्य अनुभवत्वं समापतितमेव ।

पाश्चात्यपण्डितास्तु न अनुभवं परिभाषन्तेऽतस्तेषां मते अनुभवपदार्थं ईदृश एवेति निर्णयः कठिनस्तथापि तेषां दार्शनिकविषयवर्णनया यथाबुद्धि विविच्योपस्थापयामि । कदाचन किंचिन्न्यूनत्वमपि संभवति, यतो हि इंगलिशभाषायां नास्ति ममाधिकारः । आधारश्च विशेषेण हिन्दीभाषायामनुवाद एव । सोऽपि संक्षिप्ततरः प्रामाणिकत्वे सर्वांशे संदिग्धश्च । अनुवदन्तोऽपि न परिभाषायै प्रयतन्ते । अतोऽनुवादद्वाराऽपि पदार्थनिर्णये कल्पना कृशैव जागर्ति सर्वथा ।

विदेशीयमतेन अनुभवपदप्रयोगः

यथावत्परिज्ञानं संवेदनं (sensation) इन्द्रियजन्यज्ञानस्य नाम । बहिरिन्द्रियजन्यज्ञाने निर्दोषमते मनसः क्रियानुपयोग इति स्फुटं वक्तुं न पारयामि, तथापि अवश्यमस्ति कश्चिदुपयोग इति तत्प्रक्रियानभिज्ञोऽपि कल्पयामि । यतो भारतीयदर्शनानि बहिरिन्द्रियजन्यज्ञाने मनसः समुपयोगं मन्वते । अवसाने च सर्वेऽङ्गीकरिष्यन्ति यन् मनसो विना न बहिरिन्द्रियाणि प्रभवन्ति इति । इदं च स्फुटमुपलभ्यते विदेशीयदर्शने—संवेदनानन्तरं मनसो यज् ज्ञानं तदनुभवः, तस्मिन्ननुभवे कल्पनायास्तर्कस्य वा न प्रवेशो यतः कल्पनातर्कौ बुद्धिकार्ये, कल्पनातर्कयोः प्रवेशे अनुभववादः समाप्तिमेति बुद्धिवादश्च उपक्रमते । तदपि सम्वेदनानन्तरं जायमानमनुभवरूपं ज्ञानं प्रत्यक्षमेवेति केषांचिदाग्रहोऽन्येषां साधारणतया कथनम् । प्रत्यक्षमेवानुभव इति वादिनोऽपि विदेशीयविपश्चितोऽनुमानमपि प्रमाणं प्रतिजानते । तथा च द्विधा निष्कर्षः (१) प्रत्यक्षस्यैव अनुभववाद इत्यभिधानं प्रत्यक्षमूलकानुमानसिद्धाः प्रमेया अङ्गीक्रियन्ते इति ।

(२) अथवा प्रत्यक्षं प्रत्यक्षमूला अनुमितिश्च अनुभववादेन संगृह्यत इति ।

प्रत्यक्षमपि न साधारणजनप्रतीतं समेषामेकविधम् । केचन, यथा वस्तु अवलोक्यते तत्ताहगेवेति मन्वते, अपरे चैतद् विलक्षणम् । यथा शुक्लनीलादयः प्रतीयन्ते न तथा ते वस्तुतः; किन्तु तथाप्रत्ययकारणं विलक्षणं भूतेषु विद्यमानं वस्त्वन्तरं यद्वशात्स्थूलतया शुक्लादीनां प्रत्ययः । एकेन्द्रियग्राह्याः गौणगुणा इमे ये यथा प्रतीयन्ते तथा न सन्ति । इतरे च न

सन्ति बाह्यानि वस्तूनि, सर्वाणि प्रत्यय (Ideam) रूपाण्येव तत्रापि केचन बाह्यान्यपि प्रत्ययरूपाण्येवेति स्वीकुर्वन्ति, अस्य प्रत्ययवाद (Idealism) इति नामान्तरमपि ।

इदन्त्ववधेयं पाठकैर्यद् वस्तुनो भिन्नाकारं ज्ञानं भ्रम इत्युदीर्यते भारतीयैः, यथावस्तु ज्ञानन्तु प्रमेति, बौद्धेषु मतत्रयेषु एकं केवलं मतमुपलभ्यते, यत्र वस्तुनो भिन्नाकारकमपि प्रत्यक्षं प्रक्रियाभेदेन विध्रियते । किञ्च संवेदनेऽपि यदि मनस उपयोगस्तर्हि सवेदनमपि मानसिकम्, अनुभवोऽपि मानस इति अनयोः स्फुटो भेदो न स्फुरति । यदा न्यायनये मनस उपयोगमावहदपि चक्षुरादिना प्रत्यक्षं, विषयेण चक्षुष एव सम्पर्कान्मनसश्च असन्निकर्षाच्चाक्षुषमेवोच्यते; न मानसं, तथा अनयोः सम्वेदनानुभवयोः मानसत्वे किं वैलक्षण्यमिति चिन्तनीयमेवास्ते । आत्मन आत्मधर्माणाञ्च न्यायानुसारि बाह्येन्द्रियानपेक्षि यन्मानसं ज्ञानं तदपि न विदेशीयानामनुभवज्ञानं यतो बाह्यमपि विषयीकरोति तत् ।

नैयायिकानाम् अलौकिकं मानसप्रत्यक्षं बाह्यमपि विषयीकुर्वत् कदाचिद् विदेशीयानामनुभवरूपं स्यादिति तु संभवति ।

तर्कश्च स्वयमयथार्थोऽपि यथार्थज्ञानसाधक इति भारतीयदर्शनम् । विदेशीयानाञ्च मते बुद्धेः कार्यं शक्तिर्वा तर्क उच्यते । किन्तु यथार्थोऽयथार्थो वा ? कुत्र केन च प्रकारेण तस्योपयोग इति न स्फुटमुपलभ्यते ।

अतःपरमनुभववाददर्शनाचार्याणां कतिपयविदेशीयानामभिमता अल्पीयांसः प्रमेयाः संक्षेपेण निरूप्यन्ते; येषामुपरि लिखिता मम कल्पना अवलम्बते विचारणा च आविर्भवति ।

(१) जीनो स्टोईक (Gino Stoik) नामा यूनानी-रूमी-दार्शनिकेष्वन्यतमो विक्रमसंवत्सरात् २१४ वर्षाणि प्राक्तनोऽनुभववादिनां मार्गप्रदर्शक उच्यते । अयञ्च अभिप्रैति-प्रत्यक्षमेव समेषां ज्ञानानां मूलम्, सृष्टेः प्राक् सांसारिकानुभवाद् वा प्रथमम् आत्मा अलिखितं स्वच्छकर्गदमिव शुद्ध आसीत्, न किमपि ज्ञानं तत्र बभूव, जतुप्रभृतिषु मुद्राङ्कनमिव शुद्ध आत्मनि सांसारिकविषयाणां प्रभावपातः, तत एव च वस्तुज्ञानम् आत्मनि अलभ्यत इति ।

सन्तोलनीयमिदं भारतीयदर्शनेन । यानि भारतीयदर्शनानि ज्ञानस्वरूपमात्मानमभिमन्यन्ते तानि तु सर्वथैव विपरीतानि अस्य दर्शनस्य; यानि तु अनित्यज्ञानादीनामाधारमात्मानं मन्वते; तानि न्यायादिदर्शनानि

वहन्त्यस्य साम्यम्। भवति च तत्र आत्मा सुषुप्तौ जागरणे च ज्ञानादिना वियुक्तः संयुक्तश्च। तथा च न्यायवैशेषिकयोरेकदेशस्य प्रतिपादकं जीनोदर्शनं प्रतिभाति। इयान् भेदस्त्ववश्यमवधेयः-यथा भारतीयदर्शने आत्मा अनादिस्तथा ज्ञानादयस्तद्धर्मा अपि प्रवाहरूपेण अनादयः। प्रथमं सर्वथा शुद्धा आत्मानः पश्चाज् ज्ञानादिना आरक्ता इति नाङ्गीक्रियते अन्यथा आत्मस्वरूप-परिवर्तन-प्रसङ्गः। संसारोऽपि प्रवाहरूपेण अनादिरेव। अनुभववशायाताः संस्काराः सुषुप्तौ बालावस्थायामपि। इति।

(२) परीक्षावादी फ्रेंसिस बेकन (Francis Bacon) विक्रमस्य १६१७ वत्सरात् १६९५ वत्सरं यावद्वर्तमानः-सर्वाणि ज्ञानानि इन्द्रियेभ्य एव आगतानीति ब्रूते स्म, एतावतैव परीक्षावादित्वेऽपि तस्य अनुभववादिताऽपि प्रसज्ज्यते।

इदमपि भारतीयानां साधारणम्। यानि अनित्यानि ज्ञानानि सर्वाणि इन्द्रियसहायतयैव समायातानि। प्रत्यक्षन्तु स्फुटमेवेन्द्रियायत्तम्, अनुमिति-शाब्दावपि अन्तरिन्द्रियेमपेक्षेत एव। न सर्वाः परं विशेषतोऽनुमितयोऽपि व्युत्पत्तौ उत्पत्तौ च बहिरिन्द्रियाणि अपेक्षन्त एव। एवं शाब्दमपि श्रोत्रम् अस्ति। एतत् परमधिकमपि अवधेयम् न केवलमिन्द्रियेण ज्ञानं जायते; किन्तु अन्यान्यपि बहूनि कारणानि तेषां भूयान् विचारश्च भूयसा समुपलभ्यते। तत्र नाधिकं विलिख्य दिगेव प्रदर्श्यते यत् एकस्मिन् चित्रफलके समेषां साधारणेऽपि चक्षुषः समुपयोगे साधारणजन-कलाकुशलादीनां ज्ञाने महान् भेदः, एवं श्रावणेऽपि समाने कर्णविधाने पृथग्जन-कवि-भाषाविज्ञानवतां न समानः शाब्दबोधः। तथा च एषु वैचित्र्याधायि इन्द्रियोपयोगातिरिक्तं कारणमवश्यमङ्गीकार्यम्।

यदि इन्द्रियापेक्षमेव ज्ञानं सत्यमन्यदसत्यमिति वेकनाभिप्रेतं तदन्यत्, परं न तदपि व्यवस्थितम्। प्रत्यक्षाण्यपि कानिचिदसत्यानि अनुमिति-शाब्दावपि बहुधा सत्यौ।

(३) जॉर्ज वर्कले (George berkle) आयरलैण्डवासी १७४१—१८०९ विक्रमसंवत्सरीय इत्थं विशेषेण दर्शयति—गुणैर्विना न द्रव्यमात्रस्य प्रत्यक्षम् अस्ति अज्ञातञ्चेति परस्परं विरोधः। यतो ज्ञाततैव सत्ता, ये भौतिक-द्रव्याणामभावेऽपि तेषां विचारं प्रत्ययञ्च अवतारयन्ति तेषां मानसो भ्रमः, न संभवति वस्तु विना प्रत्यक्षम्, वस्त्वपि भौतिकमेवेति न सम्यक्, सर्वे प्रत्यय (in the form of idea) रूपाः प्रत्ययेभ्य एव कारणेभ्यः

समुत्थिताः परिमाणसंख्यागुरुत्वप्रभृतयो मुख्या गुणाः परैरुच्यन्ते, तेऽपि न तथा व्यभिचरिताश्च। लघुरपि महान् महान् अपि लघुः कदाचिद् दर्शने समायाति, सामान्यं न व्यक्तेरतिरिक्तम्, सामान्यनामान्यपि व्यक्तेरभिधायकानि, न कल्पना निर्गुणं वस्तु स्पृशति। नाम्नो विचारेण नामवादः (nominalism) इत्यभिधानमपि बिभर्ति दर्शनमिदम्।

एवं प्रत्ययवाद्यपीदं ज्ञानादभिन्नं ज्ञेयं प्रत्ययरूपमेवेति मन्यमानं-ज्ञानज्ञेययोरभेदवादिनः प्रत्ययवादान्तराद् भेदं बिभर्त्येव। तथा अन्ये केचन अनुभववादिनोऽपि सन्तः शरीराद्बहिर्न सन्ति वस्तूनीति मन्वते, इदन्तु शरीराद्बहिः सन्त्यपि वस्तूनि न मनसो बहिरिति अङ्गीकुरुते।

जडेषु गतिश्चेतनसंकल्पादेव संभवति, अज्ञेयानि वस्तूनि न जीवः संकल्पयितुं प्रभवतीति सर्वज्ञेश्वर-संकल्पस्य आवश्यकता, ईश्वरज्ञेयतया च सर्वाणि सत्यान्येव। स्वस्य अन्तरात्मनोऽन्तर्बोधात् परस्य आत्मनस्तु अनुमानात् सत्ता सिद्ध्यति। इत्येवं बहूनि विवेचनीयानि वस्तूनि दर्शनेऽस्मिन् समायातानि। न लघुरयं निबन्ध आत्मसात्कर्तुं प्रभवति, अन्ये च एनद्-भारतीयविज्ञानवादेन सन्तोलयन्ति। भारतीयो विज्ञानवादोऽपि ज्ञान-ज्ञेययोर्भेदाभेदवादितया द्विविधः। अहन्तु अनुभववादांशमात्रेणेह उपयोजयामि।

प्रत्यक्षानुमित्योः स्फुटतया अनुभवपदार्थता अस्य मते जागर्ति, अनुमितिरपि न संकुचिता, प्रत्यक्षस्य अतिसन्निहिता, अपितु जीवैरज्ञेयानि सांसारिकवस्तूनि ईश्वरंच स्पृशन्ती अतिविस्तृता, बुद्धितर्कयोः कार्याण्यपि प्रायोऽस्मिन् दर्शने अनुभवेन संगृहीतानि-इति कल्पये। कदाचन शब्द-प्रमाणमपि मन्यते एवं प्रतिभाति, तच्च अनुमानद्वारा स्वतन्त्रं वा भवेत्। यथा च न्यायवैशेषिकयोरनुभववादमेवानुहरति अयमनुभववादः।

अस्मिन् मते नामवादविषये न विशेषतो वक्तुं पारयामि, यतो विदेशीयदर्शनेषु अस्य अल्पीयसीमेव मात्रां प्राप्तवानस्मि। परमिदन्तु तथ्यं यद् नामवादोऽपि भारतीय दर्शनेषु उच्चैरासीनोऽस्ति। यं शब्दवाद-मिति ब्रुवते। 'वाचारम्भणं विकारो नामधेयमित्युपनिषदो गायन्ति। शब्दद्वारा शब्दमूलिकौ च सृष्टिर्मन्त्रब्राह्मणावपि प्रतिपादयतः। कस्मिंश्चित्समये भारते शब्दवादस्य साम्राज्यमासीदिति प्रतिभाति। न तथा इदानीं तस्य समयः। साधारणतया द्विविधो हि शब्दवादो भारतीयः। सतोरुभयोरपि शब्दार्थयोस्तादात्म्यमिति प्रथमः। द्वितीयस्तु सर्वं शब्दमयं जगत्

कार्यं कारणञ्च शब्दरूपमेव । अस्य अन्वेषणा स्वरोदयशास्त्र-संगीतशास्त्र-वाक्यपदीयब्रह्मकाण्डतट्टीका-शैवदर्शनप्रभृतिषु संभवति । वर्कलेमतेऽपि शब्दो वर्तते; तदभिधेयो नास्तीत्यस्मिन्नर्थे एव नामवादः समायातः । यथा व्यक्ते-रतिरिक्तानि न सामान्यानि, किन्तु व्यक्तिवाचकेभ्यो व्यतिरिक्तानि सामान्यवाचकानि सन्ति ।

भारतीयदर्शनेष्वपि त्रिधा सामान्यवादः समायाति । प्रथमो व्यक्ति-सामान्ययोर्भेदः, द्वितीयस्तयोरभेदः, भेदाभेदाविति तृतीयः । विषयो महान्, लेखाकारः समेधते अतिसंकोचो विधेयतां गच्छति इति पाठकाः क्षमन्ताम् ।

ह्यूम [HuMe] १६७७ विक्रमवत्सरानन्तरभावी प्रायो वर्कलस्य अनुयायिष्वन्यतमस्तन्मतस्य सूक्ष्मतया विवेचको मन्यते । वर्कलेसमानतां दधदपि इत्थं ब्रूते—प्रत्यक्षानुभवौ न चिन्तनस्मृतिभ्यां भिन्नौ, बुद्धया न किञ्चिन्नूतनं क्रियते, किन्तु अनुभवानां सङ्कलनम्, सङ्कलितामपोहनमेव विधीयते, ईश्वरसिद्धिरपि प्रत्यक्षमूलिकैव, प्रत्यक्षसिद्धया प्रपञ्चस्य उत्तम-तया व्यवस्थया सौन्दर्यादिना च व्यवस्थापकः परिकल्प्यते, कार्यकारणयोः परस्परं भेदः, आत्मेश्वरादयः समे प्रत्यक्षरूपा एव इति ।

अयमस्य लेखोऽनुभवपदार्थं संकोचयन्नपि अनुभवमूलिके चिन्तन-स्मृती अनुमितिञ्च संगृह्णन् प्रायः समेषां ज्ञानानां मान्यतां प्रथयति ।

न्यायवैशेषिकप्रभृतिकतिपयभारतीयदर्शनानि, मनोबुद्धिप्रभृतिम् अन्तरिन्द्रियभेदं न कुर्वते, सङ्कलनापोहनाद्यनुसन्धानन्तु आत्मनः कार्यं वर्ण-यन्ति, साङ्ख्यवेदान्तादयस्तु अन्तरिन्द्रियं चतुर्भेदं मन्वाना अनुसन्धानादिकं बुद्धेः कार्यमिति संगिरन्ते, परं बुद्ध्यतिरिक्तमात्मपदार्थं नपि अङ्गीकुर्वन्ते ।

विदेशीयदर्शनेषु तु मनोबुद्ध्यतिरिक्तः कश्चिदात्मपदार्थोऽमुष्मै कर्मणे इति न स्फुटमवभासते, तथापि चार्वाकदर्शनविशेषेण मन आत्मवादिना, बुद्ध्यात्मवादिना सौगतभेदेन च मतमिदमवश्यं जठरे निधीयते । अनुमानेन ईश्वरसिद्धिरपि भारतीयानां प्रसिद्धैव । एवञ्च कस्मिंश्चिदंशेऽपि न नूतन-तामावहतीदमिति ध्येयम् ।

इदमपि अवधातव्यम्—सर्वे पदार्थाः प्रत्ययरूपास्तेषां ज्ञानमनुभवरूप-मिति वदन् ह्यूमोऽनुभवपदार्थस्य विशालतामङ्गीकरोतीति ।

[५] लॉक (Locke) १६८८–१७६० समयभव इङ्गलैण्डवासी अनुभववादी दार्शनिक उच्यते । मनुष्येषु न सहजं ज्ञानं किन्तु बाह्यपदार्था-

नामनुभवेन मनसि ज्ञानं समुत्पद्यते, एतावतैवास्य अनुभववादिता। डेकार्ट लीब्नीजयोः सहजज्ञानवादस्य विरोधी अयम्। जीनो मतविवेचनावसरे विवेचितमिदं दर्शनम्।

इत्थञ्चेदमुपलभ्यते—सर्वं ज्ञानं शिक्षाधीनं, संस्काररूपा ज्ञानशक्तिर्मनसि विद्यते, प्रत्यक्षं ज्ञानान्तराणां मूलम्, शक्त्याद्यकर्तृतया च अनुमितानि जीवेश्वरजगन्ति सत्यानि, स्वत एव मनो देशकालाभ्यामपरिच्छिन्नं ज्ञातुं न प्रभवति, परं मनसि देशकालयोः सँल्लग्नयोः सतोरनन्तस्य शाश्वतस्य च आभासो जायते।

षड्विवेचनशक्तयस्तु अनेन उपयोगेन नाम्ना वा न भारतीयदर्शनेषु परिगणिताः; परं न भारतीयानां ता नूतनाः, दर्शनभेदेन विविधा व्याख्या तासां संभवति, न्यायदर्शनदिशा तु दिक् प्रदर्श्यते—

१. संवेदनं = प्राथमिकं विषयप्रत्यक्षम्, २. धारणा = अपेक्षात्मकज्ञानेन अनुव्यवसायद्वारा संस्कारस्य दृढीकरणम्, ३. स्मरणम् = अनुभवसमानविषयकं ज्ञानान्तरम्, ४. भेदप्रत्ययः = विषयद्वयप्रत्यक्षसहकृतमनसा भेदानुभवः, ५. तारतम्यबोधः = नैकवस्तुधर्मज्ञानसहकृतमनसा साधर्म्यवैधर्म्यपरिकल्पनम्, ६. प्रत्याहारः = एकाकारप्रतीतिपरिकल्पितः सामान्यानुभवः।

सामान्यानुभवः पशूनामपि इति विस्तरभिया परित्यज्यते। योगदर्शनदृष्टौ धारणाप्रत्याहारौ स्वरूपेण कार्येण च भिन्नौ, लाँकस्य धारणा, योगशास्त्रीयामनुसरति धारणां; परं न स्पृशति। प्रत्याहारस्तु विलक्षण एव लाँकस्य प्रत्याहारः पशुपक्षिणोऽपि व्याप्नोति योगस्य तु जितेन्द्रियपुरुषविशेषमेव।

६ रीडर (Reder) १७६६–१८५२ सामयिको ब्रिटिशानुभववादिपारम्परिकः प्रायो लाँक इव बाह्यार्थवादी अस्ति, तत्र आलोचनीया विषयाः प्राग्वदेवानुसन्धेयाः, एवं हि वदति आत्मा निस्सन्दिग्धं वस्तु, न प्रत्ययः, इन्द्रियग्राह्यतया बाह्यानि वस्तूनि ज्ञानाद् भिन्नानि, वर्कले स्वीकृताभ्यामनुभवस्मृतिभ्यां भिन्नं तृतीयमुत्प्रेक्षात्मकमपि ज्ञानम्। मुख्यगौणगुणविभागः प्राग्वदेव।

एतदीयवस्तुवर्णनेन अनुभवेन प्रत्यक्षमनुमितिश्च संगृह्यते, गौणगुणवर्णनेन यथा अनुभूयते न तथैव बाह्यं वस्तु इति प्रतिभाति। उत्प्रेक्षाज्ञानं

भारतीयैरपि अङ्गीक्रियते परं दुर्बलं तज्ज्ञानं केवलमसहायं न वस्तु साधनायालम्; ऋते प्रमाणान्तरसाहाय्यमिति ध्येयम् ।

७ स्पेंसर (Spencer) १८७६–१९६१ सामयिको विकासवादस्य नेतृत्वेन प्रसिद्धः सहजज्ञानानुभववादयोः साम्यव्यवस्थापको दार्शनिकोऽपि । मनस आत्मनो वा स्वाभाविकं ज्ञानं धर्म—इति सहजज्ञानवाददर्शनम् । न स्वाभाविकं ज्ञानमपि तु अनुभवाधीनमिति अनुभववादमतम् । प्रथमन्तु अनुभवाधीनमेव ज्ञानं क्रमशो दार्ढ्यमापन्नं सहजं जातमिति । प्रायः सामञ्जस्यं स्थापयति इति विभाति । अनुभववादोऽपि जीनो लाँकमतवदेवेति न नूतनं किमप्यत्र वक्तव्यम् ।

स्नायुनिष्ठाघात एव संविदो मूलम्, संविदो य आकारो व्यक्तिषु सहजतया भासते, सोऽपि जातौ कथमपि अनुभवादेवादौ जातः, क्रमशः स्नायु-जाल-बद्धः परम्परागतो भवति इति वदति ।

सुषुप्तौ मनः सुषुम्ना-नाड्यां प्रविशति, तीव्रेण ध्वनिना स्पर्शेण वा स्नायावाघातो भवति तत एव जागरणमिति प्रसङ्गे भारतीयदर्शनेऽपि स्नायावाघातो वर्ण्यते । संख्यापरिमाणादयश्चक्षुषा त्वचा चेति इन्द्रियद्वयेन गृह्यमाणा मुख्यगुणाः, एकेन्द्रियग्राह्यतया रूपरसादयो गौणाः । न रूपादयो यथा सन्ति, तथैव प्रतीयन्ते, किन्तु तादृशप्रतीतिशक्तिर्द्रव्येषु, अतएव रक्तमपि वस्तु कस्यांचिदवस्थायां श्वेतं दृश्यते ।

षट् च विवेचनशक्तय—उच्यन्ते—१. संवेदनं, रूपादीनां ज्ञानम, २. धारणा, अनुभवस्य स्थैर्यसाधनम्, ३. स्मरणम्, अनुभवस्य पुनः सञ्जीवनम्, ४. भेदप्रत्ययः वस्तूनां परस्परभेदज्ञानम्, ५. तारतम्यबोधः, वस्तूनां साम्य-वैषम्ययोः परिचयः ६. प्रत्याहारः, एकाकारप्रतीतिद्वारा सामान्यज्ञानम् । प्रथमद्वितीययोर्मनो बाह्यवस्तूनामधीनम्, अन्येषु स्वतन्त्रम्, प्रत्याहारस्तु मनुष्येष्वेव, न पशुषु, तेन न भवति तेषां सामान्यबोधः ।

इदमपि मतं मतान्तरवन् नानुभवपदार्थे संकुचितम्, यद्यपि बाह्यपदार्थानामनुभवे आग्रहस्तथापि अनुभवः प्रत्यक्षमेवेति नास्ति दुराग्रहः, अनुमितिरपि अनुभवेन, संगृह्यते इति प्रतिभाति । भवतु नाम शिक्षाधीनं ज्ञानं, परं संस्काराङ्गीकारेण जन्मान्तरीयशिक्षाया अपि समुपयोगः सिद्ध्यत्येव इदंच भारतीयदर्शनानामपि तुल्यमेव ।

इदन्तु वक्तव्यमेव समापतति यत् शिक्षा इव मनःशक्तिवैचित्र्यमपि

हेतुः, कथमन्यथा समानया शिक्षया ज्ञानवैषम्यमनुभूयेत ? मनस्विनामिव अमनस्कानाम् अन्यमनसाञ्च कथं शिक्षाफलवैषम्यम् ?

बाह्यवस्तूनि स्वीकुर्वाणोऽपि गुणेषु वैषम्यं प्रतिपादयति, न्यायवैशेषिकयोः प्राय एवं गुणविभागोऽपि एतादृशो गौणगुणाभिप्रायो नास्ति, वर्तते च तयोरपि दर्शनयोः स्थौल्य-सौक्ष्म्यावस्थयोर्गुणानां भेदः, साङ्ख्यादयः सर्वथा गुणगुणिनोर्भेदं वारयन्ति एवञ्च साकल्येन किमपि भारतीयं दर्शनं न समाश्रयदपि इदं दर्शनं विभिन्नेषु भारतीयदर्शनेषु अंशांशतः समाप्तमेत्येव।

मनः स्वभावतो देशकालापरिच्छिन्नं परिच्छेत्तुं न प्रभवति, अपितु अमुकसामग्रीवशात्, मनसा देशकालयोर्योजनाऽपि न मनो लम्बमानं विपुलम्वा सम्पादयति, किन्तु देशकालानुसन्धानशक्तिरेव देशकालयोर्योजना, आत्मनि अनुसन्धानशक्तिरन्यैरपि दार्शनिकैरङ्गीक्रियते। मन आत्मवादिनां मनसि तात्पर्यावसानमेवास्य तात्पर्यं प्रतिभाति।

८ जेम्सवार्डः (James ward) १९०० सम्वत्सरीयोऽनुभववादी दार्शनिको भारतीयदर्शनैर्भृशं प्रभावितो भारतीयदर्शनमन्दिरात् कथं बहिर्निस्सरेत्। नास्यानुभवपरिभाषा अन्येषामिव संकुचिता, अपि तु समाधिजन्यानन्दानुभवोऽपि स्वीयानुभवेन संगृह्यते।

९. ततोऽपि भारतीयदर्शनोदधिमन्दरोवर्टेण्ड रसेल विंशशताब्दीकोऽनुभववादी। अयमनुभवात् प्राक् सामान्यसम्बन्धज्ञाने अङ्गीकुर्वन् सहजज्ञानेऽभिनिविष्टः।

एवञ्च विदेशीयानुभववादे न कश्चिदंश एवंविधो यो भारतीयदर्शनाद् बहिर्गच्छेत्, विदेशीयभाषादर्शनेषु कुशलाः कृतिनः करुणया किमपि दर्शयिष्यन्ति चेदुपकृतो भविष्यामि। इति शम्



देहली-संस्कृत रत्नाकर १७ वर्ष २-३ संख्या मई जून
१९५५ ई० संस्कृतमय प्रकाशित हिन्दी

॥ अनुभववाद ॥

अनुभववाद नाम से एक विदेशीय दर्शन प्रसिद्ध है, कोई भारतीय दर्शन इस नाम को नहीं रखता, तथापि सभी भारतीय दर्शन अनुभव नाम के एक ज्ञान को मानते हैं, प्राच्यदर्शन के पण्डितों की दृष्टि में अनुभव दर्शन नहीं हो सकता, किन्तु दर्शन का एक अङ्ग है। यह केवल अनुभववाद में नहीं है किन्तु सभी विदेशीय भारतीय दर्शन की रीति से अपूर्ण हैं, वे सभी एक या दो तीन विषयों को लेकर उन्हीं के विचारों से समाप्त हो जाते हैं, वहाँ विचार विशेषमात्र का नाम दर्शन है।

यद्यपि कुछ आधुनिक भारतीय विद्वान् भी भारतीय दर्शनों में भी ये विषय हैं दूसरे नही हैं ऐसा कहना तथा लिखना शुरू करते हैं तो भी वह एक देशी दृष्टि है वास्तविक नहीं है, वैसे लोग सूत्रों को अथवा उससे अधिक भाष्यमात्र को देखते हुए दर्शन तथा दर्शन विषयों को समाप्त कर देते हैं, लेकिन वह ठीक मार्ग नहीं है, सूत्र-वार्तिक-भाष्य-व्याख्यानभेद और प्रकरण ग्रन्थ आदि की आलोचना करके ही दर्शन के स्वरूप का निर्णय उचित है, वास्तव में उतने से भी दर्शन परिपूर्ण नहीं हो पाता, किन्तु उतने उपलब्ध सभी ग्रन्थों के मनन से उस दर्शन की विलक्षण एक प्रतिभा प्रगट होती है, जो सभी जगत् को प्रत्यक्ष करती है, और अतीत तथा अनागत को देखती है, जैसे कि न्याय और वैशेषिक दर्शनों के सात पदार्थ सकल संसार-विद्यमान-अतीत और अनागतों को अपने पेट में रखता है, किन्तु आज तक भी सभी विषयों का विवरण या विश्लेषण नहीं हो पाया है कि संसार में कितने विषय हैं ? और किस पदार्थ के किस भेद में आते हैं ?, जब जब जिस पर प्रश्न उठता है तब तब उस दर्शन की अनुकूल पद्धति से उसकी व्यवस्था होती है, इससे भारतीय दर्शन कुछ पुस्तकें तथा कुछ विद्वानों में समाप्त नहीं होते, प्रश्नों के उठने पर व्यवस्था की आवश्यकता होती है, प्रश्नों का क्रमशः उठना

स्वभाव है, सूत्रों से ही दर्शनों को समाप्त करना महान् अन्याय है; सूत्रों का सूचनामात्र कार्य है पूर्ण विचार नहीं, सूचना भी प्रतिभा और व्युत्पत्ति के अधीन हैं, सभी को हमेशा समान सूचना नहीं मिल सकती, अब यह तुलना दृष्टि रहे, यह निबन्ध विषय नहीं है, प्रधान का अनुसरण करता हूँ।

॥ विषय ॥

अनुभववाद दर्शन किन विदेशीय विद्वानों की दृष्टि में कैसा है ?, और भारतीय दर्शन उन दर्शन स्वरूपों को अपने भीतर रखते हैं या नहीं ?, यही यहाँ विषय है, उसके अनुसार भारतीय दर्शन किस अर्थ में अनुभव शब्द का उपयोग करते हैं ? इसका कुछ प्रदर्शन आवश्यक मालूम पड़ता है।

प्रायः छोटी पुस्तकों में लिखा रहता है कि यथार्थ अनुभव चार हैं, १ प्रत्यक्ष, २ अनुमिति, ३ उपमिति, ४ शाब्द। अयथार्थ—१ संशय २ विपर्यय ३ तर्क। यद्यपि ऐसा लेख न्यायदर्शन में मिलता है, किन्तु अधिकतर प्राच्यदर्शनों का यह मान्य है, वैशेषिक दर्शन में भी ऐसा ही है, कुछ प्रक्रिया भेद है, अथवा प्रत्यक्ष अनुमिति दो अनुभव वैशेषिक मत समझें, स्वर्ग और नरकों को सुनता हूँ किन्तु अनुभव नहीं करता ऐसे व्यवहार से शाब्दज्ञान अनुभव नहीं है किन्तु प्रत्यक्ष और प्रत्यक्ष की विशेष नजदीकी अनुमिति ये दो अनुभव हैं ऐसा भी भारतीयों का मत है, पहले मत वाले स्वर्ग-नरकों का अनुभव नहीं करता ऐसी जगह लाक्षणिक अनुभव शब्द का प्रयोग मानकर अपने मत की रक्षा करते हैं, विशेष सन्निकर्ष वाले वस्तुओं का शब्द से भी प्रत्यक्ष होता है ऐसे अभिनिवेश वाले वेदान्तियों के मत में शाब्दज्ञान भी अनुभव है किन्तु सभी शाब्दज्ञान नहीं। जिनका आत्मप्रकाश प्रगट हो गया है, जिसका चित्त चञ्चल नहीं सावधान है, उनका अतीत और अनागत का ज्ञान प्रत्यक्ष के बराबर है, इसके अनुसार योग से होने वाला योगियों का ज्ञान भी अनुभव है, ऐसा बहुत दार्शनिक मानते हैं।

पाश्चात्य दार्शनिक अनुभव की परिभाषा नहीं करते इसलिये उनके अनुसार अनुभव पद का अर्थ ऐसा ही है, इसका निर्णय कठिन है तो भी उनके दार्शनिक विषयों के वर्णन से अपनी समझ के अनुसार कुछ उपस्थित करता हूँ, कुछ न्यूनता भी रहेगी क्योंकि आङ्गल भाषा में मेरा अधिकार नहीं है, मेरा विशेष आधार हिन्दी भाषा में

अनुवाद ही है; वह भी बहुत संक्षिप्त है तथा सभी अंशों के प्रामाणिकत्व में संदेह है। अनुवाद करते हुए भी परिभाषा का प्रयास नहीं करते, इससे अनुवाद द्वारा भी पदार्थ निर्णय में सर्वथा दुर्लभ ही कल्पना जागती है।

विदेशीयों के मत से अनुभव पद का प्रयोग

जैसा है वैसे ही वस्तु का परिज्ञान संवेदन कहा जाता है, वह इन्द्रियों से होने वाले ज्ञान का नाम है, बाह्य इन्द्रियों से होने वाले निर्दोष माने गये ज्ञानों में मन का कितना उपयोग है? यह स्फुट नहीं कर पाता हूं तो भी कुछ उपयोग अवश्य है ऐसी कल्पना उनकी प्रक्रिया का जानकार नहीं होता हुआ भी करता हूँ, क्योंकि भारतीय दर्शन बाह्य इन्द्रियों से होने वाले ज्ञान में मन का उपयोग मानते हैं, विचार करने पर अन्त में सभी मानेंगे कि मनके बिना बाह्य इन्द्रियां समर्थ नहीं हैं, विदेशीय दर्शन में इतना अवश्य स्फुट मिलता है कि संवेदन के बाद मन से जो ज्ञान है वह अनुभव है, और उस अनुभव में कल्पना या तर्क का प्रवेश नहीं है क्योंकि कल्पना या तर्क बुद्धि कार्य हैं, कल्पना और तर्क का प्रवेश होने पर अनुभववाद समाप्त हो जाता है तथा बुद्धिवाद शुरू हो जाता है, वह भी संवेदन के बाद होने वाला अनुभवरूप ज्ञान प्रत्यक्ष ही है ऐसा किसी का आग्रह है, दूसरों का वैसा आग्रह नहीं मालूम होता, प्रत्यक्ष ही अनुभव है ऐसा कहते हुए भी विदेशीय विद्वान् अनुमान को प्रमाण मानते हैं, उस रीति से दो प्रकार का निष्कर्ष निकलता है।

१—प्रत्यक्ष का ही अनुभववाद नाम है, किन्तु प्रत्यक्षमूलक अनुमान से भी सिद्ध वस्तु माने जाते हैं।

२—अथवा प्रत्यक्ष और प्रत्यक्ष मूलक अनुमिति आदि भी अनुभववाद से संगृहीत हैं। प्रत्यक्ष भी साधारण जन में प्रसिद्ध सभी का एक प्रकार का नहीं है, कुछ लोग मानते हैं कि जो वस्तु जैसा दीख पड़ता है वह वैसा ही है, दूसरों का विलक्षण है, जैसे शुक्ल नील आदि जैसा मालूम पड़ते हैं वैसे वास्तव में नहीं हैं, किन्तु उनकी वैसी प्रतीति का कारण दूसरी वस्तु भूतों में रहती है जिससे शुक्ल आदि की स्थूल रूप से प्रतीति होती है, एक एक इन्द्रिय से प्रत्यक्ष होने वाले गौण गुण कहे जाते हैं वे जैसा प्रतीत होते हैंवैसा वास्तव में नहीं रहते, और दूसरे नहीं हैं, सभी

बाह्य वस्तु प्रत्यय (IDEAM) रूपही हैं, कोई तो बाह्य हैं किन्तु प्रत्यय रूप ही हैं ऐसा भी कहते हैं, इसी का दूसरा नाम प्रत्ययवाद है।

पाठक ऐसा भी ध्यान दें कि भारतीय वस्तु से भिन्न आकार वाला ज्ञान भ्रम और वस्तु के ठीक आकार वाला प्रमा ऐसा कहते हैं, बौद्धों के तीन मतों में एक मत ऐसा मिलता है जहाँ प्रक्रिया के भेद से भिन्न आकार वाले ज्ञान का विवरण है, और भी–यदि सम्वेदन में भी मनका उपयोग हुआ तो सम्वेदन मानसिक हुआ, अनुभव मानस है ही, इनका स्फुट भेद नहीं हुआ। जैसे कि न्याय में चक्षु से प्रत्यक्ष में भी मन का उपयोग है किन्तु विषय के साथ चक्षु का ही सन्निकर्ष है मन का नहीं इसलिये वह प्रत्यक्ष चाक्षुष कहा जाता है मानस नहीं, उसी प्रकार इन सम्वेदन और अनुभवों में कोई भेद होगा इसको सोचना चाहिये। नैयायिकों का आत्मा और आत्म गुणों का जो बाह्य इन्द्रियों की बिना अपेक्षा किये हुए मानसज्ञान है उसकी भी विदेशीयों का अनुभव नहीं कह सकते, क्योंकि उनका अनुभव बाह्य को भी विषय करता है, नैयायिकों का अलौकिक मानस प्रत्यक्ष जो बाह्य को भी विषय करता है वह विदेशीयों का अनुभव हो सकता है ऐसा संभव है।

तर्क स्वयं अयथार्थ होते हुए यथार्थज्ञान का साधक है ऐसा भारतीय दर्शन है, विदेशीयों का तर्क बुद्धि का कार्य या शक्ति कहा जाता है, किन्तु उसका कहाँ किस प्रकार उपयोग है यह स्फुट नहीं मालूम पड़ता।

इसके बाद अनुभववाद दर्शन के आचार्य विदेशीय विद्वानों के अभिमत कुछ थोड़े प्रमेयों का निरूपण संक्षेप से करता हूँ, जिनके उपर मेरी कल्पना अवलम्बित है तथा विचार उठता है।

१—यूनानी और रूसी दार्शनिकों में एक बहुत पुराने जीनो स्टोईक अनुभव-वादीओं का मार्ग प्रदर्शक कहे जाते हैं, उनका समय विक्रम से पहले २१४ वर्ष कहा जाता है। वे मानते हैं कि प्रत्यक्ष ही सभी ज्ञानों का मूल है, सृष्टि या सांसारिक अनुभव के पहले आत्मा कोरे सफेद कागज की तरह शुद्ध थी, उसमें कोई ज्ञान नहीं था, लाह पर मोहर के ऐसा शुद्ध आत्मा पर सांसारिक विषयों का प्रभाव पड़ा, उसीसे आत्मा में वस्तुओं का ज्ञान मिला इति।

इसकी भारतीय दर्शन से तुलना करनी चाहिए, जो भारतीय दर्शन ज्ञानस्वरूप ही

आत्मा को मानते हैं उनके तो यह दर्शन बहुत विपरीत है। जो कि अनित्य ज्ञान आदि का आधार आत्मा को मानते हैं ऐसे न्याय आदि दर्शनों से साम्य है, उनकी आत्मा सुषुप्ति में ज्ञान आदि से रहित तथा जागरण में ज्ञान आदि से युक्त है। उस प्रकार न्याय और वैशेषिक दर्शनों के एक देश का प्रतिपादक जीनों दर्शन मालूम पड़ता है, इतना फरक तो अवश्य समझना चाहिए कि भारतियों की आत्मा जैसे अनादि है वैसे आत्मा के ज्ञान आदि धर्म भी प्रवाह रूप से अनादि हैं, पहले आत्मा सर्वथा शुद्ध थी पीछे ज्ञान आदि से युक्त हुई है ऐसा नहीं माना जाता, अन्यथा आत्मस्वरूप का परिवर्तन आ जायेगा। संसार भी प्रवाहरूप से अनादि है, सुषुप्ति तथा बालक अवस्था में भी संस्कार रहता है।

(२) परीक्षा वादी फ्रॅंसिसवेकन विक्रम वर्ष १६१७ से १६६५ तक रहनेवाले थे; वे कहते थे कि सभी ज्ञान इन्द्रियों से आये हैं, इतने में ही वे अनुभववादी कहे जाते हैं, वास्तव में वे परीक्षा वादी थे। यह भी भारतीय दर्शनों की साधारण बात है, जितने अनित्य ज्ञान हैं वे सभी इन्द्रियों की सहायता ही से होते हैं, प्रत्यक्ष तो स्पष्ट ही इन्द्रियों के अधीन हैं, अनुमिति और शाब्द भी भीतरी इन्द्रिय मन की अपेक्षा करते ही हैं। सभी नहीं किन्तु अधिकतर अनुमिति साक्षात् या परम्परा से अपनी सामग्री सम्पादन में अथवा उत्पत्ति में बाह्य इन्द्रियों की अपेक्षा करती हैं, इसी प्रकार शब्द सम्बन्धी कान है, इससे भी अधिक समझना चाहिये कि केवल इन्द्रियों से ज्ञान नहीं होते, ज्ञान के लिए भी बहुत कारणों की जरूरत पड़ती है, उस पर बहुत विचार है, जहाँ तहाँ पुस्तकों में अधिक मिलता भी है, उस पर अधिक न लिखकर दिग्दर्शन कराया जाता है, एक ही चित्र पर अनेकों की आँखों का समान सम्बन्ध होने पर भी साधारण जन तथा कलाकारों के ज्ञानों में बड़ा भेद हो जाता है, इसी प्रकार एक ही भाषण पर सभी श्रोताओं के श्रोत्रों का समान सम्बन्ध होने पर भी साधारण जन-कवि और भाषा शास्त्रियों का शाब्दबोध समान नहीं होता, इन ज्ञानों में फरक करनेवाला इन्द्रियों के उपयोग से भिन्न कोई कारण अवश्य मानना पड़ेगा।

यदि इन्द्रिय की अपेक्षा करके होनेवाला ज्ञान सत्य है, दूसरे असत्य हैं ऐसा यदि वेकन का अभिप्राय हो तो दूसरी बात है, किन्तु वह भी व्यवस्थित नहीं है, प्रत्यक्ष भी कितने असत्य होते हैं तथा अनुमिति और शाब्द भी बहुत सत्य हो जाते हैं।

४ संख्या जुलाई १९५५ ई० में प्रकाशित

(३) जार्जवर्कले आयरलैण्ड वासी १७४१ से १८०९ विक्रमवत्सर वाले इस प्रकार विशेष प्रदर्शन करते हैं—गुण के बिना द्रव्यमात्र का प्रत्यक्ष नहीं होता है, और अज्ञात है यह परस्पर विरुद्ध है, क्योंकि ज्ञातता ही सत्ता है, जो लोग भौतिक द्रव्यों के न रहने पर भी उनके विचार और प्रत्यय को उठाते हैं उनके मन का भ्रम है, क्योंकि वस्तु के बिना प्रत्यक्ष नहीं हो सकता, वस्तु भी भौतिक ही है यह भी ठीक नहीं है, सभी प्रत्यय (IDEA) रूप हैं, ये प्रत्ययों से ही उठे हैं, दूसरे लोग परिणाम-संख्या-गुरुत्व आदि को मुख्य गुण कहते हैं, वे भी वैसे नहीं हैं, व्यभिचारी हैं, कभी-कभी छोटा बड़ा और बड़ा छोटा दीख पड़ता है, सामान्य व्यक्ति से भिन्न नहीं हैं, सामान्यों के नाम भी व्यक्तियों का ही बोध कराते हैं, कल्पना निर्गुण वस्तु को नहीं छूती, इस दर्शन में नामों का भी विवेचन है इसलिये इसका नाम नामवाद (NOMINAL-ISM) भी है, यह दर्शन प्रत्ययवादी भी है, ज्ञान और ज्ञेय को भिन्न मानता हुआ भी ज्ञेय को प्रत्यय रूप ही मानता है, दूसरे प्रत्ययवादी ज्ञान और ज्ञेय को अभिन्न मानने वाले हैं उनसे कुछ भेद रखता है। वैसे दूसरे कोई अनुभववादी भी शरीर से बाहर वस्तुओं को नहीं मानते, किन्तु ये वर्कले शरीर से बाहर वस्तुओं को मानते हैं तो भी मन से बाहर नहीं मानते, जड़ों में गति चेतन के संकल्प से ही संभव है, अज्ञेय वस्तुओं का संकल्प जीव नहीं कर सकता, इसलिये सर्वज्ञ ईश्वर संकल्प की आवश्यकता है, उस ईश्वर का ज्ञेय होने से सभी सत्य हैं, अपनी आत्मा का भीतर बोध होने से दूसरी आत्मा की भी सत्ता अनुमान से सिद्ध होती है। इस प्रकार इस दर्शन में विचारणीय वस्तु बहुत आयी हैं, यह छोटा निबन्ध उनको अपना नहीं सकता, दूसरे लोग भारतीय विज्ञानवाद से इसकी तुलना करते हैं, भारतीय विज्ञानवाद भी दो प्रकार का है; एक ज्ञान और ज्ञेय में अभेद दूसरा भेद कहता है, मैं तो यहाँ केवल अनुभववाद अंश का उपयोग करता हूँ।

प्रत्यक्ष और अनुमिति दोनों अनुभव पद से लिये जाते हैं ऐसा इस दर्शन में स्पष्ट मालूम पड़ता है, अनुमिति भी संकुचित नहीं है केवल प्रत्यक्ष से अतिसन्निहित ही नहीं है किन्तु जीवों से अज्ञेय सांसारिक वस्तुओं को तथा ईश्वर को भी छूती हुई बहुत

विस्तृत है, बुद्धि और तर्क के कार्य प्रायः इस दर्शन में अनुभव से संगृहीत मालूम पड़ते हैं, शायद शब्द को भी प्रमाण मानता होगा, स्वतन्त्र मानें अथवा अनुमान रूप से मानें, इस प्रकार न्याय तथा वैशेषिक के अनुभववाद के ऐसा ही यह अनुभववाद है।

इसके नामवाद के विषय में मैं विशेष नहीं कह सकता, क्योंकि विदेशीय दर्शनों में इसकी बहुत थोड़ी ही मात्रा अभी पाया हूँ, लेकिन यह भी सत्य है कि नामवाद भारतीय दर्शनों में बहुत ऊँचा है, जिसको शब्दवाद भी कहते हैं, सभी कार्य नाममात्र हैं वाणी से बने हैं इत्यादि उपनिषद् गाती हैं, शब्द द्वारा तथा शब्दमूलक सृष्टि है ऐसा मन्त्र और ब्राह्मणभाग भी कहते हैं, किसी समय भारत में शब्दवाद का साम्राज्य था ऐसा मालूम पड़ता है, इस समय उसका वैसा समय नहीं है। भारतीय शब्दवाद साधारणरीति से दो प्रकार का कहा जा सकता है, (१) शब्द और अर्थ दोनों सत्य हैं तथा दोनों का तादात्म्य सम्बन्ध है, (२) दूसरा सभी जगत् शब्दमय है, कारण और कार्य सभी शब्द हैं, इसका अन्वेषण स्वरोदय शास्त्र; संगीतशास्त्र वाक्यपदीय ब्रह्मकाण्ड और उसकी टीकायें शैवदर्शन आदि में संभव है, वर्कले के मत में भी शब्द है, उसका अर्थ नहीं है इसी अर्थ में नामवाद आया है, जैसे कि व्यक्तियों से भिन्न सामान्य नहीं हैं किन्तु व्यक्ति वाचक से भिन्न सामान्यवाचक नाम हैं।

भारतीय दर्शनों में तीन प्रकार का सामान्यवाद आता है, १ सामान्य और व्यक्तियों का भेद, २ अभेद ३ भेद और अभेद दोंनों बौद्धों के अपोहवाद को जोड़े तो चार कह सकते हैं। यहां इसका विस्तार लेख बढ़ने के भय से छोड़ा जाता है।

(४) ह्यम HUME १९७७ विक्रमवत्सर के बाद होने वाले प्रायः बर्कले के अनुयायियों में कोई वर्कले के विचारों में सूक्ष्मता लाने वाले माने जाते हैं, वर्कले की समानता रखते हुए भी कहते हैं कि प्रत्यक्ष और अनुभव चिन्तन तथा स्मृति से भिन्न नहीं हैं, बुद्धि से कुछ नया नहीं किया जाता, किन्तु अनुभवों का संकलन तथा सङ्कलित अनुभवों का निष्कर्ष निकालनारूप अपोहन किया जाता है, ईश्वरसिद्धि भी प्रत्यक्षमूलक ही है, प्रपञ्च की प्रत्यक्ष सिद्ध उत्तमता व्यवस्था तथा सौन्दर्य आदि से उत्तम व्यवस्थापक की कल्पना की जाती है, कार्य और कारणों में परस्पर भेद है, आत्मा ईश्वर आदि सभी प्रत्यक्ष रूप ही हैं। इति।

यह इनका लेख अनुभव पद के अर्थ को संकुचित करता हुआ भी अनुभव मूलक होने से चिन्तन स्मृति अनुमिति आदि ज्ञानों को संग्रह करता हुआ प्रसिद्ध सभी ज्ञानों की मान्यता सूचित करता है।

न्याय-वैशेषिक आदि कुछ भारतीय दर्शन मन बुद्धि आदि भीतरी इन्द्रियों के भेदों को नहीं मानते, सङ्कलन, अपोहन, अनुसन्धान आदि ज्ञान विशेष आत्मा में ही होते हैं, सांख्यवेदान्त आदि दर्शन आन्तर इन्द्रियों के मन, बुद्धि, अहङ्कार और चित चार भेद मानते हैं, अनुसन्धान आदि बुद्धि का कार्य कहते हैं, लेकिन मन बुद्धि आदि से भिन्न आत्मा भी मानते हैं, विदेशीय दर्शनों में मन बुद्धि से भिन्न अमुक कार्य के लिये कोई आत्मा है ऐसा स्फुट नहीं मालूम पड़ता, तो भी मन को आत्मा कहने वाला चार्वाक विशेष तथा बुद्धि को आत्मा मानने वाला बौद्धदर्शन भेद इस दर्शन को अपनी कुक्षि में करते हैं, अनुमान से ईश्वरसिद्धि भी भारतियों की प्रसिद्ध ही है, इस प्रकार किसी भी अंश में भारतीयों के लिये यह दर्शन नया नहीं है।

यह भी समझाना चाहिये कि ह्यम सभी पदार्थों को प्रत्यय रूप कहते हुए भी उनका ज्ञान अनुभव कहते हैं, इस प्रकार अनुभवपद के अर्थ की विशालता सूचित करते हैं।

(५) लोक LoEKE १६८८ से १७६० विक्रमवर्ष तक रहने वाले इङ्गलैण्ड-वासी अनुभव वादी दार्शनिक कहे जाते हैं, मनुष्यों में सहज ज्ञान नहीं होता किन्तु बाह्य पदार्थों के अनुभव से मन में ज्ञान होता है, इसी से ये अनुभववादी है, डेकार्ट और लीबनीज के सहज ज्ञानवाद का ये विरोध करते हैं, जीनो मत के विवेचन के समय इसका विचार किया गया है।

और यह इस प्रकार उपलब्ध है—सभी ज्ञान शिक्षा के अधीन है, संस्कार रूप ज्ञान की शक्ति मन में रहती है, प्रत्यक्ष सभी दूसरे ज्ञानों का मूल है; शक्ति तथा आदि कर्ता रूप से अनुमित जीव-ईश्वर जगत् सत्य हैं, मन स्वयं देश और काल से अपरिछिन्न को नहीं समझ पाता है, तो भी मन में देश और काल लगे हुए हैं, उससे अनन्त तथा शाश्वत का आभास होता है।

विवेचन की छ शक्तियां नाम से अथवा कार्य से भारतीय दर्शन में नहीं गिनायी गई हैं तो भी वे भारतीयों के लिये नयी नहीं हैं, दर्शनभेद से उनकी अनेक प्रकार की व्याख्या हो सकती है, न्याय दर्शन की रीति से उसका दिग्दर्शन कराया जाता है,

(१) संवेदन = पहला विषयों का प्रत्यक्ष (२) धारणा = अपेक्षा रूप ज्ञान से अनुव्यवसाय द्वारा संस्कार को दृढ करना, (३) स्मरण = अनुभव का समान विषय वाला दूसरा ज्ञान, (४) भेद प्रत्यय अनेक विषयों के प्रत्यक्ष से भेद का अनुभव (५) तारतम्य बोध = वस्तुओं के अनेक धर्मों के ज्ञान की सहायता से मन द्वारा वस्तुओं की समानता और विषमता की कल्पना, (६) प्रत्याहार = समान आकार वाले ज्ञानों से सामान्य का अनुभव। सामान्य का अनुभव पशुपक्षिओं को भी होता है उसके उपपादन का यहां स्थान नहीं है।

योग दर्शन के अनुसार धारणा और प्रत्याहार का स्वरूप और कार्य दोनों प्रकार भिन्न है, लाक की धारणा योग की धारणा के तरफ कुछ जाती है किन्तु प्रत्याहार तो बहुत विलक्षण है, लॉक का प्रत्याहार पशु पक्षिओं को भी व्याप्त करता है, योग का प्रत्याहार जितेन्द्रिय किसी किसी पुरुष में ही रहता है ?

(६) रीडर REDER १७६६से१८५२ विक्रम वत्सर समय वाले प्रायः ब्रिटिश अनुभववादियों के परम्परा में आते हैं, प्रायः लॉक के ऐसा बाह्यार्थवादी हैं, उसमें आलोचन के विषय पहले ही के ऐसा समझ लेना चाहिये, ऐसा कहते हैं कि आत्मा एक निःसंदिग्ध वस्तु है प्रत्यय नहीं है, इन्द्रियों से ग्राह्य होने से बाहरी वस्तुएँ ज्ञान से भिन्न हैं, बर्कले से कहे गये अनुभव-स्मृति से भिन्न तीसरा एक उत्प्रेक्षात्मक ज्ञान भी है, मुख्य गुण और गौण गुणों का विभाग पहले ही के ऐसा है।

इनके वस्तु वर्णन से मालूम पड़ता है कि प्रत्यक्ष और अनुमिति दोनों अनुभव हैं, गौण गुण के वर्णन से मालूम होता है कि बाहरी वस्तु जैसा मालूम होता है वैसा ही नहीं है। भारतीय भी उत्प्रेक्षा ज्ञान मानते हैं, किन्तु बहुत दुर्बल ज्ञान है, विना किसी की सहायता के किसी वस्तु को नहीं सिद्ध कर सकता।

(७) स्पेंसर SPENCER १८७६ से १९६१ विक्रम समयवाले विकासवाद के प्रसिद्ध नेता सहज ज्ञान और अनुभववाद में समानता की व्यवस्था करने से दार्शनिक भी हैं, आत्मा या मन का स्वाभाविक ज्ञान धर्म है यह सहज ज्ञानवाद दर्शन है, स्वाभाविक ज्ञान नहीं हैं किन्तु अनुभव के अधीन है, यह अनुभववाद मत है, पहले तो अनुभव से ही ज्ञान हुआ, पीछे होते होते दृढ़ होकर सहज हो गया ऐसा दोनों के

विरोध का परिहार है, इनका अनुभववाद भी जीनों और लॉक के ऐसा ही है, इसमें नया कुछ नहीं कहना है।

स्नायुओं में जो विषयों का टक्कर वही संविद् का मूल है, संविद का जो आकार स्वाभाविक व्यक्तियों में मालूम पड़ता है वह भी जाति में किसी प्रकार अनुभव से ही पहले हुआ, क्रमशः स्नायु जालों में जमकर परम्परा से भी चलने वाला हो गया है, ऐसा कहते हैं।

सुषुप्ति में मन सुषुम्ना नाड़ी में प्रवेश करता है, तीव्र ध्वनि या स्पर्श से स्नायु में आघात होता है तब जागरण होता है इस प्रसङ्ग में भारतीय दर्शन में भी स्नायु में आघात का वर्णन है।

संख्या-परिणाम आदि गुण चक्षु और त्वचा दो इन्द्रियों से प्रत्यक्ष होते हैं इसलिये मुख्य गुण हैं, एक एक इन्द्रिय से ग्राह्य रूप-रस आदि गौण गुण हैं, रूप आदि जैसे हैं वैसे ही हमेशा नहीं प्रतीत होते, किन्तु वैसी प्रतीति की शक्ति द्रव्यों में है, इसीलिये लाल भी वस्तु किसी अवस्था में सफेद दीख पड़ती है।

विवेचन की छः शक्तियाँ कही जाती हैं—(१) संवेदन=रूप आदि का ज्ञान (२) धारणा=अनुभव को स्थिर करना (३) स्मरण=अनुभव का फिर जीवन (४) भेदप्रत्यय=वस्तुओं के परस्पर भेदों का ज्ञान (५) तारतम्य बोध=वस्तुओं के साम्य और वैषम्य का परिचय (६) प्रत्याहार=एक आकारवाली प्रतीतियों से सामान्य का अनुभव। पहले और दूसरे में मन बाह्य वस्तुओं के अधीन है, दूसरों में स्वतन्त्र है, प्रत्याहार मनुष्यों में ही है पशुओं में नहीं, इसलिये पशुओं को सामान्य का ज्ञान नहीं होता।

यह भी मत दूसरे मतों के ऐसा अनुभव पद के अर्थ में संकुचित नहीं है, यद्यपि बाहरी पदार्थों के अनुभव में आग्रह है तो भी प्रत्यक्ष ही अनुभव है ऐसा दुराग्रह नहीं मालूम पड़ता, अनुमिति भी अनुभव हो सकती है, शिक्षा के अधीन ज्ञान हो किन्तु संस्कार मानने से दूसरे जन्म की शिक्षा का भी उपयोग सिद्ध हो जाता है, भारतीय दर्शनों का भी यह प्रायः वैसा ही है,

यह तो कहना ही पड़ता है कि शिक्षा के ऐसा मन की विचित्र शक्ति भी हेतु है, नही तो कैसे समान शिक्षा से ज्ञान की विषमता का अनुभव हो, मनवाले-विना मन वाले और दूसरी तरफ मनवालों की शिक्षा का फल विभिन्न कैसे हो ?।

बाहरी वस्तुओं को मानते हुए भी गुणों में वैषम्य बताते हैं, न्याय और वैशेषिक में अनेक प्रकार से गुणों का विभाग है किन्तु इस प्रकार का मुख्य-गौण गुण विभाग नहीं है, स्थूल और सूक्ष्म अवस्था को लेकर गुणों का भेद उन दर्शनों में भी है, सांख्य आदि सर्वथा गुण और गुणी के भेद को वारण करते हैं। इस प्रकार यह दर्शन एक भारतीय दर्शन पर पूर्णरूप से आश्रित नहीं होता हुआ भी अंश अंश से अनेक भारतीय दर्शनों में समाप्त ही हो जाता है।

देश और काल से अपरिच्छिन्न वस्तु का मन स्वभाव से ही परिच्छिन्न नहीं कर सकता, किन्तु कुछ विशेष सामग्री मिल जाने पर कर सकता है, मनमें देश और काल की योजना भी होती है किन्तु वह योजना मन को लम्बा या मोटा नहीं बनाती, मनमें देश तथा काल की जो अनुसन्धान शक्ति है वही मनमें देश काल की योजना है; आत्मा में अनुसन्धान शक्ति को दूसरे भी दार्शनिक मानते हैं, मन को आत्मा मानने वालों के मत में मनमें ही उसका पर्यवसान होता है ऐसा तात्पर्य मालूम पड़ता है।

(८) जेम्सवार्ड JAMES WARD १९०० विक्रम वत्सरवाले अनुभववादी दार्शनिक भारतीय दर्शनों से बहुत प्रभावित भारतीय दर्शन मन्दिर से बाहर कैसे निकल सकते हैं ?। इनके अनुभव की परिभाषा दूसरों की तरह संकुचित नहीं है, किन्तु समाधि से होने वाले आनन्द के अनुभव को भी अपने अनुभव से संगृहीत करते हैं।

(९) उसके बाद भी भारतीय दर्शन समुद्र के मन्दर रूप बर्टेण्ड रसेल बीशवीं शताब्दी वाले अनुभववादी दार्शनिक हैं, ये अनुभव के पहले सामान्य ज्ञान तथा सम्बन्ध ज्ञान को मानते हुए सहज ज्ञान के तरफ झुकते हैं।

इस प्रकार विदेशीय दर्शनों में कोई भी ऐसा अंश नहीं है जो भारतीय दर्शनों से बाहर जाय, विदेशीय भाषा से विदेशीय दर्शनों में कुशल विद्वान् कृपा कर यदि कुछ दिखायेंगे तो मैं उपकृत होउँगा। इतिशम्।

काशीसिद्धान्तपत्र फरवरी १९७५ ई० अङ्क २ में प्रकाशित

संस्कृत भाषा का दर्शन और आधुनिक हिन्दी-तर्कशास्त्र

दर्शन घनबन सिंहधुनी भारत भारती भास।
सारस्वत महमोदकर हृदय मांह करूं वास ॥

यद्यपि कोई शास्त्र किसी भाषा पर आश्रित नहीं रहता, शास्त्र या विज्ञान का किसी भी समर्थ भाषा में वर्णन अथवा उपदेश हो सकता है, तथापि संस्कृत भाषा में लिखित भारतीय दर्शनों के सूक्ष्म स्वरूपों को अन्य भाषाएँ अभी तक स्वायत्त नहीं कर सकी हैं, इसी कारण यथार्थ स्थिति के वर्णन में स्खलित होती हैं। इसी दृष्टि से प्रस्तुत लेख के शीर्षक में 'संस्कृत भाषा' का उल्लेख किया गया है और इसके द्वारा संस्कृतानभिज्ञ भारतीय दर्शन के लेखकों से विनम्र प्रार्थना की गयी है कि वे संस्कृत पण्डितों से सहयोग करने की कृपा करें, जिससे परस्पर विचारों का आदान-प्रदान हो सके, व्यवस्थित और परिशुद्ध दार्शनिक तत्त्वों का प्रचार-प्रसार हो सके, विदेशीय भाषाओं की अपेक्षा मेरी राष्ट्रभाषा हिन्दी विशेष विशुद्ध तत्त्वों का उपदेश कर सके तथा भारत-भारती देवभारती का पूर्णदाय इस मातृ-भारती हिन्दी को अवश्य मिले।

विदेशीय भाषाओं का अधिकारी न होने पर भी कुछ हिन्दी दार्शनिक पुस्तकों के पढ़ने का अवसर मैंने प्राप्त किया है तथा उन पुस्तकों की आधारभूत इंग्लिश पुस्तकों के स्वरूपों का अनुमान किया है। उसी के अनुसार मेरी जो धारणा बनी है उसका दिग्दर्शन करा रहा हूँ।

हिन्दी की लॉजिक पुस्तक 'पाश्चात्य निगमनशास्त्र' पृष्ठ ३३ में गौतम तर्कशास्त्र के प्रसङ्ग से "ज्ञान अपने सभी पदार्थों पर प्रकाश डालता है"—वाक्य है। ऐसे वाक्य तार्किक के नहीं होने चाहिए उसमें भी गौतम-न्याय के वर्णन में ऐसा लिखना तो गौतम-न्याय के सर्वथा विरुद्ध है। वस्तुओं का प्रकाश ही ज्ञान है, ज्ञान वस्तुओं में कोई

प्रकाश वस्तु नहीं पैदा करता। ज्ञान स्वयंप्रकाश है। तब ज्ञान से प्रकाश कहना प्रस्तुत दर्शन की अनभिज्ञता का ही सूचक है।

इसी पुस्तक के पृ० ३८ पर निर्विकल्पक ज्ञान का वर्णन करते हुए—"सामान्य रूप से ज्ञान अथवा अस्तित्व का ज्ञान निर्विकल्पक है" लिखा गया है। यह अशुद्ध है। सविकल्पक प्रत्यक्ष का कारण निर्विकल्पक अतीन्द्रिय ज्ञान है, निर्विकल्पक ज्ञान प्रत्यक्ष सिद्ध वस्तु नहीं है। सविकल्पक कार्य से अनुमान द्वारा निर्विकल्पक का जितना स्वरूप सिद्ध होता है उससे अधिक उसके सम्बन्ध में बताना अन्याय है। भाषापरिच्छेद के प्रत्यक्ष खण्ड में "ज्ञानं यन्निर्विकल्पाख्यं तदतीन्द्रियमिष्यते" से निर्विकल्पक का वर्णन है। वह अतीन्द्रिय है, उसकी सिद्धि अनुमान से होती है--इत्यादि भाषापरिच्छेद की व्याख्या मुक्तावली में स्पष्ट किया गया है।

एक 'सरल निगम तर्कशास्त्र' नाम को हिन्दी में लॉजिक पुस्तक है। इसकी भाषा कुछ सुधरी हुई प्रतीत होती है, किन्तु निर्विकल्पक निरूपण के विषय में उसकी भी धारणा पूर्ववत् ही दीख पड़ती है, अतः न्याय का निर्विकल्पक अन्याय के जाल में पड़ गया है।

इसी पुस्तक में ५१–५२ पृष्ठ पर "शाब्दिक ज्ञान को शब्द कहते हैं" ऐसा लिखा हुआ है। यह भी अशुद्ध है। शाब्दिक प्रमात्मक ज्ञान आन्तरिक वस्तु है, प्रमा का कारण शब्द बाह्य वस्तु है। ज्ञान को शब्द कहना दार्शनिक या तार्किक के लिए शोभा की बात नहीं है।

इस पुस्तक में और भी बातें दर्शनीय हैं, उसमें लौकिक प्रसिद्धि का विरोध किया गया है तथा उसे अनुचित माना गया है। पशु शब्द का प्राणी अर्थ किया गया है। पशुत्व को मनुष्य का भी साधारण धर्म बताया गया है। यह सब हिन्दी भाषा कैसे सह सकती है? मनुष्य में पशु शब्द का प्रयोग लाक्षणिक होता है और उससे प्रसङ्गवश 'मूर्खता' आदि व्यङ्ग्य होते हैं। संस्कृत पशु शब्द का अर्थ—पूँछ वाला प्राणी है, वह भी जिसके पूँछ में रोआँ या बाल हों हिन्दी भाषा में भी 'पशु' का यही अर्थ उपादेय है। मनुष्य को उद्देश्य करके 'वह पशु है' ऐसा हिन्दी में भी स्वारसिक प्रयोग नहीं होता।

'सरल निगमन तर्कशास्त्र' पुस्तक के ४०२ पृ० पर लिखा है—"ज्ञान से कोई वस्तु स्पष्ट हो जाती है।" यह भी तार्किक का वाक्य नहीं हो सकता। गौतम दर्शन के अनुसार ज्ञान और विषयों में सर्वथा द्वैत विराजमान है। ज्ञान से विषय में कोई परिवर्तन नहीं होता। जैसे दीप से वस्तुओं में कुछ नहीं होता; 'देखना' ज्ञान होता है वह वस्तु में नहीं होता, किन्तु अध्यात्म होता है, वैसे ही ज्ञान प्रकाश से कुछ वस्तु में नहीं होता, उससे वस्तु का व्यवहार, ग्रहण, वर्जन आदि होते हैं, अथवा प्रवृत्ति निवृत्ति होती है। ज्ञानप्रयुक्त विषयों की अस्पष्टता तथा स्पष्टता का व्यवहार होता है—ऐसा कहा जा सकता है। अल्प या साधारण गुणग्राही ज्ञान अस्पष्ट है। अधिक या असाधारण गुणग्राही ज्ञान स्पष्ट कहा जाता है। जिसका सर्वथा ज्ञान नहीं होता वह वस्तु भी अस्पष्ट नहीं कही जाती। कुछ अंश ज्ञात और कुछ अज्ञात रहता है, तभी अस्पष्टता का व्यवहार होता है। ज्ञान से वस्तु स्पष्ट होती है तो ज्ञान से ही अस्पष्ट भी होती है।

इसी पुस्तक में ४०३ पृ० पर लिखा है—"किसी विषय को असन्दिग्ध तथा यथार्थ अनुभूति को ही प्रमा कहा जाता है। प्रमा वस्तुओं के यथार्थ अनुभव पर आश्रित है। अब इन दोनों वाक्यों पर विचार किया जाय।

(क) पहले वाक्य से यथार्थ अनुभूति और प्रमा को एक ही बताया गया है और दूसरे वाक्य में अनुभव आश्रय और प्रमा आश्रित बता दी गयी है और इसी आधार पर दोनों में भेद व्यवहार किया गया प्रतीत होता है। क्या यहाँ अनुभूति और अनुभव शब्द के अर्थों में लेखक के भेदभ्रम की सम्भावना की जाय ?

(ख) सन्देह ज्ञान को यथार्थ नहीं माना जाता, यथार्थ विशेषण से ही सन्देह की व्यावृत्ति सिद्ध है। 'अनुभूति' में असन्दिग्ध विशेषण अनुपयोगी और भ्रमकारक है। लेखक की उपर्युक्त पङ्क्ति से—यथार्थ भी सन्देह होता होगा, इसलिए असन्दिग्ध विशेषण दिया गया है—ऐसा पाठकों का भ्रम सम्भव है।

(ग) सन्देह अर्थ में भावार्थक भी सन्दिग्ध शब्द साधु होता है, प्रयोग में भी आता है, किन्तु तार्किक वाक्यों में स्वारसिक वस्तु का विशेषण सन्दिग्ध शब्द कर्मवाच्य होता है। सन्देह ज्ञान है सन्दिग्ध विषयवस्तु है। अतः 'असन्दिग्ध' शब्द को अनुभूति का विशेषण बनाना शब्दार्थ-व्युत्पत्ति तथा भाषाधिकार की न्यूनता का व्यञ्जक है।

इसी पुस्तक में गौतम मत के अनुसार प्रमाणों का विवेचन किया गया है। "प्रमा का करण प्रमाण है" ऐसा लक्षण करके चारों प्रमाणों का नामोल्लेख किया गया है। "ज्ञान का करण मन है"—ऐसा माना गया है। और भी करण हैं या नहीं इसकी चर्चा नहीं की गयी है। यदि ज्ञान का करण मन ही है तो चार प्रमाण कैसे हुए यह प्रश्न लेखक के ध्यान में नहीं आया। प्रत्यक्ष के विषय में भी कुछ ऐसे शब्द प्रस्तुत पुस्तक में लिखे गये हैं कि उनसे कल्पना उठती है कि किस पुस्तक की सहायता से यह पुस्तक लिखी गयी है। पदार्थों का परिशीलन नहीं हुआ है। मानसपटल पर क्रमशः अङ्कित होने वाले पदार्थों का अनुसन्धान नहीं किया गया है।

हिन्दी में 'भारतीय दर्शन के मूलतत्त्व' नाम की पुस्तक अच्छी है, देखने योग्य है, किन्तु न्यायदर्शन के निर्विकल्पक पर इसका भी अपथप्रयाण ही है।

१३६ पृ० पर—"केवल वही ज्ञान यथार्थ है जिसका अर्थ से तादात्म्य है"—ऐसा लेख है। अर्थ और ज्ञान का तादात्म्य केवल योगाचार के मत में सम्भव है न कि न्याय आदि दर्शनों में।

विस्तार के भय से दिग्दर्शनों से विराम लेता हूँ। विज्ञ पाठकों से विनम्र प्रार्थना है कि हिन्दी में शुद्ध दर्शन का अवतरण होना चाहिए। हिन्दी दार्शनिक पुस्तकों के लेखों में सुधार हो। हिन्दी में दार्शनिक शब्द संस्कृत के ही लेने पड़ते हैं। मार्मिक परिज्ञान के बिना शब्दों का चयन तथा उनका सङ्गत प्रयोग परिश्रमसाध्य है।

कार्य भी कठिन है

प्रकाश स्वरूप ज्ञान आन्तरिक है। सुदूरवर्ती बाह्य वस्तुओं का वह प्रकाश करता है, इसकी कठिनता इसी से समझनी चाहिए कि ज्ञान और बाह्य वस्तुओं का सम्बन्ध नहीं हो सकता अथवा वास्तविक सम्बन्ध नहीं हो सकता, इस तरह की भित्ति पर प्राच्य, पाश्चात्य अनेक दर्शनप्रासाद खड़े हैं। प्रकाश स्वरूप ज्ञान अति सूक्ष्म अनेक स्वरूपों से परिवर्तनशील है। उसके प्रकाशन की शक्ति किसी में नहीं है अतएव उसको स्वयंप्रकाश या स्वसंवेद्य कहा गया है। शब्दरूप प्रकाश बाह्य है; किन्तु ज्ञान से बहुत स्थूल है। बाह्यवस्तुओं के प्रकाश में भी वह पूर्ण समर्थ नहीं होता। आन्तरिक तो

अत्यन्त सूक्ष्म और गुहानिहित है। शब्दों द्वारा उसका सङ्केत मात्र होता है, उसकी प्राप्ति तो मानसिक दौड़ पर आश्रित है। संयमी मन अपथप्रयाण नहीं करता। दूर जाने के लिए अपेक्षित उसकी तीव्रता पुण्य अथवा परमात्मानुग्रह से ही सम्भव है। सङ्केत ठीक न होने पर मन की दौड़ान विमार्ग पर भी सम्भव है। इसीलिए तार्किक भाषा प्रौढ़ और स्फोट की जाती है। भारतीय दार्शनिकों को तो व्यावहारिक संस्कृत भाषा के प्रयोग में भी बड़ी कठिनाई प्रतीत हुई इसी कारण अमरगवी के नवनवनीत रूप में परिष्कार भाषा का प्राकट्य हुआ।

विचारशैली का एक सङ्केत

संस्कृत भाषा की भांति अन्य भाषाओं में वैसी विचार की कसौटी नहीं उपलब्ध होती जो प्रकृत के अनुपयोगी व्याख्यानों को रोक सके। व्याख्यान और विचार में भेद है। जिसका संस्कृत भाषा में 'कथा' शब्द से व्यवहार किया जाता है, वही विचार है। उसमें पूर्ण नियन्त्रण रहता है। व्याख्यानबाजी में तो घण्टों व्याख्यान से भी किसी विषय की पूर्ण सिद्धि नहीं होती, उसका खण्डन या मण्डन भी आसान हो जाता है। उसके लिए उच्च मार्मिक ज्ञान की कम आवश्यकता पड़ती है, वक्तृता कौशल अधिक काम देता है। संस्कृत की विचारशैली में वैसा नहीं होता। उसमें पक्ष और प्रतिपक्ष इतनी स्पष्टता से रखे जाते हैं कि उसमें विशेष वक्तृता की आवश्यकता नहीं पड़ती। विषय की परिपुष्टि के बिना आगे विचार नहीं चलता। अतएव विप्रतिपत्ति वाक्य बनाना पड़ता है। उसमें कोई भी अनुपयोगी पद नहीं आने पाते, उपयोगी पदों की न्यूनता पर उसका स्वरूप ही नहीं बन पाता। जैसे 'ईश्वर नहीं है' ऐसा वाक्य पण्डितों की विचार गोष्ठी में उपयोगी नहीं बनता। विचारा जाय, ऐसे वाक्य का प्रयोग करनेवाला ईश्वर शब्द का कुछ अर्थ समझता है या नहीं? यदि समझता है तो बताये कि ईश्वर शब्द का अर्थ क्या, कैसा है? जैसा है वैसा किस प्रमाण से समझने लायक है? जिस प्रमाण से वह समझा जा सकता है उसी प्रमाण से उसके अभाव को भी समझना पड़ेगा। आँख से नहीं दीखता इसीलिए कोई कहे कि ईश्वर नहीं है तो यह कहना ठीक नहीं है; क्योंकि वायु, सूक्ष्म कण, जमीन में गाड़ी वस्तुएँ, भूत-प्रेत नहीं दीखते तब भी हैं। यदि 'ईश्वर शब्द का अर्थ ठीकरूप में नहीं आता तब भी 'ईश्वर नहीं है' ऐसा नहीं कहा जा सकता। यह सर्वत्र का नियम है कि जिस वस्तु को नहीं जानते उसके अभाव को भी

नहीं समझ सकते । अतएव ईश्वर को नहीं माननेवाले विज्ञ दार्शनिक 'ईश्वर नहीं है'—ऐसे वाक्यों का प्रयोग नहीं करते, किन्तु इसके स्थान पर 'ज्ञान नित्य नहीं होता' 'यत्न नित्य नहीं होता', 'सभी आरम्भिक क्रियाएँ यत्न से नहीं होती' इत्यादि वाक्यों का प्रयोग करते हैं ।

वास्तव में ईश्वर में विवाद नहीं है; किन्तु ईश्वर के बिना कुछ अनुपपत्तियाँ हैं, जो ईश्वर को मानने में कारण बनती हैं । अनीश्वरवादी उन अनुपपत्तियों को अन्य रीति से उपपन्न करता है, यही ईश्वर खण्डन है । ईश्वरवादी अनीश्वरवादी की रीतियों का खण्डन करता है, यही ईश्वर का मण्डन हो जाता है ।

पाठनप्रणाली की दिशा

संस्कृत माध्यम की पाठन प्रणाली विशेष सफल थी, उसमें पठित विषय शब्द से तथा विवेचन से पूर्ण अभ्यास में आ जाते थे । अध्यापक जब विषय को अभ्यस्त समझ लेते थे तब आगे का पाठ पढ़ाते थे । एक पुस्तक का पूरा अभ्यास हो जाने पर दूसरी पुस्तक हाथ में दी जाती थी, इस पद्धति से अधिकारी विषय का ज्ञान अच्छी तरह कर लेता था, आगे के विषयों की धारणशक्ति बढ़ती थी । इसकी परीक्षा आवश्यकता पड़ने पर इस प्रकार की जा सकती है कि किसी संस्कृत भाषा के अधिकारी विद्वान के हाथ में जो वेदान्त का जिज्ञासु हो—प्रसन्न गम्भीर शारीरक शाङ्कर भाष्य पढ़ने और मनन करने के लिए दे दिया जाय, तो उसको वह सरल प्रतीत होगा । वही विद्वान् यदि पञ्चदशी और वेदान्तपरिभाषा का पूरा अध्ययन समुचित रीति से करके पुनः शाङ्कर भाष्य को पढ़े तो अनेक सन्देह उठ पड़ेंगे । इसका कारण यह है—पहली बार कम धारणा हुई, पूर्वापर का अनुसन्धान नहीं रहा । विरोध का उदय नहीं हुआ, शङ्काएँ कैसे उठें । दूसरी बार अधिक धारणा हुई, सिद्धान्तों का परिज्ञान है, समन्वय अपेक्षित रहा, समन्वय नहीं हो सकने पर सन्देहों का जागृत होना स्वाभाविक है । सात पन्ने की मूल पुस्तक तर्कसंग्रह पढ़ते हैं । परीक्षा में अच्छे नम्बर से पास होते हैं, सात आठ वर्ष पढ़ाते हैं तब भी मूल पदार्थों का परिज्ञान नहीं हो पाता । इसमें कारण है वर्त्तमान की सारहीन पाठनप्रणाली ।

दर्शनशास्त्र में तर्क और अनुमान

दर्शन और तर्क का शास्त्रभेद विदेशीय विचार शैली से है, भारतीय दर्शनों में ऐसा भेद नहीं किया जाता। विदेशीय विद्वानों के मत में केवल अनुमान तर्कशास्त्र का विषय है, उसी में शब्दविचार का समावेश किया जाता है। अनुमान को सभी पश्चिमी विद्वान् समान रूप से मानते हैं, उनके अनुसार प्रत्यक्ष मानसिक क्रिया प्रथम परिणाम है, प्राथमिक क्रियाएँ अतिसूक्ष्म और अस्फुट होती हैं। इनके कार्यकारणों का विश्लेषण कल्पना को अपनाता है। कल्पना वासना के अनुसार अनेक रूप को धारण करती है। दर्शनों के परिशीलन से एक वासना तैयार होती है, ऐसी स्थिति में प्रत्यक्ष का स्वरूप सभी दार्शनिकों का एक नहीं हो सकता; अतः प्रत्यक्ष दर्शन या मनोविज्ञान में आ सकता है। केवल अनुमान ही तर्कशास्त्र का विषय है, प्रत्यक्ष के बाद होने वाले अनुमान का स्वरूप, कारण और कार्य स्फुट है। स्फुट में विवाद सम्भव नहीं, इसलिए सभी दर्शनों में अनुमान मान्य है एवं सभी दर्शनों का उपकारी अङ्ग तर्कशास्त्र पृथक् किया गया। इसी लॉजिक का अनुवाद 'तर्कशास्त्र' समझना चाहिए ऐसा कहा जाता है। इस पर सावधानी से विचार करना चाहिए। भारतीय दर्शनों के अनुसार तो तर्क अनुमान से भिन्न है।

साधारण व्यवहार में प्रायः तर्क शब्द का कल्पना में प्रयोग होता है; वह अनुमान का समस्वभाव नहीं है।

भारतियों के अनुमान में भी भेद है

व्यवहार सभी दार्शनिक को करना है इसलिए व्यवहार के अङ्ग अनुमान में सभी दार्शनिकों का साम्य अवश्य है, पर किसी अंश में वैषम्य भी है। इसलिए सभी का मान्य एक अनुमानशास्त्र या तर्कशास्त्र नहीं हो सकता; किन्तु विभिन्न दर्शनों का विभिन्न अनुमानस्वरूप उन-उन दर्शनों का अङ्ग होता हुआ उन-उन दर्शनों में प्रतिपादित है। दर्शनशास्त्र से पृथक् वह नहीं है। इसीलिए सभी भारतीय दर्शन प्रमाण और प्रमेय का स्वयं निरूपण करते हैं।

(१) तीन या पाँच न्यायावयवों का प्रयोग तथा विपरीत प्रयोग का भेद प्रसिद्ध ही है।

(२) व्यतिरेक व्याप्ति को अनुमान का अङ्ग मानना न मानना भी प्रसिद्ध है।

(३) वैशेषिक दर्शन उपमान का कार्य अनुमान से चलाता है, न्यायदर्शन अनुमान की योग्यता उसमें नहीं मानता, इससे स्पष्ट है कि दोनों के अनुमान में भेद है। इसका स्पष्टीकरण गदाधर भट्टाचार्य ने दीधिति की टीका में किया है। इस तरह का सूक्ष्म भेद अन्य दर्शनों के अनुमान में भी सम्भव है; जिसकी गवेषणा तथा स्पष्टीकरण अभी तक पूर्णरूप से नहीं हुआ है यह निश्चित है। कहीं कुछ हुआ हो तो वह इस समय तक मेरी दृष्टि में नहीं है।

(४) बौद्धदर्शन कार्यकारणभाव, स्वभाव, और अनुपलब्धि विशेष से ही व्याप्तिग्रह मानता है; अन्य दार्शनिकों का कुछ और भी क्षेत्र विस्तृत है।

(५) तर्क, जो व्याप्तिग्राहक माना गया है, वह सभी को मान्य है, उसका लक्षण और साधारण स्वरूप भी सबको मान्य है; लेकिन सभी दर्शनों के तर्कविशेषों का सभी दर्शनों में उपयोग नहीं होता, प्रतिदर्शनों में ऐसे बहुत से तर्क विशेष मिलेंगे।

(६) पक्षता तथा परामर्श के स्वरूप को लेकर भी अनुमान के फल में अन्तर पड़ता है, नव्यन्याय के आलोडन से इस सम्बन्ध में अधिक स्पष्टता होती है।

(७) प्रमाणों के सङ्ख्याभेद से भी अनुमान के स्वरूप में भेद होता है। अतः अनुमानशास्त्र दर्शन से अलग नहीं हो सकता।

भारतीय दर्शनों का प्रत्यक्ष प्रमाण भी भिन्न भिन्न है

(१) निर्विकल्पक प्रत्यक्ष—न्याय, वेदान्त, बौद्ध और रामानुज दर्शनों में परस्पर भेद रखता है। उसके कारणों में भी भेद है, वेदान्त में निर्विकल्पक शाब्दज्ञान भी होता है।

(२) सविकल्पक औरों के मत में प्रमा और अप्रमा दोनों ही होता है, बौद्धमत में अप्रमा ही होता है। बौद्धमत में एक ही ज्ञान में प्रमात्व प्रमाणत्व दोनों रहता है और दर्शनों में नहीं। किसी के यहाँ इन्द्रियाँ प्रत्यक्ष प्रमाण हैं, दूसरों के यहाँ सन्निकर्ष, वृत्ति, ज्ञान इत्यादि प्रत्यक्ष प्रमाण हैं।

(३) वेदान्ती शब्द से भी प्रत्यक्ष ज्ञान मानते हैं, भट्टमत में विषय का प्रकाश होता हुआ भी ज्ञान इन्द्रियों के ऐसा अतीन्द्रिय है, ज्ञातता से अनुमेय होता है।

(४) नैयायिकों के अलौकिक प्रत्यक्ष के उदाहरणों में दूसरे दर्शनों का दूसरी तरह से उपपादन है, नव्यन्याय में भी इसके स्वरूप का परिवर्तन है। ख्यातियाँ पुरानी प्रसिद्ध हैं। गवेषणा करने पर कुछ और मिल रही हैं।

न्यायशास्त्र एक स्वतन्त्र दर्शन है केवल प्रमाणशास्त्र नहीं

इस विषय पर एक मेरा निवन्ध 'संस्कृतरत्नाकर' पत्रिका के तीन अङ्कों में प्रकाशित है। उसमें 'कर्तृत्वभोक्तृत्व आत्मा का स्वाभाविक नहीं, आत्मा सच्चिदानन्द स्वरूप हैं' इत्यादि विषय भी प्रतिपादित हैं। यहाँ पर तो इतना ही बताना है कि भारतीय दर्शनों का जो स्वरूप है, जितने विषय भारतीय दर्शनों में अवश्य अपेक्षित हैं, वे सब न्यायशास्त्र में पूर्ण रूप में विद्यमान हैं। इसलिए वह अपने में सर्वाङ्गपूर्ण दर्शन है।

परार्थानुमान में जो पांच अवयवों का प्रयोग होता है उसको न्याय कहते हैं। वही न्यायशब्द दर्शन के साथ यहाँ प्रयुक्त है। इसीलिए इसको अनुमानशास्त्र या तर्कशास्त्र मानकर विदेशीय लॉजिक के साथ जोड़ा जाता है, पर वैसा ही न्यायशब्द मीमांसादि दूसरे दर्शनों में आता है और वहाँ न्याय शब्द दूसरे अर्थों में है। मीमांसा के अधिकरणों को 'न्याय' कहते हैं, 'जैन-न्याय' 'बौद्ध-न्याय' इत्यादि भी व्यवहार मिलता है, वहाँ न्याय शब्द दर्शन अर्थ में प्रयुक्त है।

अधिकांश बौद्ध दर्शन में तथा कुछ जैन दर्शन में उन साम्प्रदायिकों का 'शास्त्र ग्रन्थ', 'दर्शन ग्रन्थ' तथा 'न्याय ग्रन्थ' इत्यादि व्यवहार पाया जाता है, उसके अनुसार प्रमाणशास्त्र को न्यायशास्त्र कहने में औचित्य प्रतीत होता है; पर उन लोगों के ऐसे व्यवहार में कोई शास्त्रीय आधार नहीं मिलता। दर्शनों के प्रमाण, प्रमेय दोनों अङ्ग हैं, कोई पुस्तक प्रमाण का निरूपण करती है कोई प्रमेय का, इससे शास्त्र-भेद नहीं होता। वैसे व्यावहारिक लोक सीधे सीधे सिद्धान्तों के निरूपक ग्रन्थ को 'शास्त्र' कहते हैं, जिसमें खण्डन-मण्डन के साथ विचार है उसको 'न्याय-ग्रन्थ' कहते हैं। बौद्धदर्शन तथा जैन दर्शन में ऐसे भी मौलिक अच्छे ग्रन्थ हैं जिनमें प्रमाणों के विवेचन के बिना ही सिद्धान्तों का प्रतिपादन है। पर यह ग्रन्थों की बात है शास्त्र की नहीं। विचारग्रन्थों का मीमांसा शब्द से व्यवहार प्रमाण-मीमांसा आदि ग्रन्थों में मिलता ही है। प्रमाणवार्तिक प्रभृति

बौद्ध ग्रन्थ 'न्यायग्रन्थ' नहीं हैं। अन्तर इतना ही है कि कोई-कोई ग्रन्थकर्ता प्रमेय का पहले निरूपण करके प्रमाणों का निरूपण करते हैं, कोई प्रमाण के निरूपण द्वारा ही प्रमेय का निरूपण करते हैं। इसमें शैली का भेद मात्र है।

आन्वीक्षिकी का अन्वीक्षा शब्द भी अनुमान की ओर सङ्केत करता है, प्रत्यक्ष और आगम से ज्ञात अर्थ का पुनः अनुमान करना 'अन्वीक्षा' कहा जाता है और उसके द्वारा प्रवृत्त शास्त्र आन्वीक्षिकी कहा जाता है। 'अनु-ईक्षा' का परीक्षा अर्थ करना ठीक है, ग्रन्थसन्दर्भ से सङ्गत भी प्रतीत होता है, परीक्षा में सभी प्रमाणों और प्रमेयों का उपयोग होता है। उससे दर्शनरूपता सिद्ध होती है।

तर्क

व्याप्तिग्रह का उपयोगी भ्रमात्मक ज्ञान 'तर्क' है। यह सभी दर्शनों में मान्य है। यह भ्रमात्मक ज्ञान भी विलक्षण है। ईसका हिन्दी में प्रचार नहीं है। संस्कृत में भी 'आहार्यारोप' शब्द से इसका परिचय कराया जाता है, वह यथार्थ नहीं है, इसलिए अयथार्थ के भेद में संशय और विपर्यय से अतिरिक्त 'तर्क' नाम का ज्ञान गिनाया गया है। जिन लोगों ने हिन्दी में अभी इसका वर्णन नहीं किया है वे अच्छे हैं, क्योंकि पाठकों को कष्ट नहीं दे रहे हैं। एक हिन्दी की किताब में इसको देखकर कष्ट हुआ कि लेखक बिना समझे कुछ लिखकर पाठकों को व्यर्थ कष्ट दे रहा है। इसका व्यवहार दूसरे शास्त्रों में भी है।

दर्शन एवं आत्मवाद

आत्मा का साक्षात्कार मुक्ति का साक्षात् साधन है। उसको दृष्टि या दर्शन कहते हैं, उस साक्षात्कार का उपाय दर्शन है, दर्शन शब्द यहाँ करणसाधन है, उस दर्शन का प्रतिपादक शास्त्र दर्शनशास्त्र है। यद्यपि बौद्ध आदि दर्शन में नैरात्म्यवाद है, तब भी उनमें आत्मा, जीव, पुद्गल आदि शब्दों का प्रयोग है तथा वे शब्द कुछ अर्थ रखते हैं। वैदिकों की आत्मा का खण्डन करने के लिये नैरात्म्यवाद है। बौद्धों का कहना है कि कई स्वतन्त्रप्रवाही आन्तरिक वस्तुओं के सङ्घात में वैदिकों का आत्माऽभिमान है, पर वे भी स्थिर नहीं हैं; किन्तु क्षणिक प्रवाही कार्यकारण की परम्परा है, यही नैरात्म्यवाद का अभिप्राय है।

श्रवण, मनन और निदिध्यासन आत्मदर्शन के उपाय हैं। आत्मा के स्वरूप को श्रुतिवाक्यों से सुनकर उनका श्रुतिसिद्ध आत्मस्वरूप वर्णन में तात्पर्य निर्णय करना 'श्रवण' है। सुने हुए विषयों की अनुमानादि प्रमाण और युक्तियों से परीक्षा करके उनकी वासना को दृढ़ करना 'मनन' है। योगपद्धति द्वारा चित्तशुद्धि करके धारणा, ध्यानादि का अनुष्ठान 'निदिध्यासन' है। बौद्धादिदर्शनों में 'श्रुति' की जगह 'पिटक' आदि समझना चाहिए। उन दर्शनों में भी पृथक्-पृथक् ऐसे ग्रन्थ हैं जो श्रवण, मनन और निदिध्यासन के उपयोगी हैं।

अवान्तर दर्शन-दृष्टियाँ

यह है—वह दृष्टि कि दोनों मीमांसाएँ श्रवण के काम को करती है, पूर्वमीमांसा कर्मकाण्ड का श्रवण और उत्तरमीमांसा ज्ञानकाण्ड का श्रवण है। जन्माद्यधिकरण शारीरक भाष्य से यह प्रक्रिया सूचित होती है। उसका अभिप्राय है कि यह न्याय नहीं है कि जन्मादिसूत्र से अनुमानप्रयोग किया जाय, किन्तु ब्रह्मसूत्र बिखरे हुए श्रुतिवाक्यों को एक ब्रह्म में गूँथता है—इत्यादि। न्यायवैशेषिक मनन के लिए उपयोगी हैं। इस पर भी वात्स्यायन का कथन है—प्रत्यक्ष और आगम से निर्णीत अर्थ का ईक्षण अन्वीक्षा है इत्यादि। यही 'मनन' का स्वरूप है। इसके बाद साङ्ख्य और योग निदिध्यासन कराते हैं. योगशास्त्र में योग की प्रक्रिया है ही, साङ्ख्य में भी प्रकृति-पुरुष विवेक का विवेचन है।

परिपूर्ण दर्शनों के स्वरूपों को देखने पर सभी दर्शन परिपूर्ण हैं तथा परस्पर विरुद्ध स्वतन्त्र प्रक्रिया का सभी वर्णन करते हैं।

मनन का उपयोगी शास्त्र ही 'दर्शन शास्त्र' है, यही 'दर्शन' का लक्षण ठीक प्रतीत होता है। सभी दार्शनिक ग्रन्थों में प्रमेयों की प्रमाणों द्वारा परीक्षा है। श्रवण का विषय मनन के लिए ही बताया गया है। कोई विषय किसी में विशेष आये हैं। जैसे मीमांसाओं में श्रवण और न्याय में मनन तथा योग में निदिध्यासन। तब भी मनन ही दर्शनशास्त्रों का प्रधान कार्य है। शारीरक भाष्य में भी मनन की प्रधानता है। इस तरह के लक्षण में पूर्वसूचित 'वात्स्यायनभाष्य' 'सांख्यसूत्र' विज्ञानभिक्षुकृतभाष्य का उपोद्घात तथा 'न्यायकुसुमाञ्जलि' के प्रारम्भ में 'न्यायचर्चेयमीशस्य' इत्यादि उदयनाचार्य का पद्य मूल बनते हैं।

परिपूर्ण दर्शनों के अवश्य निरूपणीय विषयों का सङ्केत

(१) सृष्टि प्रक्रिया, उसके मूलकारण आदि या अनादि होना।

(२) प्रलय की प्रक्रिया, उसके कारण, खण्डप्रलय, महाप्रलय आदि भेद।

(३) बन्धस्वरूप।

(४) मोक्षस्वरूप।

(५) बन्धकारण मिथ्याज्ञान का आकार।

(६) मोक्षोपयोगी तत्त्वज्ञान का आकार।

(७) ईश्वरस्वरूप (सभी दर्शनों में किसी न किसी रूप में माना गया है, यदि ईश्वर नहीं भी मान्य है तो उसका खण्डन अवश्य करना पड़ता है।)

(८) ईश्वर है तो ईश्वर का कार्य सृष्टि या उपदेश आदि, नहीं है तो उसके कार्यों की अन्यथासिद्धि।

(९) दर्शन का मूल प्रमाण वेद अथवा आगम आदि, वेद की भी पौरुषेयता या अपौरुषेयता आदि।

(१०) प्रमाणस्वरूप—इन्द्रिय, या सन्निकर्ष अथवा ज्ञान प्रत्यक्षप्रमाण है।

(११) प्रमाण का कार्य—ज्ञान, हान, उपादान, प्रवृत्ति, निवृत्ति, व्यवहार इत्यादि।

(१२) ज्ञा . का स्वरूप—स्वयंप्रकाश या परप्रकाश या अनुमेयवाद आदि।

(१३) स्वतः प्रामाण्यादि—ज्ञान का प्रामाण्य स्वयं ग्राह्य है या दूसरे से ग्राह्य है।

(१४) ख्याति – सत्ख्याति, असत्ख्याति आदि अनेक ख्यातियाँ भ्रमस्थल के लिए प्रसिद्ध हैं। प्रतिदर्शन का कोई न कोई ख्यातिवाद है।

(१५) आरम्भवाद, परिणामवाद, सङ्घातवाद, विवर्तवाद ये चार वाद हैं। उनमें से किसी एक को सभी दर्शन अपनाते हैं।

(१६) मोक्ष का कारण कर्म गीता-शाङ्करभाष्य में पूर्वपक्ष रूप से उपपादित है, किसी के यहाँ कर्म के बिना ही ज्ञान मोक्ष का कारण है, रामानुज आदि दर्शनों में ज्ञानकर्मसमुच्चयवाद है। प्रसङ्गानुसार विवेचनीय विषय बहुत हैं पर लेखवृद्धि के भय से उनकी चर्चा नहीं की जा रही है।

बिहार दर्शन परिषद् मधुबनी अधिवेशन १९५८ ई० में पठित प्रथम बार वहीं से प्रकाशित

'संस्कृत भाषा का दर्शन और तर्कशास्त्र' निबन्ध इसका विशेष साम्य रखता है, अतः पुनः प्रकाशित नहीं किया जाता।

विद्याविवेकविरही गहरी न चिन्ता
लोभी फलार्थं सहसा जलधिप्रवेशी।
देशीय दर्शनवनी गहनी छटा मैं
वीणाधरी भगवती हरहु प्रमादें॥

प्रयाग संगमनी पत्रे २०२६ वैक्रमाब्दे प्रथमाङ्के प्रकाशितः

प्रामाण्याप्रामाण्ययोः स्वतस्त्ववादो नु कस्य दर्शनस्य ?

यस्येमे प्रभवन्ति षड् रसमयाः पक्षाः स्वतो भानवान्
भेदस्याग्रहमात्रतोऽखिलजगद्रूपं सदाऽरूपवान्।
मानाऽमानविकाशवान् चितिरसः स्वच्छः स्वतोऽलिप्तवान्
मोहान्धं मनसो महत्तिरयतान् नन्दाजिरे रासवान्॥

प्रामाण्याप्रामाण्ययोश्चतुर्धा वादः प्रसिद्ध्यति। (१) उभयोः परतस्त्वम् (२) प्रामाण्यस्य स्वतस्त्वम् अप्रामाण्यस्य परतस्त्वम्। (३) अप्रामाण्यस्य स्वतस्त्वं प्रामाण्यस्य च परतस्त्वम्। (४) उभयोः स्वतस्त्वम् इति।

तत्र प्रथमं न्यायविदां, द्वितीयं मीमांसाद्वयस्य, तृतीयं च सुगतसरणीजुषाम्। चतुर्थम् उभयोःस्वतस्त्वं कस्य दर्शनस्य? इति न प्रतिष्ठिताः प्रामाणिका मूलग्रन्था निर्णयन्ति। किन्तु तादृशाः कतिपये ग्रन्थाः खण्डनीयतयैवैनं स्वतस्त्ववादम् उत्थापयन्ति खण्डयन्ति च। न किम् अपि दर्शनं स्वतस्त्ववादं समर्थयितुं यतते, ततोऽवसीयते यत् सम्भवन्नपि अन्यवादवद् अयं प्रामाण्याऽप्रामाण्ययोः स्वतस्त्ववादो दूषणग्रहग्रस्ततयैव न केनाऽपि

दर्शनेनाऽऽत्मसात् क्रियते। तथा च न उभयोः स्वतस्त्ववादः कस्याऽपि दर्शनस्येति एकः पक्षः।

परं श्लोकवार्तिकव्याख्याने सुचरितमिश्रेण शास्त्रदीपिकाकृता च सांख्यदर्शनस्याऽयं स्वतस्त्ववाद इति मन्यते। चन्द्रिकाकृता च सांख्यस्य सत्कार्यवादम् आश्रित्य किञ्चिद् उपपादनायाऽपि प्रयस्यते। ततः परं नूतनैस्तथा लिखितुं प्रक्रान्तम्। यथा न्यायमञ्जरीटिप्पणादौ बङ्गभाषापुस्तके च। तथाऽपि सांख्यस्य प्रतिष्ठिते पुस्तके न तत्स्थानम् आपत्। न वा सांख्याऽऽचार्येण केनचित् परवादविमर्दनपुरस्सरं स्वतस्त्ववादोपपादनं कृतम्। तर्हि कथम् इदं खण्डितम् असमर्थितं च सांख्यशिरसि प्रक्षिप्येत।

यद्यपि सांख्यतत्त्वकौमुदीग्रन्थे आगमप्रमाणनिरूपणप्रसङ्गे वाक्यजनितं वाक्यार्थज्ञानम् उद्दिश्य 'तच्च स्वतः प्रमाणम्' इति वाचस्पतिवचो विभर्ति, तावता वेदान्त इव सांख्ये ज्ञानानां स्वतःप्रामाण्यम् आस्थीयते तर्ह्य प्रामाण्यस्य परतस्त्वम् आयाति, तेन द्वितीयपक्ष एव प्रक्षिप्तं न चतुर्थस्योभयस्वतस्त्वस्य सांख्यम् उदाहरणम्। वचोऽपि वाचस्पतेस्तथैव प्रतिभाति। इदं च अपौरुषेयवाक्यजनितत्वेन दोषाशङ्कानिराकरणं ब्रूते, तथा च पुरुषवाक्यार्थज्ञानस्य दोषाशङ्कावशाद् अप्रामाण्यम् उक्तं भवति। तेन च अप्रामाण्यस्य परतस्त्वं जातम्।

किंच परमप्राचीनो हि वाचस्पतिराचार्यो न्याये तात्पर्यटीकायाम् अपि स्वतः प्रमाणशब्दं प्रयुक्तवान्। न च तेन न्यायमतं स्वतःप्रामाण्यवादि भवति, नव्यन्यायाविष्कारानन्तरं स्वतस्त्वपरिष्कृतलक्षणं यत् प्रसिद्धं तद् एव च वर्त्म शास्त्रदीपिकाचित्सुखीप्रभृतिभिराश्रितम्। न तादृशलक्षणेन वाचस्पतेः स्वतो वचनं समन्वेति। ज्ञानोत्पत्तेः प्राक्तन्या तत्समकालिक्या तदनन्तरं वा झटिति सम्पद्यमानया सामग्र्या अप्रामाण्यशङ्काया अपनोदनम् अनुत्पादो वा अप्रामाण्यशङ्कायास्तत्र स्वतः प्रमाणम् इति व्यवहरति वाचस्पतिमिश्रः। न्यायतात्पर्यटीकायां यत्र यत्र स्वतःप्रमाणवचनं तत्र तत्रैव समभिव्याहृतवचोभिरेव परतः प्रामाण्यलक्षणं समन्वयं भजते, विवेचितं चैतन् न्यायस्य प्रामाण्यवादनामके प्रकाशिते लेखे। तथा च नाधुनाऽनेन वाचस्पतिवचसा सांख्यस्य चतुर्थः स्वतस्त्ववाद इति निर्णेतुं शक्यते।

यदा सांख्यस्य स्वतस्त्ववादः स्वीक्रियते तदाऽपि नव्यन्यायचित्सुख्यादिषु प्रसिद्धं तदप्रामाण्याग्राहकज्ञानग्राहकयावत्सामग्रीग्राह्यत्वादिकं प्रामाण्यादेः स्वतोग्राह्यत्वादिकं न संभवति। किन्तु न्यायवार्तिकटीकायां यया सामग्र्या यादृशं स्वतस्त्वं व्यवहरति वाचस्पतिस्तादृशम् एव निर्वचनीयम्। इति द्वितीयः पक्षः। ज्ञानस्य ग्रहकाले ग्रहानन्तरं वा झटिति अप्रामाण्यविरोधिनो धर्मस्य ग्रहस्तत्राऽप्रामाण्यशङ्काभ्रमयोरनुदयेन स्वतःप्रामाण्यं व्यवहरति वाचस्पतिः। वेदार्थज्ञाने अपौरुषेयजनितत्वज्ञानम् अनुमितौ अव्यभिचारिलिङ्ग-

समुत्थत्वादिग्रहः, एतादृशे हि ज्ञाने जाते वेदार्थग्रहे अनुमितौ चाऽप्रामाण्यशङ्का नोदेति, न चैते ज्ञाने ज्ञानसामान्यग्राहकसामग्र्यां प्रविष्टे ।

अन्ये च ज्ञानसामान्यग्राहकसामग्रीग्राह्यत्वं स्वतो ग्राह्यत्वं ब्रुवते । वाचस्पतिरीत्या प्रामाण्यस्य स्वतो ग्राह्यत्वं स्वाश्रयग्राहकसामग्रीव्यापकस्वाश्रयधर्मिकाप्रामाण्यग्रहविरोध्युपस्थितिकत्वम्, स्वाश्रयधर्मिकाऽप्रामाण्यग्रहविरोध्युपस्थितिव्याप्यस्वाश्रयज्ञानग्राहकसामग्रीग्राह्यत्वं वेति निर्वचनीयम् । अप्रामाण्यस्य स्वतो ग्राह्यत्वं नाम स्वाश्रयधर्मिकप्रामाण्यग्रहविरोध्युपस्थितिव्याप्यस्वाश्रयज्ञानग्राहकसामग्रीग्राह्यत्वम् ।

वस्तुतस्तु तात्पर्यटीकायां वाचस्पतिर्न्यायमतं विवृणुते, गुणात् प्रामाण्यस्योत्पत्तिर्गुणग्रहाच्च प्रामाण्यस्य ग्रह इति तु न्यायमतम् । वेदार्थज्ञाने निर्दोषपुरुषोच्चरितत्वम् अनुमितौ च अव्यभिचारिलिङ्गसमुत्थत्वं गुणाः । नियतगुणग्रहाद् अप्रामाण्यशङ्काऽपनोदनप्रयासस्याऽभावमात्रम् इति प्रतिभाति ।

अथवोत्पत्त्या ग्रहेण च द्विधा स्वतस्त्वम्, सांख्ये ज्ञानम् अज्ञानं च बुद्धेः स्वतः परिणामिन्या धर्मः सत्कार्यवादश्च सांख्यराद्धान्तः । स्वयम् एव ज्ञानाकारेणाऽज्ञानाकारेण च परिणमते बुद्धिः । बुद्धेः स्वभावाद् एव ज्ञानम् अज्ञानं चोत्पद्यते, एतावतैव प्रामाण्याऽप्रामाण्ययोः स्वतस्त्वम् इति तृतीयः पक्षः । किं ज्ञानं प्रमा किं च अप्रमा ? इति प्रश्नस्तु कथं प्रामाण्यस्य च ग्रह इत्यर्थकः । प्रामाण्याऽप्रामाण्ययोर्ग्रहे तु सांख्याशास्त्रम् उदासीनम् । यथायुक्तम् अभिप्रैति । प्रतिवादिनां कुठारः कुण्ठितो जायते । एकस्मिन् ज्ञाने युगपत् प्रामाण्याऽप्रामाण्ययोर्ग्रह एव व्यवहारकाठिन्यम् । तद् आदायैव परेषां स्वतस्त्ववादखण्डनयुक्तयः प्रगल्भन्ते ।

परं नाऽयम् एतावतैव संन्तोषावहः । सामान्येन बुद्धिमात्रकारणेन कार्याणां व्यक्तिभेदोऽपि न भवेत्, प्रमात्वादिविशेषः कुत आयात् ? एकाऽपि बुद्धिरवस्थाविशेषेभ्यो नाना सती कार्यवैचित्र्यहेतुरिति चेद् या हि बुद्धेः अवस्था प्रमात्वाधायिनी न सैवाऽप्रमात्वस्यापि खनिर् इत्य् आयातम् । अन्यथा सर्वं ज्ञानं प्रमा अप्रमा च स्यात् नन्वन्येषाम् अपि मते सर्वं भ्रमज्ञानं धर्म्यंशे प्रमेति प्रमात्वाऽप्रमात्वयोर्न विरोध इति वाच्यम्, अंशावच्छेदेनान्येषां मते प्रामाण्याऽप्रामाण्ययोर्विरोधात् । अत्र च मते समानसामग्रीकतया प्रमात्वाप्रमात्वयोः सर्वथा विरोधविलयात् । अतः काचिद् अवस्था प्रमात्वस्याऽन्या च अप्रमात्वस्याधायिनी न च सा ज्ञानसामान्यसामग्री । ज्ञानत्वस्य प्रमात्वाऽप्रमात्वाभ्यां सर्वथा समावेशात् । ज्ञानसामान्यसामग्रीवहिर्भूतावस्थाविशेषजन्यतया प्रमात्वाप्रमात्वयोः परत उत्पत्तौ पर्यवसानात् । दोषाभावघटिता सती ज्ञानसामान्यसामग्री प्रमाज्ञानं दोषघटिता च अप्रमाज्ञानं जनयतीति वदेच् चेत्, प्रामाण्यस्य स्वतस्त्वम् अप्रामाण्यस्य च परतस्त्वम् इति मीमांसकमताविशेषप्रसङ्गः ।

एवं हि किञ्चिच् चिन्त्यताम्—स्वतः परिणामिनी बुद्धिर्ज्ञानसामान्यसामग्री। अवस्थाविशेषाश्च ज्ञानेषु विशेषाऽऽधायकाः। अवस्थाऽवस्थावतोश्च सर्वथा भेदसहिष्णुर्वाऽभेदः, अतोऽवस्था न ज्ञानसामान्यसामग्र्यतिरिक्ता। अतो ज्ञानसामान्यसामग्रीजन्यतया प्रमात्वाऽप्रमात्वयोः स्वत उत्पत्तिवादः। अवस्था हि परिणामविशेषः, न च परिणामपरिणममानयोः कार्यकारणयोश्च सांख्यमते भेदः। इति स्वत उत्पत्तिवादः।

स्वतो ज्ञप्तिवादः

प्रामाण्याऽप्रामाण्ययोर्ज्ञानं धर्मी आश्रयः। स्वाश्रयग्राहकसामग्रीग्राह्यत्वं हि स्वतोग्राह्यत्वं प्रसिद्धम्। ज्ञाने ज्ञाते युगपद्विरुद्धे प्रामाण्याऽप्रामाण्ये उपतिष्ठेयाताम्। प्रवृत्तिनिवृत्ती च आपद्येयाताम् इत्यादय उभयोः स्वतोग्राह्यत्ववादे आपत्तयः। परं नैतावतैव विचारपर्यवसानम् अधिगन्तव्यम्। बौद्धमते ह्यप्रामाण्यस्य स्वतस्त्वं प्रसिद्धम्, मीमांसाभ्यां प्रामाण्यस्य स्वतस्त्वम् उच्यते, उभयोः स्वतस्त्वं सांख्यमते समर्थयितुं शक्यते न वा इति न विना प्रयासं निर्णेतु शक्यम्।

यथा मीमांसकैस् तदप्रामाण्याग्राहकज्ञानग्राहकयावत्सामग्रीग्राह्यत्वं प्रामाण्यस्य स्वतोग्राह्यत्वं वर्ण्यते। अप्रामाण्याग्राहकसामग्र्या प्रामाण्यं गृह्यते इति तात्पर्यम्। तथा तत्प्रामाण्याग्राहकज्ञानग्राहकयावत्सामग्रीग्राह्यत्वम् अप्रामाण्यस्य स्वतोग्राह्यत्वं सांख्येन वर्णयितुं शक्यते न वा ? न शक्यत इति प्रतिभाति। दोषघटिता हि सामग्री अप्रामाण्यग्राहिका प्रसिद्धा। ततस्तद्व्यतिरेको ज्ञानग्राहकसामग्र्यां निवेश्यते। ज्ञानग्राहकसामग्रीविलक्षणा हि प्रामाण्यग्राहकसामग्री न प्रसिद्धा येन तद्भिन्नत्वं निवेश्येत। यदि गुणज्ञानघटिता सामग्री तादृश्यङ्गीक्रियेत तर्हि उभयोः परतो ग्राह्यत्वम् एव पर्यवसीयेत। गुणज्ञानघटितया प्रामाण्यस्य दोषघटितया च अप्रामाण्यस्य ग्रहणे गुणज्ञानदोषाभ्याम् अघटितया ज्ञानग्राहकसामग्र्या किम् अपि प्रामाण्यम् अप्रामाण्यं वा न गृह्यते। युगपद्गुणज्ञानदोषयोः सम्पत्त्या उभयोरनुपस्थित्या प्रामाण्याप्रामाण्यकोटिकः संशयो न स्यात्।

इत्थं हि किञ्चिद् वक्तुं शक्यते, विशेषाधानं विना वृत्तिविषयिणी वृत्तिः स्वप्रकाशमाहात्म्यान् नाङ्गीक्रियते, प्रामात्वादिविशेषाधानेन त्व् इदं प्रमा इदम् अप्रमेति वृत्तिः स्वीक्रियते। अतो ज्ञानग्रहस्य नोपयोगः। ज्ञानं हि जायमानं निश्चयरूपं स्वयं स्वविषये प्रवर्तकम्। न प्रवृत्तौ प्रामाण्यग्रहम् अपेक्षते, कुतश्चित् कारणाद् अप्रामाण्यसंशये सति तदपनोदाय प्रामाण्यग्रहस्याऽपेक्षा अतो ज्ञानमात्रोदयात् सर्वविधः प्रवृत्त्यादिव्यवहारः। कुतश्चित् कारणाद् धर्मिज्ञानग्रहेऽपि ज्ञानग्राहकसामग्रीवशाद् उभयोः प्रामाण्याऽप्रामाण्ययोरुपस्थितिः। अत एव ज्ञानग्राहकसामग्रीग्राह्यत्वेन उभयोः स्वतोग्राह्यत्वम्। तथापि न सर्वत्र संशयः। कोट्योर्विरोधप्रतिसन्धानस्य साधारणधर्मादिग्रहस्य च सर्वत्र दौर्लभ्यात्। संशयोदये च भ्रमत्वनिश्चयाय दोषादिज्ञानं प्रवृत्तिवैफल्यादिरपेक्ष्यते। एवं प्रमात्वनिश्च-

ग्राय गुणज्ञानं प्रवृत्तिसंवादो वा अन्विष्यते। तथा च प्रामाण्याऽप्रामाण्ययोर्ग्रहो ज्ञान-ग्राहकसामग्रीसम्पाद्यः। तयोर्निश्चये तु गुणज्ञानदोषादयः कारणम् इति चतुर्थः पक्षः।

यदा प्राभाकरमतम् इव स्वप्रकाशवादे ज्ञानं स्वयम् एव स्वग्रहः, तदा सर्वस्याऽपि ज्ञानस्य ग्रहः, प्रामाण्याऽप्रामाण्ययोरपि ग्रहः। परं विरोधसाधारणधर्मादिग्रहाभावात् न सर्वत्र संशयः, तयोरुपस्थितिमात्रं त्वकिञ्चित्करं न प्रतिबन्धकं प्रवृत्तेः। कृष्यादिप्रवृत्तौ फलसंशय इव प्रामाण्यसंशयो न प्रवृत्तिप्रतिबन्धकः, संशयस्य सर्वज्ञानसौलभ्यात् प्रवृत्तिमात्राऽनुत्पादप्रसङ्गात्। किन्त्वप्रामाण्यनिश्चयः प्रवृत्तिप्रतिबन्धकः, प्रामाण्यनिश्चयोऽप्यप्रामाण्यनिश्चयप्रतिबन्धकतयोपयोगी न सर्वत्राऽपेक्ष्यते। बहुवित्तव्ययायाससाध्ये यागादिकर्मणि प्रवृत्तिस् तु श्रद्धोत्कर्षस्य अप्रामाण्यनिश्चयप्रतिबन्धकतया, आस्तिककामुकस्य निन्दितकर्मप्रवृत्तौ रागोत्कर्षस्याऽनिष्टसाधनत्वज्ञानप्रतिबन्धकतयेव, निन्दितकर्मप्रवृत्तिं प्रति अनिष्टसाधनत्वज्ञानस्य प्रतिबन्धकत्वे रागोत्कर्षविशेषो यथा उत्तेजकस् तथा अप्रामाण्यग्रहस्य प्रामाण्यग्रहप्रतिबन्धकत्वे प्रवृत्तिप्रतिबन्धकत्वे वा श्रद्धोत्कर्षविशेष उत्तेजकः, इति पञ्चमः पक्षः। प्रामाण्याऽप्रामाण्ययोरुपस्थितावपि संशयाऽभावेन निश्चयरूपं धर्मिज्ञानमप्रामाण्यसंशयानालिङ्गितं प्रवर्तकम् इति चतुर्थपक्षः, संशयालिङ्गितम् अपि प्रवर्तकम् इति पञ्चमपक्ष इत्यनयोर्न संकरः।

अथवा ज्ञाने ज्ञातेऽपि न धर्मिज्ञानमात्राद् उभयोः प्रामाण्याऽप्रामाण्ययोरुपस्थितिरपि। प्रामाण्याऽप्रामाण्यसहचरितज्ञानत्वग्रहस्याऽपेक्षणात् तस्य च सदा सर्वत्राऽसम्पत्तेः।

संशयेऽपि प्रवृत्त्यङ्गीकारे प्रामाण्यग्रहाऽनास्कन्दितोऽप्रामाण्यग्रहः प्रवृत्तिप्रतिबन्धक इति वाच्यम्। प्रामाण्यग्रहस्य साक्षात्प्रवृत्तिकारणत्वाऽनङ्गीकारात् तत्राऽप्रामाण्यग्रहाऽनास्कन्दितत्वस्य नोपयोगः। सामानाऽधिकरण्यसमानधर्मिकत्वाभ्याम् आस्कन्दितत्वं बोध्यम्।

सत्त्वादिगुणानाम् अन्योन्याश्रयमिथुनवृत्तित्वेऽपि सत्त्वोद्रेके प्रमाज्ञानं रजस्तमसोश्च प्राधान्ये भ्रमसंशयौ, न चैकस्याजीवबुद्धेर्भेदः। प्रमायाः प्रमात्वेन अप्रमायाश्च अप्रमात्वेन ग्रहोऽपि प्रमाज्ञानं सत्त्वकार्यम्, भ्रमस्याऽपि भ्रमत्वेन ज्ञानं यथार्थज्ञानम् एव। एवं प्रमाया भ्रमत्वेन अप्रमायाश्च यथार्थत्वेन ग्रहो रजस्तमसोः प्राधान्यनिमित्तकम्। तथा च प्रामाण्याप्रामाण्यग्रहयोस् तुल्ययोगक्षेमत्वे प्रामाण्यस्य स्वतो ग्रहणम् अप्रामाण्यस्य च दोषप्रयुक्तम् इति वदन्तो मीमांसका मुधैव वैषम्यम् आतन्वते इति सांख्यानुयायिनो ब्रूयुः, तावतैव स्वतो ग्रहवाद इति षष्ठोऽपि पक्षः पाठकेभ्यो यदि रोचेत। दोषा रजस्तमसोः परिणामविशेषास्तयोरुद्भवकारिणो वा, प्रकृतिपुरुषयोर्विवेकाग्रहो यथा संसारकारणं तथा भ्रमेऽपि भेदाग्रहस्य कारणत्वम्। भेदाग्रहश्च भेदग्रहाभावः। तथा च भावरूपकारणविरहाद् अप्रामाण्यस्य स्वतोग्रह इत्यवसेयम् इति।

कठिनकृशविचारं न्यूनताभारहारम् ।
कृतिकुशलविचेयं सारशोभाविहीनम् ॥
ललितमृदुसरोजे दोषशोषे गुरोर्मे ।
सुखयतु चरणेऽदः शैशवं वै विलीनम् ॥

पञ्चापहोशियारपुरविश्वेश्वरानन्दवैदिकशोधसंस्थानविश्वसंस्कृतं पत्रेऽपि प्रकाशितं न विशेषविभेदं विभर्तीति न प्रकाश्यते, आवश्यकमपि अस्य हिन्दीरूपान्तरं समयद्रव्यसंकोचवशादुपेक्षितम् ।

पटनासंस्कृतसंजीवनपत्रे २०१६ वैक्रमाब्दे चैत्रपूर्णिमाङ्के प्रकाशितः ।

बौद्धदर्शनस्य प्रामाण्यवादः

नानादिशः पश्यसि किं सरागो
भागो न लभ्यो नयवाटिकायाः ।
प्रयातु पात्रं सरसं गुणाढ्यम्
मन्दो मनोभृङ्ग गुरोः पदाब्जम् ॥ १ ॥

प्रामाण्यवादो गहनो विषयः । न्यायाचार्यपरीक्षायामेव प्रामाण्यवादः स्थापितः । अन्यग्रन्थेषु संक्षेपेण समुत्क्षिप्तोऽपि विषयोऽयं काठिन्यवशात्प्रायः परित्यज्यते । प्राचीनग्रन्थेषु स्थूलरूपेण अङ्किता विशेषसंशयमारूढा विषयाः क्रमिकस्फुटतामादधानेन प्राचीनानुकूलेन अर्वाचीनग्रन्थेन निर्णयं भजन्ते, यथा न्यायस्यैव परतः प्रामाण्यवादः प्रसिद्धः, परं वार्तिकतात्पर्यटीकायाम् असकृत् स्वतः प्रमाणमिति लिखितं ततो भ्रमोऽपि भवति कस्यचिदिति क्रमशः स्फुटीभविष्यति । बौद्धदर्शनन्तु चिराद् भारतीयदार्शनिकविदुषां चर्चाविषयो नाभूदिति तादृशभ्रामकाः शब्दा अद्यापि तथैव वर्तन्ते । अत इदानीन्तनदर्शनान्तरप्रक्रियामिव स्फुटप्रक्रियां प्रदर्शयितुं प्रयते, स्फुटताप्रदर्शने च नूतनताऽपि अल्पीयसी आयास्यति । तदर्थं विदुष आकारयामि, न च आह्वानं जयपराजयफलाय, शास्त्रार्थाय, अपि तु तत्त्वनिर्णयानुकूलवादाय । ततः मम लेखे कस्यचिद् विदुषो विचिकित्सा समुदेति

तदाऽवश्यं तत्प्रकाशनं कार्यम्, स्वमतेन च यथाशक्यं कृपया ममोद्देश्यस्य निर्वाहः कार्यः। तत्र च बौद्धमते उत्पत्तौ ज्ञप्तौ च कीदृशे स्वतस्त्वपरतस्त्वे प्रामाण्या-प्रामाण्ययोः इति स्फुटं निर्वचनीयम्, तदनुसारं स्वतस्त्वपरतस्त्वव्यवस्थापने स्फुटानि सम्वादवाक्यानि चेदवश्यं प्राक्तनानि समुद्धरणीयानि, व्यञ्जकानि चेदभिव्यक्तिप्रकारः प्रदर्शनीयः, विसम्वाद-माभासमानानि च वाक्यानि तात्पर्यादिवर्णनपुरस्सरं समन्वयं नेयानि, सर्वत्रैव च दर्शनस्य प्रधानाः सिद्धान्ता न विहन्येरन् इति सावधानेन विवरणीयम्। एवंविधा व्यवस्थिता लेखाः अपेक्ष्यन्ते। अहन्तु तावदुपलब्धसामग्र्या यथामति व्यवस्थापयामि। अप्रामाण्यस्य स्वत उत्पत्तिर्ग्रहणञ्चेति स्फुटं वचनं बौद्धप्रतिष्ठितग्रन्थेषु नाद्यावधि उपलभे, तदनुकूला पदार्थपरिस्थितिस्तु प्रतिभाति, अन्येषु अंशेषु सौगतदर्शनेषु वचनमपि उपलभे।

तत्र एवंविधस्य प्रधानदर्शनस्वरूपस्य अवधानेन अग्रे प्रसारः, प्रकाशस्वभावाऽपि सततं वहन्ती चितिशक्तिर्न विषयग्रहणस्वभावाः अत एव सुषुप्तिमुक्तिप्रभृतिषु निराकारा आलयविज्ञानाभिधाना निरुपप्लवा वा चित्सन्ततिरनुवर्तत इति तेषां सिद्धान्तः। विषय-ग्रहणस्वभावत्वे च निराकारत्वानुपपत्तेः, नैयायिकादीनामेव ज्ञानस्य विषयग्रहणं सविषय-कत्वं वा स्वभावः, निर्विषयकज्ञानानङ्गीकारात्। बौद्धमते च न विज्ञानत्वव्यापकं सविषय-कत्वम्। अत एव बौद्धग्रन्थेषु विषयाणां मलशब्देन व्यवहारः। ज्ञाने विषयाकारस्तु योगाचार-मते बाह्यविषयानङ्गीकाराद् अनादिप्रचलद्विषयवासनावशादेव, बाह्यप्रत्यक्षवादिमते प्रत्यक्ष-स्थले तु विज्ञानस्य प्रत्यक्षस्य कारणं विषयो विज्ञाने स्वाकारसमर्पकः। यो हि आलम्बन-प्रत्ययशब्देन व्यवह्रियते, रूपविषयके चाक्षुषविज्ञाने रूपाकारताया रूपसादृश्यस्य रूप-विषयकत्वस्य वा यथा व्यवहारप्रयोजकं रूपमालम्बनम्, ज्ञानत्वस्य च प्रयोजकम् अव्यव-हितपूर्वतनं विज्ञानं यस्य समनन्तरप्रत्ययशब्देन व्यवहारः, विषयाकारताया विज्ञान-तायाश्च प्रयोजकं परस्परं भिन्नमिति भावः। तथा च सामान्यज्ञानसामग्र्यामालम्बन-प्रत्ययस्य न प्रवेशः; तदभावेऽपि सुषुप्तिमुक्त्यादौ विज्ञानसन्तानस्य प्रवहणात्, वह्न्यनुमाने च विज्ञाने वह्न्याकारतायाः प्रयोजिका व्याप्तिः।

सर्वदर्शनसंग्रहे विवरणप्रमेयादिषु च अप्रामाण्यं स्वतः प्रामाण्यञ्च परत इति स्फुटं वर्णितमास्ते, तस्य च उत्पत्तौ ज्ञप्तौ च तात्पर्यमेवं कल्पयामि, ज्ञानसामान्यसामग्री-प्रयोज्यत्वं स्वतस्त्वम्, ज्ञानमपि तत्र सविषयकं प्रमात्वाप्रमात्वयोग्यं ग्राह्यम्, निर्विषय-कस्य तदयोग्यत्वात्, बाह्यार्थसद्वादिबौद्धमते द्विविधम् आलम्बनं बुद्धिस्थं बाह्यञ्च, सत्यरजतस्थले द्विविधमपि तिष्ठति, तत्सम्वादादिना प्रवृत्तिप्राप्तिप्रभृतयो जायन्ते, रजतभ्रमस्थले बुद्धिस्थमेव भासते। बाह्यसम्वादाभावादप्रमा जायते, तथा च बुद्धिस्थ-मालम्बनं द्विविधज्ञानसाधारणं ज्ञानसामान्यसामग्र्यामायाति। तन्मात्रप्रयोज्यत्वम-प्रामाण्यस्येति स्वतस्त्वं वच्मि। न च पूर्वोक्तवर्णनरीत्या विज्ञानत्वप्रयोजिका प्राक्तनविज्ञान-सत्तैव। आलम्बनन्तु ज्ञानविशेषस्यैव कारणम्, तथा च विशेषकारणप्रयोज्यत्वात्

परतस्त्वमेवायातमिति वाच्यम्। शुद्धविज्ञानस्य आत्मस्थानीयतया प्रवृत्तिविज्ञानस्यैव व्यवहारोपयोगितया तद्वादायैवास्य निर्वचनात्। ननु बौद्धा अपि भ्रमस्थले दोषं वर्णयन्त्येव तथा च दोषप्रयोज्यत्वमादाय नैयायिकानामिव परतस्त्वमपि स्यादिति चेदस्तु मतान्तरं व्याख्यानान्तरं वा परं पूर्वोक्ताचार्यवचसः समन्वय एव। नास्ति नैयायिक-साम्यमपि। न्यायनयं दूरस्थस्य कथमपि भानेऽपि बौद्धनये बुद्धिस्थस्य सर्वथा सान्निध्यान्न दोषो रजताकारताप्रयोजकः किन्तु शुद्धाकारताप्रतिबन्धक एव। न्यायनये रजतस्मृति-रुद्बुद्धो रजतसंस्कारो वा रजतभानप्रयोजको न सार्वत्रिकः सन् न प्रमासामग्र्यामपेक्षितः। बुद्धिस्थन्तु प्रमास्थलेऽपि सन्निहितं भ्रमप्रमासाधारणम्। अतः सामान्यसामग्रीसन्निविष्टः, किञ्च बौद्धप्रतिष्ठितग्रन्थेषु अप्रामाण्यस्य परतस्त्वं स्फुटं निरुक्तं समुपलभ्येत चेत्सोऽपि केनाप्यभिप्रायान्तरेण प्रतिपाद्येत। न च तथा साम्प्रतं समुपस्थितम्, इदमेव बौद्धमतम्। अस्य चोपपादनमेवं प्रदर्शितम्। अन्यैः प्रदर्शितानि सम्वादवाक्यानि अप्रामाण्यस्य स्वतस्त्वेऽपि संगच्छन्ते तदा किमिति कस्यचिद्व्याख्यामात्रेण बौद्धसिद्धान्तः परतस्त्वे सिद्ध्येत्। कदाचन अस्माभिरनुपलभ्यमानमपि तादृशं स्फुटवचनं तादृशैराचार्यैरुपलब्धं भवेत्। न सर्वदर्शनसंग्रहादिग्रन्थस्य बौद्धमतखण्डनार्थमेव रचना येन असत्यता तेषु आरोप्येत। किन्तु अग्रिमेषु स्वसन्तानेषु वात्सल्यात् सारल्येन दार्शनिकताप्रचाराय, अन्यथा तद्वर्णितानामन्येषामपि बौद्धविषयाणाम् असत्यत्वमापद्येत।

किञ्च सुगतसरण्यां न तद्वति तत्प्रकारकत्वादिरूपम् प्रमात्वं येन विशेषणविशे-ष्यादिना सन्निकर्षविशेषे कश्चिद् दोषोऽप्रमात्वप्रयोजको निर्धार्येत। निर्विकल्पकस्य प्रमात्वाङ्गीकारात्, नापि अबाधितार्थविषयकत्वं येन अप्रमास्थले विषयाभावः कल्प्येत, अनुमानस्य असत्सामान्यविषयकत्वेऽपि प्रमात्वस्वीकारात्। किन्तु बाह्येन सम्वादस्य बाह्यप्रापणस्य च प्रायो यत्र अभावस्तत्र ज्ञानस्य अप्रमात्वमङ्गीक्रियते। स च न प्राक्तनः, तथा च साधारणस्य बुद्धिस्थत्वस्य सर्वत्र विषयाकारतासम्पादकत्वं प्रतिभाति, बाह्यस्य च प्रवृत्यादिप्रयोजकसम्वादादावुपयोगः।

वाराणसेयसंस्कृतविश्वविद्यालयबौद्धदर्शनपरिषदि नवनालन्दामहाविहाराध्यक्ष-श्रीसातकड़िमुखोपाध्यायानाम् अध्यक्षीयभाषणस्य इमे सन्दर्भाः द्वितीये पृष्ठे—

"सर्वदर्शनसंग्रहे एतत् कारिकाद्वयमुपलभ्यते—

प्रमाणत्वाप्रमाणत्वे स्वतः सांख्याः समाश्रिताः।
नैयायिकास्ते परतः सौगताश्चरमं स्वतः॥
प्रथमं परतः प्राहुः प्रामाण्यं वेदवादिनः।
प्रामाण्यं च स्वतः प्राहुः परतश्चाप्रमाणताम्॥ स. सं. पृ. २७६"

तत्र ज्ञानानामप्रामाण्यं स्वतः प्रामाण्यं परत इति सौगतानां राद्धान्त उपक्षिप्तः। प्रयत्नेनान्विष्यन्तोऽपि वयं नास्य वादस्य मूलं सौगतन्यायग्रन्थेषूपलभामहे। धर्मकीर्तेः प्रामाण्यवार्तिकव्याख्यातारः, शान्तिरक्षितकमलशीलौ च सर्वथाऽन्यादृशं मतं प्रतिपादयन्ति, नहि न्यायप्रस्थाने बौद्धाः ज्ञानस्य स्वाभाविकमप्रामाण्यमभ्युपगच्छन्ति। तेषां मतं न खल्वेकान्ततः स्वतः परतः पक्षयोर्निक्षेप्तुं शक्यम्, किन्तु विभज्यैव वचनीयम्। तथाहि—अर्थक्रियारूपं सम्वादज्ञानं स्वसंवेदनं तार्किकानुमतानुव्यवसायस्थानीयम्, अनुमानमाभ्यासिकप्रत्यक्षज्ञानं च स्वतः प्रमाणमितरत् परत इति सौगताः संगिरन्ते (त० सं० पञ्जिका, पृ० ७७५)। एतदेव मतमार्हतैः स्वसिद्धान्तत्वेन प्रत्यपादि। प्राचीननैयायिकधुरन्धरेण वाचस्पतिमिश्रेण तात्पर्यटीकायामयमेव पक्षः स्वसिद्धान्तत्वेनाङ्गीकृतः (न्यायतात्पर्यटीका, पृ० १२–१३)। स्वसंवेदनन्तु नैयायिकानामसम्मतम्, अतस्तत्स्थानेऽनुव्यसाय एव प्रतिभटीकृतः। अन्यत्तु अविशिष्टम्।

तत्रैव पञ्चदशपृष्ठेऽस्मिन्नेव विषये—बौद्धानां तु पञ्चम एव पक्ष इति प्रागेवावेदितम् ते खलु स्वसंवेदनस्यार्थक्रियाज्ञानस्यानुमानस्याभ्यासदशोत्पन्नज्ञानस्य च स्वतः प्रामाण्यमङ्गीकुर्वन्ति। यच्च संदेहविपर्ययविषयीभूतं ज्ञानं तत्तु परतः प्रमाणम्। न चानवस्थाप्रसङ्गो वस्तुसम्वादस्य स्वतःप्रामाण्यात्, प्रत्यान्तरानपेक्षणात्तत्रैव प्रामाण्यस्य परिच्छित्तेः।

उक्तञ्च—"अतश्च प्रथमं ज्ञानं तत्सम्वादमपेक्षते।
सम्वादेनापि संवादः पुनर्मृग्यस्तथैव न॥
भ्रान्तिहेतोरसद्भावात् स्वतस्तस्य प्रमाणता।
प्रथमस्य तथाभावे प्रद्वेषो भ्रान्तिसंभवात्॥"
(त० सं० का० २९७२-७३)

अयं च विभज्य प्रामाण्यवादो मीमांसकपक्षान्नातीव भिद्यते। कुमारिलस्यापि संशयविपर्ययशङ्कानास्कन्दितमेव विज्ञानं प्रमाणम्। यत्रापि दूरत्वादिदोषवशादप्रामाण्यशङ्का तत्रापि प्रत्यासत्तिगमनादिना तस्या निरासे विज्ञानं स्वत एव प्रमाणं भवति। न च प्रयत्नेनान्विष्यापि यदि बाधो नोपलभ्यते तदा न दोषशङ्कया प्रामाण्यविरतिः।

"दोषज्ञाने त्वनुत्पन्ने न शक्या निष्प्रमाणता॥ ६०॥
एवं त्रिचतुरज्ञानजन्मनो नाधिका मतिः।
प्रार्थ्यते तावतैवैकं स्वतः प्रामाण्यमश्नुते"॥ ६१॥
(मीमांसाश्लो० वा०; पृ० ६४-६५)

तत्रैव चतुर्दशपृष्ठे प्रामाण्यस्योत्पत्तौ स्वतस्त्वं शान्तिरक्षितकमलशीलाभ्यामपि स्वहस्तितम्। सांवृतं प्रामाण्यं धर्मकीर्तिसम्वादेनोपवर्ण्य पुनस्तत्रैव सप्तदशपृष्ठे—

'अनेनैवाशयेनोक्तं केनाप्यभियुक्तेन सौगता ज्ञानानामप्रामाण्यं स्वाभाविकं मन्यन्ते' इति। तत्रैव भाषणे चतुर्थपृष्ठे इत्थम्—"अत्र प्रसङ्गे सौगतानामपि सम्प्रतिपत्तिरुल्लेखमर्हति। ज्ञानस्य मेयबोधिका शक्तिः स्वकारणादेवोपजायते। एतदेव च प्रामाण्यस्योत्पत्तौ स्वतस्त्वम्। तथा चोक्तम् तत्त्वसंग्रहकारिकायाम्—

अथ शक्तिः स्वहेतुभ्यः प्रमाणानां प्रजायते। २८२७
तदत्र न विवादो नः को ह्यनंशस्य वस्तुनः।
स्वहेतोरुपजातस्य शक्तिं पश्चात् प्रकल्पयेत्। २८२८

यदेव ज्ञानकारणं तदेव प्रमाकारणमित्यत्र मीमांसकादिभिः सौगतस्यैकवाक्यता।" इति।

एषामेव महाविदुषां मुखोपाध्यायानां ३१।१०।६१ दिवसीये 'संस्कृतम्' पत्रे प्रकाशितस्य प्रामाण्यवादसमीक्षालेखस्य एतदुपयोगिनः कतिपयेंऽशा इत्थं वर्तन्ते—

"विषयग्रहणं धर्मो विज्ञानस्य यथास्ति सः।
गृह्यते सोऽस्य जनको विद्यमानात्मतेति च॥
एषा प्रकृतिरस्यास्तन्निमित्तान्तरतः स्खलत्।
व्यावृत्तौ प्रत्ययापेक्षमदृढं सर्पबुद्धिवत्॥
प्रभास्वरमिदं चित्तं प्रकृत्या गन्तवो मला।"

इत्यादिधर्मकीर्तिवचनानि स्वतः प्रामाण्यं वर्णयन्ति अप्रामाण्यस्य स्वतस्त्वे विपरीतानि भवन्ति। तथैव तत्त्वसंग्रहेऽपि ३४३५ कारिका—

"प्रभास्वरमिदं चित्तं तत्त्वदर्शनसात्मकम्।
प्रकृत्यैव स्थितं यस्मान्मलास्त्वागन्तवो मताः॥"

एवम्—"निरुपद्रवभूतार्थस्वभावस्य विपर्ययैः।
न बाधा यत्नवत्त्वेऽपि बुद्धेस्तत्पक्षपाततः॥"

इति भामतीसमुद्धृतं धर्मकीर्तिवचनं विरुध्यते। अप्रामाण्यस्य स्वतस्त्वे सर्वदर्शनसंग्रहादिभ्यो यत्समुद्धृतं वाक्यं तस्यैतादृशं तात्पर्यम्, विशिष्टज्ञानमात्रस्य सविकल्पकत्वेन स्वतोऽप्रमाणभूतस्य परम्परया वस्तुमूलकत्वेन सम्वादित्वेन च व्यावहारिकं प्रामाण्यमभिप्रेत्य विरोधिदार्शनिकानां तात्पर्यकथनम्।

एवम् १४।११।६१ दिनस्य 'संस्कृते' पत्रे तादृशे लेखे दृश्यते—चित्सुखाचार्यादिभिः परिष्कृतं लक्षणं विज्ञानसामग्रीजन्यत्वे सति तदतिरिक्तहेत्वजन्यत्वं प्रमायाः स्वतस्त्वं नाम'''चित्सुखाचार्यादिभिः परिष्कृते उत्पत्तौ स्वतस्त्वलक्षणे न बौद्धानां विप्रतिपत्तिरिति स्पष्टम्। अन्यच्च, परतः प्रामाण्यग्रहे तत्र समुद्धृतानि एवं वचनानि—

"तस्मादर्थक्रियाज्ञानमन्यद्वा समपेक्ष्यते ।
निश्चयायैव न त्वस्या श्राधानाय विषादिवत् ॥ त० सं० ।
स्थिते हि तस्य मानत्वे निश्चयः क्रियतेऽनया ।
न त्वपूर्वं प्रमाणत्वमनया तस्य जन्यते ॥ त० सं ३०७५ का० ।
अतः प्रमाणता तस्मिन् विद्यमानाऽप्यनिश्चिता ।
अविद्यमानकल्पेति नैत्रास्तीत्यपदिश्यते ॥" त० सं० ३०७६ । इति ।

विश्रुतकीर्तेः सौगतसिद्धान्तेषु कृतश्रमस्य महापण्डितस्य गवेषणागम्भीरोऽयं लेखोऽवश्यं द्रष्टव्यो मन्तव्यश्च, परं नहि सर्वे सर्वं जानन्तीत्यादिन्यायेन नैतादृशलेखेनात्र किञ्चिन्निर्णेतव्यं निस्सरेत् । एतादृशा लेखा अपसिद्धान्तं प्रचारयन्ति सरलेषु अपि विषयेषु अशुद्धा निबन्धा हिन्द्यादिभाषासु प्रचलिताः पाठ्यपुस्तकत्वेनापि स्थापिताः प्रचलन्तीति असकृदुक्तवान् लिखितवांश्चास्मि । अयन्तु गम्भीरो विषयो न न्यायाचार्यस्य अपि तु नव्य-न्यायशैल्या व्युत्पन्नस्य कतिपयस्यैव विदुषो विवेचनीयः । बौद्धन्यायग्रन्थास्तु कारणान्तर-वशादेवं बाल्यावस्थायां क्रीडन्ति यत्र उदाहरणानि अपि सर्वाणि न सौगतसिद्धान्तरीत्या समन्वयं भजन्ते, किन्तु नैयायिकानां प्रसिद्धानि कानिचित् सारल्याय तथैव समुद्धृतानि ।

(१) पश्यन्तु तावद् विसकलितमेनं लेखम्, सर्वदर्शनसंग्रहकारस्य विरोधं प्रयासेन साधयन्नपि अप्रामाण्यस्य परतस्त्वे न किमपि स्फुटं वचनमुत्पत्तौ प्रदर्शितम् ।

(२) प्रामाण्यस्य उत्पत्तौ स्वतस्त्वेऽपि न स्फुटं वचनं दत्तं, किन्तु तात्पर्यवर्णनेन निस्सारयति ।

(३) द्वितीयपृष्ठे यत् तत्त्वसंग्रहपञ्जिकावचनानि समुद्धृतानि तानि ज्ञप्तिपक्ष-स्यैव सन्ति न तूत्पत्तिपक्षं स्पृशन्ति तत्रापि प्रामाण्यस्यैव न अप्रामाण्यं चर्चयन्ति, तदा कथमप्रामाण्यस्य स्वतस्त्वे विरोधमञ्चन्तीति गवेषयन्तु पाठकाः ।

(४) सप्तदशपृष्ठे च प्रामाण्यस्य साम्वृतत्वमुक्तमस्तु तत् तथा तेन किं प्रकृते आयाति, येषां मते व्यावहारिकी पारमार्थिकी च द्विविधाऽपि सत्ता स्वीक्रियते तेषामपि परमार्थदशायां प्रमाणप्रमेयव्यवहार एव नास्ति, अर्थात् पारमार्थिकं प्रामाण्यं किमपि नास्ति, अतो नानेन किञ्चित् प्रकृतं सिध्यति ।

(५) पञ्चदशपृष्ठे तु नैयायिकमतमिव ज्ञप्तौ परतः प्रामाण्यमुपपादितम्, न्याय-दर्शनसरण्यैव अनवस्थापरिहारः कृत इति न्यायदर्शनान्न नूतना सरणिरन्विष्टा । तेनापि न अप्रामाण्यस्य स्वतस्त्वं विरुध्यते ।

(६) चतुर्थपृष्ठस्य तावदुत्पत्तौ प्रामाण्यस्य स्वतस्त्वव्यवस्थापनं पश्यन्तु प्रामा-ण्यस्य परतस्त्ववादिनो नैयायिकस्यापि मते तत्रोक्ता व्यवस्था कथन्नोपपद्यते ? तेषामपि

मते ज्ञानानां मेयबोधिका शक्तिर्ज्ञानकारणादेवोपजायते। तेषां मते प्रामाण्यप्रयोजका गुणा अपि प्रमाज्ञानसामग्र्यन्तर्भूता ज्ञानकारणानि एव। तथा च परतस्त्वपक्षस्यापि समानमिदम्। एवम् अप्रमाज्ञानस्यापि विषयप्रकाशिका शक्तिरप्रमाज्ञानकारणेभ्य एव उपजायते, अप्रामाण्यप्रयोजका दोषा अपि अप्रमाज्ञानसामग्र्यन्तर्भूता अप्रमाज्ञानकारणान्येव, तथा च अप्रामाण्यस्य परतस्त्वस्य च साधारणमुत्पादनम् इदं कथं अप्रामाण्यस्य स्वतस्त्वं विरुणद्धि? ज्ञानत्वेन ज्ञानकारणं ज्ञानसामान्यसामग्रीप्रयोज्यं ज्ञानत्वमिव प्रामाण्यमिति तु न लिखितं न च तत्र बौधाचार्याणां वचनमुपन्यस्तम्, का च ज्ञानसामान्यसामग्री किं ज्ञानत्वप्रयोजकं कथन्तत्र प्रमात्वप्रयोजकत्वमपि इत्यादि प्रकृतसाधकं किमपि नोक्तम्। अतो नेदृशेन लेखेन प्रामाण्यवादस्य वादः।

यत्तु सँस्कृतंपत्रे प्रतिपादितं तत्तु विशेषतोऽनर्थकरं प्रतिभाति। यदि तेन सन्दर्भेण बौद्धमते ज्ञानस्य स्वाभाविकी विषयप्रकाशनशक्तिर्हन्त हता वराकी दार्शनिकता, सुषुप्तिमुक्तिप्रभृतिषु निर्विशेषं निर्विषयकञ्च चित्सन्तानमङ्गीकुर्वतो विज्ञानेषु विषयाकारताप्रयोजकम् आलम्बनप्रत्ययं च ब्रुवतो बौद्धदर्शनस्य विज्ञाने कथं स्वाभाविकं सविषयकत्वं साकारत्वं वा? विज्ञानता समनन्तरप्रत्ययप्रयोज्या नीलाद्याकारता आलम्बनप्रत्ययप्रयोज्येति स्फुटप्रक्रियाया विद्यमानत्वात् कथं ज्ञानत्वं साकारताघटितञ्च प्रमात्वं समानप्रयोजकप्रयोज्यम्? ग्रन्थेषूपलभ्यत अत एव प्रमाणत्वेनोद्धृतमिति चेत् नोपलभ्यते, पूर्वोक्तं सिद्धान्तं मनसि संस्थाप्य अध्ययने न कुत्रापि एवं सिद्धान्तविरुद्धं लप्स्यन्ते।

विषयग्रहणमित्यादेरयमर्थः—यो हि विज्ञानस्य जनको विद्यमानो विषय आलम्बनप्रत्ययभूतस्तस्य ग्रहणं करोति विज्ञानम् इति, तथा च आलम्बनप्रत्ययप्रयुक्ता विषयाकारतेति उच्यते, परतस्त्ववादिन्यायनयेऽपि जनकस्य विषयस्य ग्रहणं करोति प्रत्यक्षं विज्ञानमिति कोऽस्य विशेषः परतस्त्वात्?

एषा प्रकृतिरित्यादिरपि न्यायमतमिवास्ति, विद्यमानविषयस्य ग्रहणं प्रकृतिः, क्वचिद्दोषवशाद् विपर्ययः। दोषादिप्रतिबन्धकविरहितं वस्तु प्रत्यक्षविज्ञानस्य जनकमिति भावः, कार्यकारणभावमन्तरा कोहि स्वभावशब्दार्थः स्यात्?। अयमेव भावो भामतीसमुद्धृतनिरुपद्रवभूतार्थेत्यादिधर्मकीर्तिवचनस्य। विद्यमानग्रहणप्रतिबन्धके दोषे सति अविद्यमानाकारताप्रयोजकं किं? तच्च विद्यमानवस्तुग्रहणस्थले वर्तते न वा? इत्येवान्वेषणीयमास्ते। विषयाकारताप्रयोजके समाने संगृहीते बुद्धिस्थत्वे सिद्धमप्रामाण्यस्य स्वतस्त्वम्।

प्रभास्वरमिदमित्यादितत्त्वसंग्रहः, तादृशञ्च प्रमाणवार्तिकम्, तस्य मनोरथनन्दिव्याख्यानञ्च शुद्धं स्वभावतः प्रकाशभूतं विज्ञानम्, विषयवासनापरिबृंहितं साकारताऽशुद्धिप्रयोजकं मनोदोषञ्च वर्णयति, न च तेनात्र कश्चिद्विशेषः।

ज्ञप्तौ परतः प्रामाण्यप्रतिपादकेषु संस्कृतं पत्रसमुद्धृतेषु पद्येषु 'न त्वस्या आधानाय विषादिवत्' तथा 'स्थितेहि तस्य मानत्वे' इत्यंशौ प्रामाण्यस्योत्पत्तौ स्वतस्त्वं प्रकाशयत इति व्याख्याति परं तन्न शोभनम्। आलम्बनप्रत्ययाधृता उत्पत्त्यैव सह वर्तमाना प्रामाण्यशक्तिर्न अर्थक्रियाज्ञानादिभिराधीयते अपि तु ज्ञाप्यत इति स्फुटोऽर्थस्तयोः। तथा च नैतानि वचनानि ज्ञानसामान्यसामग्रीप्रयोज्यं प्रामाण्यं प्रतिपादयन्ति इति स्फुटम्।

परतः प्रामाण्यस्योत्पत्तौ व्यञ्जकानि बहूनि बौद्धाचार्यवचनानि उपलभ्यन्ते, तानि लेखविस्तरभिया नोद्ध्रियन्ते, किन्तु सर्वापेक्षया स्फुटतरं प्रामाण्यस्योत्पत्तौ परतस्त्वप्रतिपादकं धर्मोत्तरप्रदीपवचनमुद्धरामि, साक्षाद्दिदृक्षुभिः पुस्तकस्य एकोनविंशपृष्ठे उपलभ्येत—अतएव प्रापणशक्तिरेव ज्ञानस्य प्रामाण्यम्, साच प्राप्यादर्थादात्मलाभनिमित्तेति, यतो येन प्रवर्तते तदपि प्रापणयोग्यमेव, शक्तिनिश्चयस्तु अर्थक्रियानिर्भासस्य सर्वस्य अनुमानस्य च स्वत एव, प्रवर्तकाध्यक्षस्य च कस्यचित् स्वत एव, यदभ्यासेन परितो निरस्तविभ्रमाशङ्कं यन्निद्राद्यनुपप्लुतं सद् आसन्नदेशम् अनाशङ्क्यव्यञ्जकाधीनान्यथाऽभिव्यक्तिवस्तु च गृह्णाति, तद्रूपसंवेदनादेव सत्यार्थं निश्चीयते, कस्यचित्तु परतोऽर्थक्रियानिर्भासात्मकात् स्वतः प्रमाणादन्यतो वा यतः कुतश्चित् नान्तरीयकार्थदर्शनाद् मध्यकालवर्तिभ्रान्तिशङ्कापनोदेन निश्चीयत इति। अस्य संदर्भः—न्यायबिन्दोः प्रथमसूत्रे धर्मोत्तराचार्यस्येत्थं वृत्ति—अविसंवादकं ज्ञानं सम्यग्ज्ञानम्, लोके च पूर्वमुपदर्शितमर्थं प्रापयत् संवादक उच्यते तद्वज्ज्ञानमपि स्वयं प्रदर्शितमर्थं प्रापयत् सम्वादकमुच्यते, प्रदर्शिते च अर्थे प्रवर्तकत्वमेव प्रापकत्वम्—नान्यत्। तस्यैव पूर्वोद्धृतं व्याख्यानम्। एवञ्च प्राप्यादर्थादालम्बनप्रत्ययाद् आत्मलाभ उत्पत्तिः प्रमाज्ञानस्य तस्मात् प्रामाण्यमिति तदर्थः। ज्ञानसामान्यकारणभिन्नप्राप्तियोग्यार्थविशेषकारणप्रयोज्यं प्रमायां परतः प्रामाण्यमिति उत्पत्तौ अप्रामाण्यस्य स्वतस्त्वं प्रामाण्यस्य च परतस्त्वमुपसंहृतं वेदितव्यम्।

अथ ज्ञप्तिपक्षः

सारल्याय संक्षेपाय च विशेषणान्तररहितं केवलं ज्ञानग्राहकसामान्यसामग्रीग्राह्यत्वं स्वतस्त्वं निर्वच्मि, भाषणे मुखोपाध्यायमहोदयानां लेखे च केवलं प्रामाण्यस्यैव स्वतः परतो वा ग्रहः प्रपञ्चितः, अप्रामाण्यस्य स्वतः परतो वा ग्रह इति निर्णयोपयोगि किमपि वचनमपि न समुद्धृतम्। मया प्रदर्शिते धर्मोत्तरप्रदीपेऽपि अप्रामाण्यग्रहस्य चर्चा नास्ति। एवं प्रतिभाति यावत्प्रामाण्यग्रहसामग्री न समुदेति तावज्ज्ञानग्रहे अप्रामाण्यग्रह एव भवति, सच ग्रहः संशयो निश्चयो वा यथासामग्रि जायताम्। सर्वदर्शनसंग्रहकारिकायाम् अप्रामाण्यस्य स्वतस्त्वं सामान्यत उपक्षिप्तं तदेव ज्ञप्तिपक्षेऽपि बौद्धसिद्धान्तसम्मतं प्रत्येमि। यद्यपि मीमांसकमतदूषणप्रसङ्गस्तथापि स्वसिद्धान्तविरुद्धं परमते आपादयतीति कल्पनायां प्रमाणाभावात् (अप्रामाण्यव्यवच्छेदः स्वत एवैवमिष्यतामित्यादि २८४३ तत्त्वसंग्रहकारिका) अप्रामाण्यस्य स्वतो ग्राह्यत्वे प्रमाणत्वेन ग्रहीतुं शक्यते।

अथ प्रामाण्यस्य परतो ग्राह्यत्वम्

प्रामाण्यस्य परतो ग्राह्यत्वे बहूनि स्फुटानि तत्त्वसंग्रहकारिकावचनानि सन्ति प्रागुद्धृतानि एव दिक्प्रदर्शनाय पर्याप्तानि अतो न विस्तारयामि। केवलं विवाद एकान्तत्वानेकान्तत्वयोः, सर्वदर्शनकारिकायां परतः प्रामाण्यमेकान्तत उक्तम्। बौद्धाचार्य-वचःसु पूर्वनिर्दिष्टेषु कुत्रचित् स्वतः प्रमाणमित्यपि निर्दिष्टमित्यनेकान्तत्वमायाति। अस्तु तावत् तत्, परं न्यायवार्तिकतात्पर्यटीकायां वाचस्पतिवचःस्वपि एतादृशोऽनेकान्ताभास आयाति। तथाहि—

(१३) पृष्ठे ज्ञानगततज्जातीयत्वलिङ्गग्राहिणश्च ज्ञानस्य मानसप्रत्यक्षस्या-दृष्टव्यभिचारतया परितो निरस्तविभ्रमाशङ्कस्य स्वतः प्रामाण्यमिति नानवस्था।

(१२) पृष्ठे अनुमानस्य तु……स्वत एव प्रामाण्यमनुमेयाव्यभिचारि लिङ्गसमुत्थत्वात्।

अत्रेदमपि अवधेयम्—तत्त्वसंग्रहकारिकायां यदनेकान्तत्वमुक्तम्, तदपि वाचस्पति-मिश्रसम्मतमिति भाषणे प्रतिपादितं तत्तु सर्वथाऽसत्यम्। तात्पर्यटीकायाम् अनुमाने आभ्यासिकज्ञाने अर्थक्रियानिर्भासात्मके फलज्ञाने च परतः प्रामाण्यमुपपादितमस्ति। इदं प्रथमं वचनमाभ्यासिकज्ञाने अनुमानेन प्रामाण्यग्रहप्रतिपादकम्, अन्यानि अपि प्रदर्शयामि।

१८ पृष्ठे बौद्धमतेन अनुमानविषये—पारम्पर्येण च बाह्यप्रतिबन्धाद् बाह्यं प्रापयत् संवादकं सद् भ्रान्तमपि प्रमात्राशयवशात्प्रमाणम्।

(१३) पृष्ठे—प्रवृत्तिसामर्थ्यसम्भवात् प्रवृत्तिसामर्थ्यज्ञानस्य चाभ्यासदशा-पन्नस्य तज्जातीयत्वेन प्रामाण्यानुमानात्।

(१२) पृष्ठे—वयन्तु ब्रूमः फलज्ञानमपि अभ्यासदशापन्नतया तज्जातीयत्वेन लिङ्गेनावधारिताव्यभिचारमेव।

(११) पृष्ठे—तदमी संदिहाना अपि प्रवर्तमानाः प्रवृत्तिसामर्थ्यात् प्रामाण्यं विनिश्चित्य तज्जातीयस्यान्यस्याभ्यासदशापन्नस्य … प्रामाण्यावधारणादर्थविनिश्चयेन प्रवर्तन्ते।

तथा चेत्थं प्रश्ना उत्थातव्याः, तेषां समाधानानि अन्वेषणीयानि। तेषाञ्च योजना बौद्धदार्शनिकप्रक्रियायां विधेया। तत एकान्तवादोऽनेकान्तवादो वा निस्सरतीति परीक्षणीयम्।

(१) एवं वाचस्पतिवचःसु स्वतः प्रमाणमित्यादिशब्दान् न्यायनयेऽपि अने-कान्तवादः प्रसरति न वा ? आद्ये अनेकान्ततया केनचित् प्राक्तनेन न्यायप्रामाण्यवादो व्याख्यातो न वा ? अव्याख्याने अद्य केनचिदनेकान्ततया वाचस्पतिवचोविवरणं कथन्ना-

शुद्धम् अभिप्रायानवबोधविलसितञ्च मन्तव्यम्, अनेकान्ततया व्याख्यातश्चेदन्वेषणीयमुद्धरणीयञ्च। एकान्तवाद एव न्यायनये इति चेद् वाचस्पतिवचसः का गतिः, न चैकदेशितयापि न्याये वाचस्पतेरनेकान्तवादः क्वचिद् गृहीतः।

(२) स्वतः प्रमाणमिति वदताऽपि वाचस्पतिना सर्वत्रैव हेतुप्रयोगः कृतस्तस्य किं प्रयोजनम्? न च स्वतः उत्पादे ग्रहणे वा विशेषहेतुप्रदर्शनस्य आवश्यकता आयाति। ज्ञानसामान्यसामग्रीतो ज्ञानग्रहसामान्यसामग्रीत एव स्वतस्त्वस्य उपपत्तेः, प्रदर्शिताश्च हेतवो न तादृशसामान्यसामग्र्यन्तर्भावं भजन्ते।

(३) यत्र स्वतः प्रमाणमिति प्रयुक्तं तत्र ज्ञानग्राहकसामान्यसामग्रीग्राह्यत्वं समन्वेति न वा? न समन्वेति चेत् कीदृशं स्वतो ग्राह्यत्वम् अभिप्रेतम्?

(४) बौद्धनये स्वतो ग्रहणं ज्ञानग्रहसामान्यसामग्रीजन्यं न वा?, नास्ति चेत् स्वतो ग्रहणं तादृशं तदा कीदृशं तत्? किं प्रमाणकञ्च? अस्ति चेत् परतो ग्राह्यस्थले ज्ञानग्रहसामान्यसामग्री विशेषसामग्री उभयं वा विद्यते? प्रथमे स्वतो ग्राह्यत्वापत्तेः। द्वितीये सामान्यसामग्रीं विना ज्ञानमेव नोदियात्, ज्ञानत्वं विनाऽपि प्रमात्वं स्यात्। तृतीये उभयसामग्रीप्रयोज्यत्वे स्वतस्त्वपरतस्त्वयोः समुच्चयः सामान्यविशेषभावो वा भवेत् क्व विभज्य व्यक्तिभेदेन व्यवस्थाया आशा? कुत्रापि प्रामाण्यस्य विशेषसामग्रीग्राह्यत्वे न सामान्यसामग्रीग्राह्यं प्रामाण्यमिति परतस्त्वाक्रान्तं न स्वतस्त्वं स्पृशतीति नानेकान्तत्वस्य आशा।

तस्मादापातरमणीयमिदमनेकान्तत्वव्यवस्थापनम्। ग्रन्थाभिप्रायानवबोधविलसितं यस्य कस्यापि भवतु। तस्माद् वाचस्पतिना बौद्धाचार्यैश्च न स्वतः प्रामाण्यमङ्गीकृतम्, सर्वदर्शनसंग्रहकारस्य उभयोर्मतयोःपरतः प्रामाण्यप्रतिपादनं सर्वथा निराबाधम्। किन्तु परतः प्रामाण्यग्रहाङ्गीकारे अनवस्था आपततीति तद्वारणाय स्वतः प्रमाणमिति वचनम्। तज्ज्ञानस्य ग्रहे न सर्वत्र प्रामाण्यसंशयः किन्तु तज्ज्ञानस्य ग्रह एव तद्गतप्रामाण्यविषयकनिश्चयोऽपि, अतो निश्चयान्तरस्य प्रामाण्यविषयकस्य अपेक्षा न भवतीति नानवस्था। अर्थाज्ज्ञानग्रह एव तत्र प्रामाण्यनिश्चायकः। परं तत्रापि ज्ञानग्रहसामग्री न सामान्यभूता विशेषकारणघटिता सती विशेषभूतेति परतस्त्वस्य सिद्धान्तस्थापनार्थं तत्र तत्र विशेषकारणानामुपपादनम्। न संशयस्थल एव परतः प्रामाण्यग्रहणम्, किन्तु संशयो भवतु न वा प्रामाण्यनिश्चयसामग्री ज्ञानग्रहसामान्यसामग्री न भवति एतावतैव परतो ग्रहणं जातम्। तत्र वाचस्पतिवचःसु स्फुटमुल्लिखिता हेतवो न सामान्यकारणानि, त एव च तज्ज्ञानं प्रति गुणभूताः। वाचस्पतिवचने बौद्धमतप्रतिपादनपरे अनुमानविषये 'संवादकं' 'सत्' 'भ्रान्तमपि' 'प्रमात्राशयवशात्' इत्युक्तिः सम्यगवधेया, न तादृशं बौद्धग्रन्थे मया दृष्टम्, युक्तञ्च तत्। अनुमानस्य प्रामाण्यं परतो व्यवस्थापयति, तद्वशाद् बौद्धग्रन्थेषु

समायातम् 'अनुमानं स्वतः प्रमाणमिति' वचनम् प्रामाण्यानुमितिपरं समन्वेयम् । अन्यच्च धर्मोत्तरप्रदीपस्य पूर्वोद्धृतम् 'यन्निद्राद्यनुपप्लुतम्' इत्यादिवचनं न्यायमतमिव बौद्धमतेऽपि प्रामाण्यस्य गुणजन्यत्वं व्याख्यातुं स्वराज्यं ददाति ।

सौविध्याभावात् नाद्यापि मम बौद्धन्यायग्रन्थस्य तोषकारि परिशीलनम्, तथापि एतद्विषये इदमित्थमेवेति वक्तुं यत् प्राभवं तत्र महाविदुष एतादृशलेखस्यापि बलमिति कृतज्ञो विस्तरभिया विरमामि ।

गुरोः पदाब्जामलरेणुशोधं विचारमालामयमञ्जुबोधम् ।
विद्वन्मनोभिः सदयैररोषैः परीक्ष्यमिक्षोरससन्निभं मे ॥

पञ्जाब होशियारपुरविश्वेश्वरानन्दशोधसंस्थानस्थविश्वसंस्कृतं पत्रे फरवरी १९६७ ईशाब्दे प्रकाशितः

न्यायस्य प्रामाण्यवादः

वादस्य शास्त्रे निहितस्य प्राचः संदर्शनायोत्कटनेत्रकाचाः ।
नाराचतां शत्रुभिये दधाना नित्यं जयन्ति श्रुततर्कवाचः ॥ १ ॥

सिद्धान्तः

उत्पत्तौ ज्ञप्तौ च स्वतस्त्वपरतस्त्वे निरुच्येते, दोषाद् भ्रमो गुणाच् च प्रमेति सर्वत्रोत्पत्तौ परतस्त्वम्, सामान्यज्ञानसामग्र्यां यदा दोषः प्रविशति तदा भ्रमः, यदा च गुणस्य प्रवेशस् तदा प्रमा, एवं भ्रमत्वप्रयोजको दोषः, प्रमात्वप्रयोजकश्च गुण इति भावः ।

इत्थम् अत्राऽवधेयम्—दण्डचक्रकुलालाऽऽदिघटितसामग्र्या यत्र घटः कार्यं तत्र घटे नैकविधा कार्यता । घटत्वेन पृथिवीत्वेन द्रव्यत्वेन चाऽवच्छिन्ना, घटवृत्तिर्घटत्व-पृथिवीत्व द्रव्यत्वादीनां च प्रयोजिका नाना सामग्र्यश्च च तत्र, विशेषम् अन्तरा सामान्यं कार्यं दर्शयितुं न शक्यते, तथा विशेषसामग्रीतः पृथक् सामान्यसामग्र्याऽपि, एवम् एव ज्ञानेषु ज्ञानत्वं सामान्यं भ्रमत्वप्रमात्वे च विशेषौ, तत्र ज्ञानत्वप्रयोजिका सामान्य-

सामग्री यत्र ज्ञानमात्रं प्रति कारणानि सन्निविष्टानि, दोषगुणान्यतरघटिता च सैव ज्ञान-सामग्री विशेषसामग्री भवति, भ्रमत्वं प्रमात्वं वा प्रयोजयति, यथा यदैव घटस्तदैव पृथिवी द्रव्यं च, तथा समुत्पद्यमानम् एव ज्ञानं भ्रमः प्रमा वा जायते, न तु ज्ञानत्वेन समुत्पद्य-दोषेण गुणेन वा सह युक्त्वा भ्रमत्वं प्रमात्वं वाऽर्जयति ।

इत्थं च भ्रमत्वं दोषघटितसामान्यज्ञानसामग्रीतः, प्रमात्वं च गुणघटितज्ञान-सामग्रीतः समुत्पद्यते न तु ज्ञानसामान्यसामग्रीत एव, अन्यथा ज्ञानमात्रं भ्रमः प्रमा च स्याद् इति सर्वत्रैकान्तेनोत्पत्तौ परतस्त्ववादः ।

ग्रन्थेषु भ्रमत्वम् अप्रामाण्यम् इत्युच्यते, प्रमात्वं च प्रामाण्यपदेन कथ्यते ।

ज्ञप्तौ परतस्त्ववादः

पूर्ववर्णितसामग्रीभ्यां जायमानं जानामीत्यादिप्रकारेणाऽनुभूयमानं व्यवसीय-मानं ज्ञायमानं वा ज्ञानं भ्रमः प्रमा वेति न ज्ञायते, ज्ञाने ज्ञातेऽपि तद्गतं भ्रमत्वं प्रमात्वं वा न ज्ञायते । ज्ञानविषयकं ज्ञानं नियमेन प्रामाण्यविषयकं न भवति, तज्ज्ञाननिष्ठं प्रामाण्याप्रामाण्याऽन्यतरविषयकत्वं तज्ज्ञानविषयकज्ञानत्वं व्यभिचरति वा, किन्तु स्व-सामग्रीत एव ज्ञानं विषयप्रकाशकं निश्चयस्वरूपं च सद् व्यवहारं प्रवर्तयच्च ज्ञानान्तरेण विसंवादं प्रवृत्तौ विघातम् असफलताम् असमर्थतां वा लभते तदाऽनुमीयते ज्ञानम् इदं भ्रम इति भ्रमत्वेन । अर्थात् ज्ञानत्वेन ज्ञानग्राहिका सामग्र्य् एव न भ्रमत्वज्ञानं जनयति अन्यथा ज्ञातं ज्ञानं भ्रमत्वेनाऽपि ज्ञायेत, किन्तु पूर्वोक्तविसंवादाऽऽदिकारणघटिता यदा ज्ञानग्राहकसामग्री भवति तदैव भ्रमत्वज्ञानम् अर्जयति, तथा च तज्ज्ञाननिष्ठं भ्रमत्वं तज्ज्ञानप्रामाण्यस्याऽग्राहिका तज्ज्ञानस्य ग्राहिका या सामग्री तथा ग्राह्यम् एव न भवतीत्य प्रामाण्यस्य परतो ग्राह्यत्वम् ।

एवम् एव ज्ञाने ज्ञाते तद् गतं प्रमात्वम् अपि न ज्ञायत एव, किन्तु स्वयम् एवा-ऽर्थनिश्चयरूपं ज्ञानं व्यवहारं प्रवर्तयत् सत् संवादेन सफलप्रवृत्तिजनकत्वज्ञानाऽऽदिना वा प्रमात्वेनाऽनुमीयते । तज्ज्ञानाऽप्रामाण्यस्याऽग्राहिका तज्ज्ञानग्राहिका या सामग्री तया तज्ज्ञानप्रामाण्यं गृह्यत एवेति न नियमः, तज्ज्ञानस्य प्रामाण्यं तद् अप्रामाण्याऽग्राहक यावत् तज्ज्ञानग्राहकसामग्री ग्राह्यत्वाऽभावो, ज्ञप्तौ प्रामाण्यस्य परतस्त्ववादः परतो ग्राह्यत्ववादो वा ।

ज्ञानं जायमानं स्वप्रामाण्यनिश्चयं विना विषयनिश्चयतां न बिभर्तीति कथं प्रवर्तयेत् ? प्रवृत्तिम् अन्तरा च कथं समर्थप्रवृत्तिजनकत्वज्ञानम् इत्यन्योऽन्याश्रयः । ज्ञानस्य स्वतो विषयनिश्चयरूपत्वे प्रामाण्यज्ञानस्य प्रवृत्तिमात्रेऽनुपयोगे चाऽन्योन्याऽऽ-श्रयपरिहारेऽपि प्रस्तुतज्ञानस्य प्रामाण्यज्ञानं संवादज्ञानेन समर्थप्रवृत्तिजनकत्वज्ञानेन

वा तस्याऽपि संवादज्ञानस्य समर्थप्रवृत्तिजनकत्वज्ञानस्य च प्रामाण्यज्ञानं परेण ज्ञानेन तस्याऽपि परेणेत्यनवस्था। किञ्च प्रकृतज्ञानस्य प्रामाण्यग्राहकं ज्ञानम् अनिश्चितप्रामाण्यकम् एव यदि ज्ञानाऽन्तरस्य प्रामाण्यग्राहकं तदा प्रकृतं ज्ञानम् अनिश्चितप्रामाण्यकम् एव सर्वं विदध्याद्, मुधैव प्रामाण्यग्रहस्य दुराग्रहः। यदि निश्चितप्रामाण्यकम् एव ज्ञानाऽन्तरस्य प्रामाण्यं ग्राहयति तदा स्वप्रामाण्यग्राहकस्य प्रामाण्यं विना न ग्राहयेत्, एवं परम् अपि ततः परस्य प्रामाण्यनिश्चयं विनेति कस्याऽपि प्रामाण्यनिश्चयो न स्याद् इति मूलक्षयकरीयम् अनवस्था।

स्वसामग्रीत एव ज्ञानं स्वविषयनिश्चयस्वरूपं प्रवर्तकत्वे स्वविषयनिश्चयत्वे च स्वप्रामाण्यज्ञानं नाऽपेक्षते, कृष्याऽऽदौ फलसन्देहाद् अभ्युपायतानिश्चयमात्रात् प्रवृत्तिः, अन्यत्राऽपि निश्चयस्यैव प्रवृत्तिहेतुत्वं, न तु निश्चितप्रामाण्यकस्य निश्चयस्य। निश्चयविषयकम् अप्रामाण्यज्ञानं तु प्रवृत्तिप्रतिबन्धकम्, अतोऽप्रामाण्यज्ञानाऽभावे प्रामाण्यनिश्चयं विनैव ज्ञानं प्रवर्तकम् इति नाऽन्योन्याश्रयादिः। प्रकृतज्ञानस्य प्रामाण्यग्राहकम् अपि संवादादिज्ञानम् अगृहीतप्रामाण्यकम् एव प्रकृतज्ञानस्य प्रामाण्यं ग्राहयति, सर्वत्रैव प्रामाण्यग्रहस्य दुराग्रहो मुधैवेति स्वीक्रियते, क्वचिच्च प्रामाण्यग्रहस्य समुपयोगोऽभिप्रेयते।

प्रामाण्य—निश्चयस्य समुपयोगः

अनभ्यस्ते नूतने विषये बहुवित्तायाससाध्ये वा यज्ञादिकर्मणि कुतश्चित् प्रामाणात् कर्तव्यज्ञाने जाते इदं ज्ञानं प्रमा न वा इति अप्रामाण्यसंशयो जायते, अप्रामाण्यसंशयश्च विषयनिश्चयताविघटकस्य विषयसंशयस्य जनकः, विषयनिश्चयाऽभावाच्च न प्रवृत्तिः, अथवाऽप्रामाण्यज्ञानं प्रवृत्तिप्रतिबन्धकम् इति प्रवृत्तिरोधो जायते, तदर्थं प्रामाण्यपरीक्षा प्रवर्त्यते, संवादज्ञानं तादृशात् कर्मणः पुरुषाऽन्तरस्य फलाऽवाप्तिज्ञानादिकं चाऽन्विष्यते, ततश्च प्रामाण्यनिश्चयेनाऽप्रामाण्यसंशयं विधूय निष्कम्पं प्रवर्तते। तत्राऽप्यप्रामाण्यसंशयनिवर्तकं प्रामाण्यनिश्चायकं च ज्ञानम् अनिश्चितप्रामाण्यकम् एव प्रकृतस्य प्रामाण्यनिश्चायकम्, यदि तत्राऽप्यप्रामाण्यसशयो न जायेत, अप्रामाण्यसंशये च जाते पुनरपि ज्ञानाऽन्तरेण तस्य प्रामाण्यनिश्चयः, अप्रामाण्यसंशयश्च न स्वयम्भूः सर्वत्र सुलभः, किन्तु धर्मिज्ञानं कोटीद्वयोपस्थितिविशेषाऽदर्शनं साधारणधर्माऽऽदिदर्शनं कारणकलापम् अपेक्षते। स च कदाचिद् एव संभवति, प्रकृतज्ञानधाराया विषयाऽन्तरसंचारेणोत्कटप्रतिघातेन निद्राऽऽदिना च निरोधाद् धर्मिज्ञानाऽभावाद् एवाऽप्रामाण्यसंशयो नाऽऽत्मानं लभते किमुत कारणाऽन्तरवैकल्येन।

तथा च प्रामाण्याऽप्रामाण्ययोरुत्पत्तौ ज्ञप्तौ च सर्वत्र परतस्त्वम्, परं प्रामाण्यग्रहस्य सर्वत्र नोपयोगः, न वा सर्वं प्रामाण्यं गृह्यत एवेति नाऽनवस्था इति सिद्धान्तनिष्कर्षः।

सिद्धान्त—विरुद्धस्य च प्रचारः

१९६१ खिष्टाब्दस्य मार्च-मासे वाराणसेय-संस्कृत-विश्वविद्यालयेऽधिविशमानाया बौद्ध-दर्शन-परिषदोऽध्यक्षाणानां नवनालन्दा-विहाराध्यक्षाणां महापण्डित-श्रीसातकड़ी मुखोपाध्यायानां मुद्रितं भाषणं निम्ननिर्दिष्ट-दिशाऽभिप्रैति—काशीस्थ-चौखम्भासंस्थया द्वानवत्युत्तरैकोनविंशति १९९२ वैक्रमाब्दे प्रकाशिताया न्यायवार्तिक-तात्पर्यटीकायाः १२-१३ पृष्ठयोरनुमानम् आभ्यासिक-प्रत्यक्ष-ज्ञानं च स्वतः प्रमाणम् इतरत् परतः प्रमाणम्। उदयनाचार्यस्य न्यायकुसुमाञ्जलि द्वितीय-स्तवक-प्रथम-श्लोके तत्वचिन्तामणौ गङ्गेशोपाध्यायस्य च 'प्रामाण्यमप्रामाण्यञ्च उत्पत्तौ ज्ञप्तौ च परत एव' इति समानं मतम्। न्याय-प्रस्थाने च वाचस्पतेर्मतं न केनाऽपि नैयायिकेनाऽङ्गीकृतं दृश्यते।

इदं च मुखोपाध्यायानां व्याख्यानं सौगत-सिद्ध-प्रामाण्यादिव्यवस्थापन-मुखेन 'संस्कृतम्' इत्याख्ये पत्रे 'संस्कृत-सञ्जीवन' पत्रे 'हिन्दी-राष्ट्रभाषापरिषत्' पत्रे च द्वित्रि-वर्षेभ्यः प्राक् किञ्चिन् मयाऽऽलोचितम् अस्ति, न्यायसिद्धान्त-व्यवस्थापने चेमं मुख्यतया प्रसङ्गं तनुते।

गते १९६५ खिष्टाब्द एव काशीस्थ-'सूर्योदय'-नामनि संस्कृत-पत्रे क्रमशः पञ्चषाङ्केषु महामहिम—श्रीकरपात्रि-महाभागानां लेखः प्रकाशितः। तत्राऽप्यनुमानम् आभ्यासिक-प्रत्यक्षादि-फल ज्ञानं च स्वतः-प्रमाणम् इति सिद्धवन्नैयायिकमतम् उप-वर्णितम् आस्ते। एवम् एव श्रीवाचस्पतिमिश्राऽभिजन-सत्सङ्ग-मण्डलेन वाचस्पत्यङ्कनामा श्रीवाचस्पतिमिश्रस्य स्मारकत्वे एको ग्रन्थ-मणिः प्रकाशितः। तत्राऽपि स्वामिमहाभागानां प्राक्-सूचित-लेखस्य प्रायो विषय-समानतां बिभ्रत् लेखोऽपि मया कदाचिद् अवलोकितः, तत्राऽप्य् एवम् एव न्याय-मतं समुपवर्णितम् आस्ते। तादृश-प्रचारस्य मूलं कतिचिद् वाचस्पतेर्वचांस्येव आकलयम्। तानि चेत्थम्—'तदमी संदिहाना अपि प्रवर्तमानाः प्रवृत्तिसामर्थ्यात् प्रमाणस्य तत्त्वं विनिश्चित्य तज्जातीयस्याऽन्यस्याऽभ्यास-दशापन्नस्य प्रवृत्ति-सामर्थ्यात् प्रागेव तज्जातीयत्वेन लिङ्गेन प्रामाण्यावधारणाद् अर्थविनिश्चयेन प्रवर्तन्ते, एवञ्च दृष्टार्थमन्त्रायुर्वेदप्रामाण्यं प्रवृत्तिसामर्थ्येनोपधार्य तज्जातीयस्याऽदृष्टार्थस्य वेदस्य विनाऽपि प्रवृत्तिसामर्थ्यं प्रामाण्यावधारणमाप्तोक्तत्वेन निवेदयिष्यते' इति।

अत्र प्रमाणस्य तत्त्वं प्रामाण्यम्। अत्र संदेहाद् अपि प्रवृत्तिः, प्रवर्तनाऽनन्तरं प्रवृत्ति-सामर्थ्येन प्रामाण्याऽवधारणम् उक्तम्, प्रामाण्याऽवधारणं विना प्रवृत्तिर्नाऽव-रुध्यत इति सूचितं च। अनभ्यास-दशापन्न-ज्ञान-प्रामाण्याऽपेक्षयाऽभ्यास-दशापन्न-ज्ञान-प्रामाण्ये प्रवृत्ति-सामर्थ्यात् प्रागेवाऽवधारणम्, अवधारणं च प्रवृत्ति-समर्थ-ज्ञान-जातीयत्व-लिङ्गकानुमितिः, वैचित्र्यं प्रदर्शितम्। उभयोः प्रामाण्याऽवधारणे समय-भेदो लिङ्गभेदश्च दर्शितौ, परतो ग्राह्यत्वं च प्रामाण्ययोः समानम् उपवर्णितम्, अतोऽभ्यास-दशापन्न-ज्ञान-

प्रामाण्यस्य स्वतोग्राह्यत्व-वर्णनं न्याय-सिद्धान्त-विरुद्धम्। सर्वत्रैव प्रामाण्ये परतो ग्राह्यत्व-सिद्धान्तः। तदनुपदम् एव द्वादशे पृष्ठे पुनः—'न च फल-ज्ञानं परीक्ष्यते प्रेक्षावद्भिः, तस्य यादृश-तादृशस्यापीष्टत्वाद् इष्ट-लक्षणत्वात् फलस्य, तत्साधनत्वं ते परीक्षन्ते....' इत्यादि विलिखितम् अस्ति। तत्र प्रथम-मते फल-ज्ञानं न परीक्ष्यते इत्यनेन फल-ज्ञाने अप्रामाण्य-शङ्का नोदेतीति सूचितम्, अन्यथा संशयसंभवे कस्यचिद् वचन-मात्रेण परीक्षा नावरुध्येत। अप्रामाण्य-शङ्कायाम् तत्-प्रयुक्त-परीक्षाया वाऽनवतारे फलस्येष्टत्वम् इष्ट-लक्षणत्वं च हेतुरुक्तः। तस्य चेत्थं तात्पर्यं प्रतिभाति—इष्टत्वम् इच्छाविषयत्वम्, इच्छायाश्च विषय-सिद्ध्या निवृत्तिर् ध्वंसः, यथा च मतसेच्छाया लौकिकं प्रत्यक्षं तथेच्छा निवृत्तेरपि लौकिक-सन्निकर्षश्च प्रत्यक्षे गुणः, गुण-जन्यत्वाच् चेच्छा-निवृत्तिप्रत्यक्षं प्रमा, मानस-प्रत्यक्षस्य च जीवने भूयः प्रसङ्गेनाऽभ्यस्ततया तत्र प्रामाण्य-संशयो न जायते, उदन्योपशान्तिरपि पानेच्छानिवृत्तिरेव। यदि चोपशान्तिः सुख-विशेषो रोचते तदा सुखस्याऽपि लौकिकं मानसं प्रत्यक्षम् अभ्यस्तं च। मत-द्वयेऽपि फल-ज्ञानस्य प्रामाण्यं स्वयं गृहीतम् इति नोक्तम्। तथा च फलज्ञानं स्वतः प्रमाणम् इति न्यायमते न संभवति। फल-ज्ञाने प्रमात्वं वर्तते परं तद्-ग्रहणं नापेक्षितम् इति प्रथम-मतं मयोप-वर्णित-सिद्धान्तानुसृतम्। अत एव 'एतावतैव प्रमाता.......शान्तिमपि परीक्षते' इति ब्रवीति; शङ्काया अनुदयात् प्रामाण्याऽवधारणस्याऽपेक्षैव नाऽस्ति भावः।

'वयन्तु'-इत्यादि-द्वितीयमते तु फल-ज्ञानम् अपि परीक्ष्यते तदीयं प्रामाण्यम् अवधार्यते, अवधारणम् अपि परतोऽनुमानेन, अभ्यस्ततया प्राक्तनगृहीत-प्रामाण्यक-सदृश-तयाऽनुभूततया पश्चाद्-भाविनः सजातीयस्य नाऽपेक्षा, किन्तु प्राक्तन-सजातीयतयैव लिङ्गेन। पूर्वपूर्वतरादेरपेक्षायाम् अनवस्थायां तु प्रवाहस्याऽनादितैव परिहारो वर्णितः। अवधारिताव्यभिचारम् इति अवधारित-प्रामाण्यम्, ज्ञानस्याऽर्थ-व्यभिचारो भ्रमत्वम्। अव्यभिचारः प्रामाण्यम्।

अत्रेदं चिन्त्यते—प्रवृत्तेः फल-संदेहाद् अपि प्राग्-वर्णिततया प्रामाण्याऽव-धारणस्य किं प्रयोजनम्? न च बहुवित्त-व्यायासससाध्ये कर्मणि न सन्देहात् प्रवृत्ति-रपितु अर्थ-निश्चयेन, अर्थनिश्चयश्च प्रामाण्याऽवधारणं विना न संभवतीति तद्-अवधारणं मृग्यत इति वाच्यम्, तथाऽपि सर्वत्र प्रामाण्याऽवधारणस्य व्यर्थत्वात्, तादृशेऽपि कर्मणि प्रथमं प्रवृत्तिरपेक्षतां नाम प्रामाण्याऽवधारणम्, तत्सदृश-द्वितीयादि-प्रवृत्तिस्त्वभ्यास-दशापन्ना तादृशत्वेन चाप्रामाण्य-संशयशून्या किमर्थम् अपेक्षताम्? संशयान्य-ज्ञानत्वं निश्चयत्वम्, तद्वद्विशेष्यकत्वे सति तत्प्रकारकत्वं प्रामाण्यम्, नच प्रामाण्यं निश्चयत्व-घटकं न वा निश्चयस्य कारणं येन प्रामाण्याऽवधारणं विना विषय-निश्चयो न सम्पद्येत।

किं चाऽनवस्थायाम् आपतितायां पूर्वतरसाधर्म्येण पूर्वस्य पूर्वम् एवाऽवधृत-प्रमाणत्वाद् इत्युच्यते; तत्र सांप्रतिक-ज्ञाने पूर्व-ज्ञाने च किं वैलक्षण्यं येन सदृशम् अपि

सत् सांप्रतिकं ग्रहीष्यमाण-प्रामाण्यं प्राक्तनं चाऽवधृतप्रामाण्यम्। सांप्रतिकेऽप्रामाण्य-संशयो विशेषश्चेत् समायातं मार्गेण, यत्राऽप्रामाण्य-संशयस्तत्र प्रामाण्याऽवधारणं पूर्वस्य साधर्म्येणाऽपेक्षितम्, यत्र तु नाऽप्रामाण्य-संशयस्तत्राऽगृहीत-प्रामाण्यम् एव प्रमा-ज्ञानम् अर्थकारि। किं वा स्वद्वितीये तृतीये वा क्षणे सर्वम् एव ज्ञानम् अवधृत-प्रामाण्यकं भवतीति न नियमो येन पूर्वस्य पूर्वम् एवाऽवधृत-प्रामाण्यकत्वम्? तथा सति महान् भारः परतस्त्ववाद आपतेत्, तथाहि ज्ञाने जाते द्वितीये तृतीये वा क्षणे पूर्वसाधर्म्य-रूपलिङ्ग-ग्रहणम्, ततश्च व्याप्ति-स्मरण-पक्षधर्मता-सम्पत्ति-प्रभृतिभिश्चतुर्थे पञ्चमे वा क्षणेऽवधृत-प्रामाण्यकं स्याद् नाऽस्ति क्षणो ज्ञानस्य अन्यद् विधातुम्। तस्मात् प्रामाण्यस्य परतो ग्रहे अप्रामाण्य-संशयं विना सर्वोऽपि निश्चयः स्व-कार्ये समर्थ इत्येव न्याय-सिद्धान्त आद्रियते।

आसां पङ्क्तीनां तादृशाऽभिप्राय-वर्णनम् एव श्रेयः, चिरन्तन-भाषाया नव्यन्याय-परिष्कार-बीजम् अप्यस्पृशन्त्या नव्यन्याय-परिसरे परिसर्पन्त्या आधुनिक-दर्शन-भाषया विभेदः स्वाभाविक एव, तद्-व्याख्यान-क्लेशोऽपि फल-मुखतयाऽगण्य एव। अयं भावः—अभ्यास-दशापन्ने ज्ञाने पूर्वप्रमा-सजातीयत्वं विशेषो धर्मः, विशेषाऽदर्शनं संशय-कारणं विशेष-दर्शनं तु संशयस्य विरोधि। अतोऽप्रामाण्य-संशयस्य विषय-निश्चयता-विघटकस्याऽप्रसङ्गान् न पुनः प्रामाण्याऽवधारणस्याऽऽवश्यकता। विषयाऽवधारणम् एव प्रामाण्यवत् कार्यकारि तिष्ठति। पूर्व-मताद् अयं विशेषः—पूर्वमते फल-ज्ञाने स्वभावत एवाऽप्रामाण्य-संशयो न जायते इति वर्णितम्, 'वयन्तु'-इत्यादिना सजातीयत्व-विशेष-दर्शनान् नाऽप्रामाण्य-ग्रह-मतस्य सर्वथा विरोधिन्य इमाः पङ्क्तयः। ज्ञान-ग्राहक-सामग्रीमात्र-ग्राह्यत्वं प्रामाण्य-ग्रहे स्वतस्त्वम्, अत्र तु स्फुटं ज्ञान-सामान्य-ग्राहक-सामग्री-बहिर्भूतस्य सजातीयत्वादि-लिङ्गस्य प्रदर्शनम्। अनुमानोपयोगि लिङ्गं व्याप्यं भवति विशेष-दर्शन-घटको विशेषोऽपि व्याप्य इति तस्याऽपि लिङ्ग-पदेनाऽभिधानम्। भ्रमे संशये चाऽर्थस्य ज्ञान-व्यभिचारः, अत्र तु विषयोऽवधृतो निश्चितः, अतो न व्यभिचारो यस्मिन् ज्ञाने तादृशम्। धनी सुखीतिवद् अवधारणाऽव्यभिचारयोः प्रयोज्य-प्रयोजकभावो व्यज्यते। पूर्वम् एवाऽवधृत-प्रमाणत्वाद् इत्यत्राऽप्यवधृतं प्रमाणेऽन्वितं न तु प्रमाणत्व इति बोध्यम्।

यतश्चाऽधीयानानां स्वतः-प्रामाण्य-ग्रहस्य भ्रमः, स तु 'अनुमानस्य तु प्रवृत्ति-सामर्थ्य-जन्मनोऽन्यस्य वा निरस्त-समस्त-व्यभिचार-शङ्कस्य स्वत एव प्रामाण्यम् अनुमेयाऽव्यभिचारि-लिङ्गसमुत्थत्वात्' इति तत्रैव तात्पर्य-टीकायां प्रदर्शितः।

अत्र स्फुटम् एव स्वतः-प्रामाण्य-शब्दोपादानम्; किन्तु प्रामाण्याऽनुमाने विनैव प्रामाण्यम् इत्यर्थे स्वतः-प्रामाण्यं इति शब्दो न तु ज्ञान-सामान्य-ग्राहक-सामग्रीमात्र-ग्राह्यम् इत्यर्थे, अन्यथाऽनुमेयाव्यभिचारि-प्रभृति-लिङ्ग-प्रदर्शनस्य वैयर्थ्यात्, न हि निरस्त-समस्त-व्यभिचार-शङ्कत्वस्याऽनुमेयाऽव्यभिचारि-लिङ्ग-समुत्थत्वस्य च ज्ञानं ज्ञान-सामान्य-ग्राहक-सामग्री-निविष्टम्। किन्त्वनुमितौ तादृश-लिङ्गसमुत्थत्वादिर्गुणः, तादृश-

गुणाच्च तत्र प्रामाण्यम् । तादृशो गुणः प्रमात्वस्य व्याप्यः, व्याप्य-दर्शनं तु विशेष-दर्शनं संशय-विरोधि, अतस्तत्राऽप्रामाण्य-संशयो न जायेत तेन प्रामाण्य-ग्रहो नाऽपेक्ष्यते ।

पङ्क्तेस्त्वित्थं समुत्थानम्—प्रकृतस्याऽनभ्यास-दशापन्नस्य ज्ञानस्य 'इदं ज्ञानं प्रमा, समर्थप्रवृत्ति-जनकत्वाद्' इत्यादि न्यायवाक्य परिगृहीता प्रामाण्यानुमितिः प्रामाण्य-ग्राहिका, तस्याः प्रामाण्याऽनुमितेः प्रामाण्यग्राहकं किम् ? एवं तत्प्रामाण्यग्राहकस्य प्रामाण्यग्राहकं किम् इति मूलक्षयकरी अनवस्था । एवम् उत्थितायाः पङ्क्तेः समाधान-रूपाया अयम् अभिप्रायः—यावद् अनुमितावदुष्टहेतुसमुत्थत्वरूपविशेषदर्शनं तावद् अनुमितावप्रामाण्यसंशयो न जायते, अनुमितावप्रामाण्यग्रहस्य हेतोर्दुष्टत्व ग्रहाधीनत्वात् । अतः प्रामाण्यग्रहानपेक्षाऽपि प्रामाण्यानुमितिः प्रकृतज्ञान-प्रामाण्यविषयिणी प्रमैव जायते । नेयं प्रामाण्यानुमानस्यैव चर्चाऽपितु सर्वाऽनुमानस्येत्यभिप्रेत्याह—अन्यस्य वेत्यादि, अनुमानपदम् अनुमितिपरम् । सर्वस्याम् अप्यनुमितौ यावद् अदुष्टलिङ्गसमुत्थत्व-ग्रहस्तावद् अप्रामाण्यसंशयाभावात् न प्रामाण्यग्रहाऽपेक्षेत्यर्थः ।

अतः परं तात्पर्यटीकायां प्रत्यक्षस्य शब्दस्य च ज्ञानस्याऽभ्यासदशापन्नस्य विशेष-दर्शनाभावाद् अप्रामाण्य-संशयो जायते तत्र च समर्थ-प्रवृत्ति-जनकत्वेन सजातीयत्वेन च लिङ्गेन प्रामाण्याऽवधारणं भवतीति प्रतिपाद्य पुनरेतादृश एव विषये मानस-प्रत्यक्षे स्वतः प्रामाण्य-शब्देनोपपादयति त्रयोदशे पृष्ठे—'ज्ञान-गत-तज्जातीयत्वलिङ्ग-ग्राहिणश्च ज्ञानस्य मानस-प्रत्यक्षस्य तादृशस्याऽदृष्ट-व्यभिचारतया परितो निरस्त-विभ्रमाशङ्कस्य स्वतः प्रमाणम् इति नानवस्था' इति ।

इतः प्रागनुमितौ प्रामाण्य-ग्रहापेक्षा नास्तीत्युपपादितम्, अनुमितिकारणस्य लिङ्ग-ज्ञानस्य कथं प्रामाण्य-ग्रह इत्युपपादयति लिङ्गस्य मानसं लौकिकं प्रत्यक्षम्, लौकिक-सन्निकर्ष-गुणाच्च लिङ्ग-ज्ञाने प्रामाण्यम् उत्पद्यते, लौकिक-सन्निकर्ष-गुण-जन्यत्व-रूप-विशेष-दर्शनान् नाऽप्रामाण्य-संशयो न च प्रामाण्य-परीक्षणम् इति पूर्ववद् अभिप्रायः ।

आभ्यः पङ्क्तिभ्यः प्रागुपक्रमे एकादशपृष्ठे समागतया 'न स्वतः प्रामाण्यं शक्याऽ-वधारणम्, परतस्तु दृष्टार्थेष्वनभ्यास-दशापन्नेषु प्रवृत्ति-सामर्थ्याद् एव तद् गम्यते' इति पङ्क्त्या स्वतः प्रामाण्येष्वशक्यावधारणत्वं परतः प्रामाण्ये तद्-गम्यत्वं स्फुटं वदताऽभ्यास-दशापन्नेषु तद्-अवगमस्याऽनपेक्षितत्वं सूचितम् । किं च स्वतःप्रामाण्यस्याऽशक्याव-धारणत्वम् उक्त्वा समानरूपेण विषय-भेदेन स्वतस्त्व-परतस्त्वे कथं व्यवस्थापयेत् ? विषय-भेदेन व्यवस्थापने एकस्य शक्याऽवधारणत्वम् अपरस्य चाऽशक्यावधारणत्वं कथं युज्यते ? यथा स्वतःप्रामाण्यं सर्वत्र स्थानं न लभते तथा परतोऽपि । कथं तदैकस्या-शक्यत्वम् ? तस्माद् अयं मिश्रः 'प्रामाण्यग्रहानपेक्षायाम् स्वतः प्रमाणम् इति' व्यवहरति ।

एवं च परतः प्रामाण्य-ग्रह-वादे 'न सर्वत्र प्रामाण्य-ग्रहस्य अपेक्षा' इति न्याय-सिद्धान्तानुसारं कतिपय-वाचस्पति-वचांसि प्रदर्शितानि व्याख्यातानि च । अतः परं

लेखविस्तर-भिया व्याख्या-विरहितम् एव वाचस्पतिवचोऽधीत्यैव न्याय-सिद्धान्तं व्यवस्थापयतां स्वतः-प्रामाण्यञ्च निराकुर्वतां श्रीमदुदयनाचार्याणां न्यायकुसुमाञ्जलि-द्वितीय-स्तबक-प्रथमकारिकाया एतद्-विषयकं गद्यं समुद्धरामि—'एवं प्रामाण्यं परतो ज्ञायते अनभ्यासदशायां सांशयिकत्वात् अप्रामाण्यवत्, यदि तु स्वतो ज्ञायेत क्वचिदपि प्रामाण्य-संशयो न स्यात्। ज्ञानत्व-संशयवत्, निश्चिते तद् अनवकाशात्......यदपि झटिति प्रचुर-तर-समर्थ-प्रवृत्त्यन्यथाऽनुपपत्त्या स्वतः प्रामाण्यम् उच्यते तदपि नास्ति। अन्यथैवोपपत्तेः, झटिति प्रवृत्तिर्हि झटिति तत्कारणोपनिपातम् अन्तरेणानुपपद्यमाना तमाक्षिपेत्, प्रचुर-प्रवृत्तिरपि स्वकारणप्राचुर्यम्, इच्छा च प्रवृत्तेः कारणम्, तत्कारणमपीष्टाभ्युपायता-ज्ञानम्, तदपि तज्जातीयत्वलिङ्गानुभवप्रभवम्, सोऽपि इन्द्रियसन्निकर्षादिजन्मा, न तु प्रामाण्यग्रहस्य क्वचिदप्युपयोगः, उपयोगे वा स्वत एवेति कुत एतत् ?, ततः समर्थ-प्रवृत्तिप्राचुर्यमपि प्रामाण्यप्राचुर्यात्तद्ग्रहणप्राचुर्याद्वा, स्वतस्त्वन्तु तस्य क्वोपयुज्यते ?, नहि पिपासूनां झटिति प्रचुरा समर्था च प्रवृत्तिरम्भसीति पिपासोपशमनशक्तिरपि तस्य प्रत्यक्षा स्यात्।' स्वतः प्रामाण्यग्रहे ज्ञानस्य ज्ञाने यथा ज्ञानत्वं भासते तथा प्रामाण्यम् अपि भासेत, ज्ञान-निश्चय इव प्रामाण्यनिश्चयोऽपि सर्वत्रोदियात् निश्चयाच्च यथा ज्ञाने ज्ञानत्वस्य कदाचिद् अपि संशयो न भवति तथा प्रामाण्यस्यापि संशयो न स्याद् इति कदाचिद् अपि इत्यादिनोक्तम्। प्रचुरा समर्था च प्रवृत्तिः प्रामाण्य-निश्चयाधीना, अन्यथा समर्था न स्यात्, प्रचुरा च झटिति स्वतः प्रामाण्यग्रहे संभवति, परतो ग्रहे तु लिङ्गदर्शनव्याप्तिस्मरणपरामर्शादिविलम्बापत्तेः, सर्वत्र लिङ्गदर्शनादिकौशलाऽसंभवाद् विरला स्यान् न तु प्रचुरेति स्वतः प्रामाण्यवादिनां पूर्वपक्षे यद् अपि झटितीत्यादिग्रन्थः, तदपि नाऽस्तीत्यतश्च तत्-समाधानम्, स्फुटं सिद्धान्तप्रदर्शनेन समाधानं तु 'न तु प्रामाण्य-ग्रहस्य क्वचिद् अप्युपयोग इति न हि पिपासूनाम् इति प्रतीकम् आदाय 'नह्यविलम्ब इत्येव लिङ्गाऽनपेक्षता, तथा सति पिपासोपशमनशक्त्यनुभवस्याऽप्यलैङ्गिकत्वप्रसङ्ग इत्यर्थः' इति वर्धमानोपाध्यायः टीकति। प्रचुरसमर्थप्रवृत्त्या प्रामाण्यग्रहस्याऽलैङ्गिकत्वम् अननुमेयत्वं ब्रूषे तथा तादृशोपशमशक्तेरपि प्रत्यक्षत्वं ब्रूहि कथं लैङ्गिकत्वं मीमांसकैरङ्गी-क्रियत इति भावः।

एतद्गद्यभागस्य किञ्चिद् अनन्तरम् 'तथा भावे वा तदतिरिक्त-विशेषानुपलम्भे कथं बाधकम्' इति गद्यांशस्तत्र वर्धमानोपाध्यायो लिखति। एवं च प्रामाण्यस्याऽनुमेयत्वे बहुवित्ताऽऽयाससाध्येऽपि गृहीत-प्रामाण्यं न ज्ञानं प्रवर्तकं तस्य प्रामाण्याऽनुमितेः प्राग् एव नाशात्, किन्तु तज्ज्ञानसमानविषयम् अप्रामाण्यशङ्काशून्यं ज्ञानान्तरम् एव, न चैवं प्रामाण्याऽनुमितिरफला तां विना तत्समानविषये ज्ञाने अप्रामाण्यसंशयाद् इति सार इति। अनेन च वाचस्पतिवचोव्याख्यानावसरे 'साजात्येन विशेषदर्शनेन अप्रामाण्यसंशया-पसारणम् एव न प्रामाण्याऽनुमानम्' इति मद्-उक्तिः परिपुष्यति।

उद्धृत-गद्यभागस्याऽन्तिमेनांऽशेन तात्पर्यटीकान्तःपाति 'न चोदन्योपशान्तिमपि परीक्षते' इत्यादि प्रतिपादनं सन्तुलनीयम्, कदाचन समानाभिप्रायः प्रस्फुरेत् ।

पूर्वोद्धृत-वर्धमान-टीकायाः 'तां विना तत्समान' इति प्रतीकम् आदाय श्रीरुचिदत्तमिश्रमकरन्दोऽपि सम्यग्व्यासयति —'तद्विषयकत्वावच्छेदेन पूर्वज्ञाने प्रामाण्यग्रहात् तज्ज्ञानत्वम् एव विशेषदर्शनम् इत्यन्ये । वस्तुतस्तु तस्योपनीतभानसामग्रीत्वेन तद्तद्ग्रहानन्तरम् उपनीतं प्रामाण्यं तत्र भासते इति न तत्र शङ्केति प्रत्यक्षप्रकाशे प्रपञ्चितम्, अन्यथा तस्य व्याप्यत्वेनाग्रहे शङ्काविरोधित्वानुपपत्तेर् इति ध्येयम् । धूमत्वदर्शनस्य व्याप्तिसंशयविरोधित्ववत् पृथगेव तस्य विरोधित्वम् इति अप्याहुः', एकस्मिन् ज्ञाने प्रामाण्यग्रहे तत्समानविषयकसर्वज्ञानेषु कथं प्रामाण्यग्रहणस्याऽपेक्षा न जायते ? कथं चाऽप्रामाण्यसंशयोऽपसार्यत इत्यस्य चतुर्थोपपादनं प्रकाशयति मकरन्दः ।.

एवं स्वप्रदर्शितन्यायसिद्धान्ते प्राचीननवीनयोराचार्ययोः संवादम् उपहृत्य सम्प्रति तत्त्वचिन्तामणेः कतिपयवचांसि प्रदर्श्योपसंहरामि, तत्र प्रामाण्यवादस्य ज्ञप्तिप्रकरणे अगृहीताप्रामाण्यम् एव ज्ञानान्तरस्य प्रामाण्यग्राहकं ज्ञानम् इति दर्शयति—ननु नान्यगृहीतप्रामाण्यं ज्ञानं परप्रामाण्यनिश्चयरूपम् अनवस्थानात्, नाऽपि स्वज्ञायमानप्रामाण्यग्रहापत्तेः, अतोऽगृहीतप्रामाण्यम् एव ज्ञानं परप्रामाण्यनिश्चयरूपम् आस्थेयम्, तथा च व्यवसायोऽप्यगृहीतप्रामाण्य एव स्वविषयं निश्चाययतु, किं विषयनिश्चयाऽर्थं तत्प्रामाण्यनिश्चयेन, अथ व्यवसायस्याऽप्रामाण्यदर्शनान् न तन्मात्राद् अर्थनिश्चयः, तर्हि प्रामाण्याऽनुमितेरप्रामाण्यदर्शनान् न ततोऽपि प्रामाण्यनिश्चय इति चेत्, न ब्रूमो ज्ञानप्रामाण्यनिश्चयाद् एवाऽर्थनिश्चय इति, किन्तु यत्राऽप्रामाण्यशङ्का नाऽस्ति करतलाऽऽमलकादिज्ञाने तत्र व्यवसाय एवाऽर्थनिश्चय इति तत एव प्रवृत्तिर्निष्कम्पा, यत्राऽनभ्यासदशायां प्रामाण्यसंशयेन'ऽर्थनिश्चयं परिभूयाऽर्थसंशयः, तत्र प्रामाण्यनिश्चयाधीनज्ञानादर्थं निश्चित्य निष्कम्पं प्रवर्तते नाऽन्यथेति सर्वाऽनुभवसिद्धम्, अत एवागृहीतप्रामाण्यम् एव ज्ञानं परप्रामाण्यं निश्चाययत्यप्रामाण्यशङ्काकलङ्काऽभावात् । यत्र तु प्रामाण्यज्ञानेऽप्रामाण्यशङ्कया प्रामाण्यसंशयस्तत्र प्रामाण्यज्ञाने प्रामाण्यनिश्चयाद् एव प्रामाण्यनिश्चयः, एवं यावदप्रामाण्यशङ्कं तज्ज्ञानप्रामाण्यनिश्चयाद् एव तन्निश्चयः, न चैवम् अनवस्था चरमज्ञानप्रामाण्यज्ञानज्ञानस्य ज्ञानाऽभावेन कोटिस्मरणाभावेन विषयाऽन्तरसञ्चारेण वा प्रामाण्यसंशयाऽनवश्यम्भावात् । इति ।

प्रवृत्तावपि सर्वत्र प्रामाण्यज्ञानं नापेक्षितम् इति २६५ पृष्ठे द्रष्टव्यम्—एवं बहुवित्तायाससाध्यस्वर्गसाधनयाग इति ज्ञानं न गृहीतप्रामाण्यं प्रवर्तकम् प्रामाण्यानुमितेः प्रागेव तस्य नाशात्, किन्तु तज्ज्ञानसमानविषयकम् अप्रामाण्यशङ्काशून्यं ज्ञानान्तरम् एव । नन्वेवं बहुवित्तायाससाध्ये निष्कम्पप्रवृत्तावनुपयोगित्वान् निष्फलं प्रामाण्यज्ञानम् इति किं तदुपायाऽन्वेषणेनेति चेन्न, स्वर्गसाधनं याग इति ज्ञानप्रामाण्ये निश्चिते तत्समानविषयक-

ज्ञानान्तरे अप्रामाण्यशङ्का न भवतीति ज्ञानान्तरम् अगृहीतप्रामाण्यम् अपि स्वार्थनिश्चय-रूपं निष्कम्पप्रवृत्तिं जनयतीति अप्रामाण्यशङ्काप्रतिबन्धद्वारा निष्कम्पप्रवृत्तावुपयुज्यते प्रामाण्यज्ञानम् इति न निष्फलम् । अतः परं वाचस्पतेः स्वतःप्रमाणशब्दघटितम् अनुमान-विषये वचनं तथैव व्याख्याति यथा मया प्राक्प्रदर्शितम् । तेन च 'इदं वाचस्पतिमतं न केनाऽपि नैयायिकेनाङ्गीकृतम्' इत्यादि मुखोपाध्यायानां लेख एतद्ग्रन्थाऽनवलोकनकृतो धाष्टर्यप्रयुक्त इत्यभिव्यज्यते । तथाहि २६६ पृष्ठे यत्त्वनुमानस्य निरस्तसमस्तविभ्रमाऽऽ-शङ्कस्य स्वतः प्रामाण्यग्रह इत्युक्तम् तद्धूमवति वह्निज्ञानत्वम् अनुमितेः प्रामाण्यनियतम् अनुव्यवसायेनोपनीतम्, अतो विशेषदर्शनान् न तत्राऽप्रामाण्यशङ्केति प्रामाण्यनिश्चयाद् एवाऽप्रामाण्यशङ्काविरहादर्थं निश्चित्य निष्कम्पव्यवहार इत्यभिप्राय इति । तदनुपदम् एव च 'वस्तुतस्तु परतःपक्षे न क्वचिदपि प्रामाण्यग्रहः प्रवर्तक' इति सिद्धान्तस्य स्फुटोक्तिरपि ।

झटिति प्रचुरसमर्थप्रवृत्तिविषये श्रीमदुदयाचार्यवाचम् अनुसरत्ययं तत्त्वचिन्ता-मणिरिति विशिष्टवाचकानां सौकर्याय प्रदर्शयामि—झटिति प्रवृत्तिस्तु करचरणदिमति शरीरज्ञानत्वादेर्विशेषस्याऽनुव्यवसायेन ग्रहाद् अप्रामाण्यशङ्काशून्याद् व्यवसायाद् एव, न प्रामाण्यज्ञानं प्रवर्तकम् इत्युक्तम् । झटिति तत्समवधानं तु स्वकरणाधीनम् । न हि पिपासूनां झटिति प्रचुरतरा समर्था च प्रवृत्तिरम्भसीति पिपासोपशमनशक्तिरस्य प्रत्यक्षेति ।

अयोध्यास्थसंस्कृतंपत्रस्य वर्ष ३२ संख्या ३५, १८।१९६१ ईशाब्दतः प्रकाश्यमानः ।

प्रामाण्यवादस्य सरलः संक्षिप्तश्च परिचयः

स्वतः प्रमाणादिसमस्तवादमासादयद् वादविरोधमञ्चत् ।
चञ्चच्चलं चारुचकोरचेतः सञ्चेतयेच्चन्द्रमणिं स्मितास्यम् ॥

प्रामाण्यवादस्य महान् काठिन्यप्रवादश्चिराद् रूढिमुपगतः, अत एव मण्डनमिश्रस्य परिजनवैदुष्यं 'स्वतः प्रमाणं परतः प्रमाणं कीराङ्गना यत्र गिरो गिरन्ति' इत्यादिना स्तूयते । दर्शनपुस्तकेषु प्रायो बहुषु अस्य संक्षेपेण परिचय आयाति, परं सोऽपि काठिन्येन अवमन्यते परित्यज्यते च, प्रामाण्यवादनाम्ना ग्रन्थांशः सन्नपि ग्रन्थत्वेन व्यवह्रियमाणो दुरधिगम एव परिगण्यते। सामान्यनिरुक्तिप्रभृतिपरिष्कारमपेक्ष्य परिष्कारपारुष्यमबिभ्रदपि विषयापेक्षया दुर्गम एव गीयते, अत एव व्याख्याने वरयात्राशास्त्रार्थे विश्वविद्यालय-गवेषणाविभागे च नास्य चर्चा श्रूयते । विदेशीयसंस्कृतविद्वत्सु वैदेशिके दर्शने वा नास्य स्पर्श इति मन्ये, यतो विदेशीयविदुषा केनचित् चर्चित एव विषय आधुनिकभारतीय-दार्शनिकैः परिज्ञेयोऽयमिति परिगण्यते, अतः प्रचाराभावेन दुःखबोधतया च नायं पत्रिका-दिषु प्रकाशनीय इति परमप्रियमपि अमुमुपेक्षमाण एव आसम्, किन्तु ऐषम एव अधिनि-विष्टायां वाराणसेयसंस्कृतविश्वविद्यालयबौद्धदर्शनपरिषदि प्राधान्यमावहतां विद्यया वयसा च प्रवृद्धानामपि कर्मणा मनसा च यवीयसां नवनालन्दाविहाराध्यक्षाणां डा० श्री सातकड़िमुखोपाध्यायानां प्रामाण्यवादमेव पुरस्कृत्य निर्भीकं गवेषणात्मकं मुद्रितं भाषणं संजातम् । ज्यायसा च विदुषा तेन निष्कण्टकीकृते पथि प्रयातुं समीहे, सारल्याय च तदपेक्षया अधिकमवदधामि । दुरधिगमां भाषां प्रायो विषयञ्च परित्यजामि ।

विषयपरिचयः

ज्ञानं द्विविधम् प्रमा अप्रमा च । प्रमायां प्रमात्वं तदेव प्रामाण्यम्, याथार्थ्यञ्च व्यवह्रियते, अप्रमानिष्ठस्य अप्रमात्वस्य अप्रामाण्यभ्रमत्वमित्यादिव्यवहारः । यथा ब्राह्मणः क्षत्रियश्च मनुष्यः परं ब्राह्मणो न क्षत्रियः, एवं प्रमा अप्रमा च ज्ञानं परं प्रमा न अप्रमा, ब्रह्मणत्वक्षत्रियत्वयोरिव प्रमात्वाप्रमात्वयोर्विरोधः मनुष्यत्वेन ब्राह्मणत्वक्षत्रियत्वयोरिव ज्ञानत्वेन प्रमात्वाप्रमात्वयोः सामानाधिकरण्यं व्याप्यत्वं वा ।

मनुष्योत्पादिका सती अपि ब्राह्मणोत्पादकसामग्री न क्षत्रियोत्पादिका। एवं ज्ञानोत्पादिका सत्यपि प्रमाजनकसामग्री न अप्रमोत्पादिका। ब्राह्मणत्वक्षत्रियत्वयोरिव नैका सामग्रीप्रमात्वाप्रमात्वयोरुभयोर्जनिका। न क्षत्रियः समुत्पद्य पश्चाद् ब्राह्मणो भवति एवं प्रमासञ्ज्ञानं न कथमपि पश्चाद् अप्रामाण्यं प्रतिपद्यते, किन्तु उत्पद्यमानमेव ज्ञानं प्रमा अप्रमा वा जायते, ब्राह्मणक्षत्रियोत्पादकसामग्रीवेलायां मनुष्योत्पादकसामग्री इव प्रमात्वस्य अप्रमात्वस्य चोत्पत्तिवेलायां ज्ञानजनकसामग्री वर्तते, तथा च समायां ज्ञानसामग्र्यां कस्यचिन्मेलनेन प्रमात्वम् अन्यस्य च समागमेन अप्रमात्वं जायते। इत्थञ्च सामान्यज्ञानसामग्र्या यस्योत्पादस्तस्य उत्पत्तौ स्वतस्त्वम्, तथा सामान्यज्ञानसामग्र्यां कस्यचिदन्यस्य सम्मिश्रणेन यस्योत्पादस्तस्योत्पत्तौ परतस्त्वमिति विषयः।

उत्पत्तौ बौद्धमतम्

तत्र बाह्यसद्वादिबौद्धमते बुद्धिस्थं बाह्यञ्च वस्तु, शुक्तिरूप्यादिभ्रमस्थले बुद्धिस्थमेव बाह्यतया अवभासते, सत्यरजतप्रत्यक्षस्थले च बाह्यमपि भासते, ततश्च प्रवृत्त्या उपलभ्यते, तथा च सर्वविधरजतभानस्थले बुद्धिस्थं समानं स्वाभाविकप्रायं ज्ञानसामान्यकारणं भ्रमोत्पादाय 'न' नूतनस्य कस्यचिदपेक्षा, ज्ञानसामग्री एव भ्रममुत्पादयति, सम्यक् प्रत्यक्षस्थले च बाह्यार्थेन सन्निकर्षो ज्ञानसामग्र्यां विशेषः सम्पद्यते, तथा च बाह्यार्थसन्निकर्षवशाद् यथार्थप्रत्यक्षं जायते; एवञ्च अप्रामाण्यस्य सामान्यज्ञानसामग्रीजन्यत्वादुत्पत्तौ स्वतस्त्वम्, ज्ञानसामान्यसामग्रीसचिवाद् अर्थविशेषाज्जायमानतया प्रामाण्यस्योत्पत्तौ परतस्त्वमिति उत्पत्तौ बौद्धमतनिष्कर्षः।

इदन्तु अवधेयम्

यथा मया स्फुटा प्रक्रिया वर्णिता न तादृशी स्फुटतया बौद्धग्रन्थेषु उपलभ्यते। चिराद् भारताद् बहिष्कृतं बौद्धदर्शनं न्यायवेदान्तादिदर्शनमिव भारतीयविदुषां विचारानुग्रहाद् वञ्चितं प्रमाणादिविवेचने अतिप्राचीनं स्थूलमेवरूपं बिभ्रद् विराजते, परं विप्रकीर्णं वस्तु एतत्प्रक्रियोपयोगि समुपलभ्यते, यथा भ्रमस्थले बुद्धिस्थस्य भानम्, सम्यक् प्रत्यक्षस्थले प्रत्यक्षस्य अर्थादुत्पन्नत्वं विषयसारूप्यं संवादकत्वं प्रापकत्वम् इत्यादि वर्ण्यते, सारूप्यस्यापि कारणम् अर्थादुत्पन्नत्वमेवोच्यते, तथा च भ्रमसम्यङ्ज्ञानसामग्र्योरर्थस्य सत्त्वासत्त्वाभ्यां विशेषः प्रदर्शित एव, अत एव सर्वदर्शनसंग्रहे विवरणप्रमेयसंग्रहे च प्रतिपादितं सौगतानां नये अप्रामाण्यं स्वतः प्रामाण्यञ्च परतः इत्यादि संगच्छते। यद्यपि तत्त्वसंग्रहस्थितानि कतिपयवचांसि विरुद्धानीव अवभासेरन् परं तानि प्रामाण्याप्रामाण्यग्रहविषयाणि न तूत्पत्तिविषयाणि इति धिया अध्ययने न अस्य न च परस्परं विरोधमञ्चन्तीति स्फुटमवभासेत। पूर्वोक्तं मुखोपाध्यायानां भाषणञ्च बौद्धग्रन्थेषु सर्वदर्शनसंग्रहसंगृहीतं मतं न मिलतीति लिखन्न मनुते।

उत्पत्तौ प्रामाण्यस्य स्वतस्त्वम्

पूर्वमीमांसकाः प्रामाण्याप्रामाण्योत्पादकसामग्रीम् एवं विभजन्ते, ज्ञानसामग्र्यां दोषस्य सम्मेलनेनाप्रामाण्यमुत्पद्यते, अतो ज्ञानसामग्रीभिन्नदोषवशादुत्पद्यमानस्य अप्रामाण्यस्य परत उत्पादः, परन्तु ज्ञानसामग्रीत एव प्रामाण्यमुत्पद्यत इति ज्ञानसामग्रीजन्यतया प्रामाण्यस्य स्वत उत्पादः, यद्यपि ज्ञानसामग्र्यां दोषाभावस्य सन्निवेशोऽन्यथा दोषसद्भावे अप्रामाण्यस्यापि उत्पादापत्तेः, तथापि प्रामाण्यस्य न परतस्त्वं सम्पादकदोषविलक्षणत्वाद् दोषाभावस्य दोषो भावः, दोषभावस्तु न भावः, प्रामाण्योत्पादकज्ञानसामग्र्यां दोषाभावस्य सन्निवेशोऽप्रामाण्यप्रतिबन्धकतया न तु प्रामाण्यकारणतया, अप्रामाण्यसामग्र्यां सन्निविष्टो दोषो यद्यपि प्रामाण्यस्य प्रतिबन्धकस्तथापि प्रतिबन्धकाभावतया न दोषाभावः प्रामाण्यस्य कारणम्, अभावस्य प्रतिबन्धकाभावस्य वा कारणत्वानङ्गीकारात्, सामग्रीसन्निविष्टोऽपि प्रतिबन्धकाभावः कारणान्तरविघटनेनैव उपयुज्यते न सम्पादकत्वेन अभावस्य सम्पादकत्वशक्तिविरहात्। इत्यादीनि विभिन्नानि समाधानानि विदधत आचार्या उत्पत्तौ प्रामाण्यस्य स्वतस्त्वम् अप्रामाण्यस्य च परतस्त्वमिति निरूपयन्ति। तत्र युक्तायुक्तत्वविवेचनस्य नात्र लघुनि निबन्धनेऽवसर इति संसूच्यैव परित्यजामि।

३६ संख्या २९।८।६१ ईशाब्दे प्रकाशितः

पूर्वोक्तप्रामाण्यौत्पत्तिप्रक्रियया उत्पद्यमानमेव ज्ञानं किमपि प्रमाणमप्रमाणं वा भवति, नैव कस्यापि दर्शनस्य प्रक्रियायां प्रथमतो ज्ञानं प्रामाण्याप्रामाण्यविरहिसमुत्पद्य पश्चात्कारणान्तरवशात् प्रमाणम् अप्रमाणं वा सम्पद्यत इत्यस्ति, तथापि खण्डनाभिनिवेशे बहुषु पुस्तकेषु प्रथमं प्रमाणस्य सतः पश्चात्कथमप्रामाण्यम्, एवं प्रथमम् अप्रमाणस्य सतः कथमन्यस्मात्प्रामाण्यम्, नहि स्वभावस्य शक्तेर्वा परिवर्तनाधाने सम्भवतः, स्वकारणेभ्य एव तयोर्जायमानत्वात्, इत्यादि बहुप्रलपितमास्ते, तन्न वास्तविकं परिगणनीयम्, किन्तु स्वमनसैव उत्पन्ने ज्ञाने प्रामाण्यमप्रामाण्यं वा आधीयते इति कल्पयित्वा शास्त्रार्थवृद्धये दोषगणेनाच्छाद्यते इति मन्तव्यम्। एवं प्रस्तुते मुखोपाध्यायानां लेखेऽपि चतुर्थपृष्ठे तत्त्वसंग्रहकारिकोद्धरणमुखेन लिखितमास्ते। प्रामाण्यस्य अप्रामाण्यस्य वा शक्तिर्व्यक्तिभेदेन स्वहेतुभ्यः सहैव उत्पन्ना इति २८२७ कारिकांशस्यार्थः, पश्चाच्छक्तिराधातुं न शक्यत इति २८२८ कारिकयोक्तम्। वस्तुतस्तु तत्त्वसंग्रहे प्रामाण्याप्रामाण्योत्पादकसामग्र्योरवैलक्षण्यं वा न किञ्चित् स्फुटं प्रतिपादितं, यत् किञ्चित्प्रतिपादितं तदपि प्रामाण्याप्रामाण्यग्रहप्रक्रियायाम्, न तूत्पत्तिवादे, विप्रकीर्णन्तु यथा मया प्रदर्शितं तथा तत्रापि लभ्यते।

तत्रापि ज्ञानेन सहैव प्रामाण्याप्रामाण्ये उत्पद्येते कथमत्र परतस्त्वचर्चा कस्यापीति अभिनिविशमानस्तत्त्वसंग्रहो मीमांसकमतं दूषयन् तुल्ययुक्त्या अप्रामाण्यस्य स्वतस्त्वमपि

साधयति, स्पष्टञ्चेदं २८४२ कारिकाचतुष्टये। स्फुटन्तु सौगतमतं निम्नलिखितायां २८३३ कारिकायाम्।

एतावत्तु वदन्त्यत्र सुधियः सौगता इमे।
ज्ञाने क्वचित्स्थिताप्येषा न बोद्धुं शक्यते स्वतः॥

अनेन प्रामाण्यस्य परतो ग्राह्यत्वं स्फुटमुक्तम्, उत्पत्तिपक्षेऽपि ज्ञाने प्रायोऽप्रामाण्यं क्वचिच्च प्रामाण्यमिति क्वचित्पदेन ध्वनितम्। [अत्र विषये प्रस्तुतभाषणस्य निम्नलिखिताः पंक्तयो न मां प्रसादयन्ति] "४ पृष्ठे यदेव ज्ञानकारणं तदेव प्रमाकारणम्" इत्यत्र मीमांसकादिभिः सौगतस्यैकवाक्यता। ४ पृ० प्रामाण्यस्योत्पत्तौ स्वतस्त्वं शान्तिरक्षितकमलशीलाभ्यामपि स्वहस्तितम्। तत्त्वसंग्रहकर्ता शान्तिरक्षितः तट्टीकाकृच्च कमलशीलः। ५ पृ० बौद्धानामद्वैतवेदान्तिनाञ्च निर्विकल्पकस्यैव प्रामाण्याभ्युपगमात्" इत्यादि। बौद्धमते निर्विकल्पकमेव विकल्पद्वारा सर्वव्यवहारसाधकमिति तत्त्वसंग्रह १३०६ कारिकायामुक्तम्। वेदान्तिमते सविकल्पकस्यापि प्रामाण्यम्। ३० पृ० स्वभावतोऽप्रमाणभूतस्य न कथमपि प्रामाण्यं शक्योत्पादं स्वभावस्यानपायत्वात्' इत्यादि। पुनस्तत्रैव पृष्ठे 'यदप्रमाणभूतं तत्स्वाङ्गमेव धारयितुमसमर्थं कथं परस्य प्रामाण्यमुत्पादयेत्। स्वतोऽप्रमाणभूतस्य न कथमपि प्रामाण्यं केनापि दर्शनेनाभ्युपेयते द्वितीयञ्च वाक्यम् अप्रमाणज्ञानस्य अलीकत्ववासनया समुद्भूतम्। तदत्यन्तमसत्, अप्रमाणज्ञानं समेषां मते सत् कार्यं कारणञ्च, यद्यपि तद्विषयोऽसन्। किञ्च अप्रमाणभूतात् संशयात् प्रवृत्तिः सौगतैरपि अङ्गीक्रियते, न्यायबिन्दुव्याख्याने प्रारम्भे तत्त्वसंग्रहपञ्जिकायाञ्च तथोपलम्भात्। एवमेव भाषणस्य तृतीयचतुर्थपृष्ठयोरिमाः पङ्क्तयः।

(क) अनुमानम् आभ्यासिकप्रत्यक्षज्ञानञ्च स्वतः प्रमाणम् इतरत् परत इति सौगताः संगिरन्ते।

(ख) वाचस्पतिमिश्रेण तात्पर्यटीकायामयमेव पक्षः स्वसिद्धान्तत्वेनाङ्गीकृतः।

(ग) न्यायप्रस्थाने वाचस्पतेर्मतं न केनापि नैयायिकेनाङ्गीकृतं दृश्यते।

अत्रेत्थं ज्ञेयम्—सत्यमेतद्भावार्थकपङ्क्तयो यत्र तत्रोपलभ्यन्ते तथापि प्रामाण्यपरतस्त्वस्य न व्याघातः, एतादृशपङ्क्तिलेखका एव ग्रन्थकारा अनुमाने आभ्यासिकप्रत्यक्षे च परतः प्रामाण्यमुपपादयन्ति, एतावान् विशेषः—अन्यत्र ज्ञाने जाते ज्ञाते वा प्रामाण्यसंशयः सम्भवन् सम्वादादिज्ञानेन समर्थप्रवृत्त्या वा बाध्यते, अनुमाने आभ्यासिकप्रत्यक्षे च संशयविरोधि ज्ञानं प्रागेव प्रवर्तमानं संशयं रुणद्धीति तत्र संशय एव नोदेति।

तत्रापि अयमभिसन्धिः—विशेषादर्शनं संशयमुत्पादयति, अत एव अन्यत्र ज्ञानेषु विशेषदर्शनस्याभावात् संशयस्य समुत्पादः। अनुमाने च व्याप्तिदर्शनमेव विशेषदर्शनं तच्च प्रागेव वर्तते इति कारणाभावाद् अप्रामाण्यसंशयस्य नात्मलाभः। अत एव बौद्ध-

दर्शनपुस्तकेष्वपि अनुमानस्थले प्रतिबन्धवशात्प्रामाण्यमिति परतस्त्वोक्तिः सङ्गच्छते। एकदा कुतश्चिद् वाक्याद् अगृहीतप्रामाण्यकादपि ज्ञानात् संशयात् प्रवृत्य ततश्च तदर्थमुपलभ्य पश्चात्तनेषु तादृशज्ञानेषु प्रथमज्ञानसाजात्यरूपविशेषदर्शनशीला निरस्ताप्रामाण्यशङ्काः परीक्षां विनैव प्रवर्तन्ते इति आभ्यासिकप्रत्यक्षस्थलाभिप्रायः। अत्र अनुमाने आभ्यासिक-प्रत्यक्षे च परतः प्रामाण्यसाधकानि प्रथमं वाचस्पतिवचांसि सूचयामि, विशेषं दिदृक्षुभिर्न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका विलोकनीया। तस्या एव।

१८ पृष्टे—पारम्पर्येण बाह्यप्रतिबन्धाद् बाह्यं प्रापयत् सम्वादकं सद् भ्रान्तमपि प्रमात्राशयवशात् प्रमाणम् इति (बौद्धमतेन अनुमाने)

१३ पृष्टे—प्रवृत्तिसामर्थ्यसंभवात् प्रवृत्तिसामर्थ्यज्ञानस्य चाभ्यासदशापन्न-ज्ञानस्य तज्जातीयत्वेन प्रामाण्यानुमानात्। ततः प्राक् तत्रैव—ज्ञानगततज्जातीयत्वलिङ्ग-ग्राहिणश्च ज्ञानस्य मानसप्रत्यक्षस्यादृष्टव्यभिचारतया परितो निरस्तविभ्रमाशङ्कस्य स्वतः प्रामाण्यमिति नानवस्था।

१२ पृष्टे (क) वयन्तु ब्रूमः फलज्ञानमपि अभ्यासदशापन्नतया तज्जातीत्वेन लिङ्गेनावधारिताव्यभिचारमेव। 'ख' अनुमानस्य तु स्वत एव प्रामाण्यमनुमेयव्यभि-चारिलिङ्गसमुत्थत्वात्।

११ पृष्टे—तदमी संदिहाना अपि प्रवर्तमानाः प्रवृत्तिसामर्थ्यात् प्रमाणस्य तत्त्वं विनिश्चित्य तज्जातीयस्य अन्यस्य अभ्यासदशापन्नस्य स्वतःप्रामाण्यावधारणादर्थनिश्चयेन प्रवर्तन्ते। परतः प्रामाण्यसाधकानि न्यायबिन्दुव्याख्याने धर्मोत्तराचार्यवचांस्यपि तादृ-शान्येव, यथा प्रथमसूत्रे अर्थक्रियानिर्भासे च जाते सति सिद्धः पुरुषार्थः, तेन न सा शङ्का अर्थे ज्ञाते। इत्यत्र अर्थे ज्ञाते इति वदन् अर्थनिश्चयः संशयप्रतिबन्धक इति सूचयेश्च परतः प्रामाण्यमेव ध्वनयति। धर्मोत्तरप्रदीपग्रन्थस्य १६ पृष्टे इतोऽपि स्फुटं प्रति-पादितमस्ति।

३७ संख्या १२।६।६१ ईशाब्दे प्रकाशितः

तस्य विषयः स्वलक्षणमिति सूत्रे 'स पुनरारोपितोऽर्थो गृह्यमाणः स्वलक्षणत्वेनाव-सीयते यतस्ततः स्वलक्षणमध्यवसितं प्रवृत्तिविषयोऽनुमानस्य' इति धर्मोत्तरः। अनेन समर्थप्रवृत्तिजनकतयैव अनुमानस्य प्रामाण्यं सूचितम्। आरोपितार्थत्वेन च स्वतस्त्वं वारितम्। बौद्धमते विकल्पविषयस्य अनुमानस्य स्वतः प्रामाण्योपपादनं सर्वथाऽनुचितम्। प्रथम परिच्छेदान्ते स एव—'यत्रार्थप्रत्यक्षपूर्वकोऽध्यवसायस्तत्र प्रत्यक्षमेव केवलं प्रमाणम्' अत्र प्रत्यक्षस्यापि अर्थाध्यवसायवशात् प्रामाण्यं वर्णयता परतः प्रामाण्यमेव वर्णितम्। एवमेव अर्थक्रियासामर्थ्यलक्षणत्वाद् वस्तुन इति सूत्रेऽपि सन्निधानासन्निधा-नाभ्याश्च ज्ञानप्रतिभासस्य भेदकोऽर्थोऽर्थक्रियासमर्थः' इति वदता प्रमाऽप्रमोत्पादकसाम-

अयोर्वैलक्षण्यं सूचितम्। यथा दोषाभावरूपस्य अभावस्य प्रामाण्योत्पादे अपेक्षायामपि मीमांसकैः प्रमाणस्य स्वतस्त्वं वर्णितं तथा अर्थासन्निधानरूपस्य अभावस्य अपेक्षायामपि अप्रामाण्यस्य स्वतस्त्वं सौगतैः स्वीक्रियते।

तत्त्वसंग्रहपञ्जिकायां प्रत्यक्षलक्षणपरीक्षान्ते—"यावता पशुशिशवोऽपि अभ्यासबलादुद्भूतज्ञानवासनावृत्तयः सुखस्य साधनमेतदसुखस्येति प्रवृत्तेः प्रागपि, इत्यादिना आभ्यासिकज्ञानेऽपि अभ्यासः परतः प्रामाण्याधायक इति स्फोरितम्।

पुनस्तत्रैव-नन्वाद्यायां प्रवृत्तौ सत्यामभ्यासः सिद्धयति यावता सैव कथं सिद्धयतीति वाच्यम्, उच्यते, संशयात् इत्यादिना समर्थप्रवृत्तिजनकज्ञानजातीयत्वेन आभ्यासिकज्ञाने प्रामाण्यमित्युपपादितम्। ज्ञानज्ञानेऽपि तदीयं प्रामाण्यं न ज्ञायते किन्तु प्रामाण्यनिश्चयाय अभ्यासादिरपेक्ष्यत इति निम्नोधृतकारिकापञ्जिकाभिः स्फुटं प्रतिपाद्यते—

यथाऽवस्थितविज्ञेयवस्तुबोधाप्तिशक्तिताम्।
को नामानुभवात्मत्वान्निश्चेतुं केवलात्प्रभुः॥ २८३४॥
अप्रमाणेऽपि येनैतत् केशपाशादिदर्शने।
विद्यतेऽनुभवात्मत्वं विस्पष्टाकारभासिनि॥ २८३५॥
तस्मादर्थक्रियाज्ञानम् अन्यद् वा समपेक्ष्यते।
निश्चयायैव न त्वस्या आधानाय विषादिवत्॥ २८३६॥

प्रामाण्यं ज्ञाप्यते अर्थक्रियादिज्ञानेन न तु ज्ञाने प्रामाण्यशक्तिराधीयते इति तृतीयपद्यस्यार्थः पञ्जिकायां प्रतिपादितः। २९७२ कारिकापञ्जिकायाम्, 'अनुमानस्य विकल्पात्मकत्वेन सामान्यविषयत्वात् न प्रतिभासवशाद् वस्तुनिश्चयत्वव्यवस्था वस्तुनोऽप्रतिभासात्, किन्तर्हि निश्चयवशात् पुनः पारम्पर्येण वस्तुनि प्रतिबन्धात्प्रामाण्यमवश्यम्, पुनरपि तत्रैव 'नानुमानतुल्यं प्रत्यक्षम्' इत्यादिना व्याप्तिनिश्चयरूपेण विशेषदर्शनेन संशयाभावात् अनुमानस्य परतः प्रामाण्यं प्रतिपादितम्। प्रत्यक्षस्य च प्रामाण्याय सम्वादादिज्ञानमवश्यमपेक्षणीयम्। इतः प्राक् तत्रैव 'तच्चोपदर्शनमित्यादिना ज्ञाने ज्ञातेऽपि तदर्थनिश्चयो न जायते, ज्ञानस्य अप्रामाण्यसंशयोऽपि ज्ञानस्य ज्ञानं तदनवसाये तद्विमर्शायोगात्' इत्यादिना प्रामाण्यस्य परतस्त्वमुत्पत्तौ ज्ञप्तौ च सौगताः स्वीकुर्वत इति प्रदर्शितम्।

अप्रामाण्यस्य स्वतस्त्वम्, अप्रामाण्यग्रहस्थले प्रामाण्यनिश्चयाभावश्च निम्नलिखितकारिकाभिरवसीयेताम्।

अप्रामाण्यव्यवच्छेदः स्वत एवैवमिष्यताम्।
अतो न साधनं युक्तमप्रामाण्यनिवृत्तये॥ २९३७॥

अप्रामाण्यद्वयाशङ्का यदि वर्तेत तत्र तु ।
प्रामाण्यनिश्चयो न स्याद् भ्रान्त्या तद्विषयीकृते ॥ २९३८ ॥
यः सन्देहविपर्यासप्रत्ययैर्विषयीकृतः ।
स्थाणुवन्नहि तत्रास्ति तदा तद्रूपनिश्चयः ॥ २९३९ ॥

आचार्यवाचस्पतेर्मतं न्यायमतमेव, तदेव सर्वैर्नैयायिकैरङ्गीक्रियते तदेव व्याख्यातं गङ्गेशोपाध्यायेन चिन्तामणौ। अस्य व्याख्यानमेवोपलभ्यते, यथा श्रुतार्थस्यापि तत्र विचारः । पुनर्वाचस्पतिसम्मतं सर्वत्र प्रामाण्यस्य परतस्त्वं व्यवस्थापितम् । नव्यन्यायो न दर्शनान्तरं किन्तु प्राचीनन्यायस्य व्याख्यानम् । क्वाचित्को विचारभेदो दर्शनान्तराणीव एकदेश्ययुक्तिः । वस्तुतो न प्राचीनन्यायस्यैव अपि तु सर्वेषां दर्शनानां व्याख्यानं नव्यन्यायः, अतएव भूयान् प्रभावोऽस्य सर्वेषु, नव्यन्याय एका विलक्षणा दृष्टिर्येन लघुन्यपि पुस्तके बहवो विषया अवभासन्ते, तेन विना च पुस्तकेषु वर्तमाना अपि विषयास्तिरोधीयमाना अल्पीयांसो दृश्यन्ते । निष्पक्षपाता च एका विचारधारा, अतएव गङ्गेशरघुनाथप्रभृतिभिः खण्डिताः प्राचीनविषया जागदीशीगदाधरीप्रभृतिषु पुनश्च स्थाप्यन्ते क्वचित् । एवञ्च सौगतानां नैयायिकानामिव प्रामाण्यस्य परतस्त्वम् । अप्रमाणज्ञानजनकसामग्र्यां विशेषादर्शनम् अर्थासन्निधानं वा अभावरूपं प्रविष्टमिति मीमांसकानां प्रामाण्यमिव सौगतानाम् अप्रामाण्यस्य स्वतस्त्वादिति प्रागेवोक्तम् । प्रमाणज्ञानजनकसामग्र्यां विशेषदर्शनस्य अर्थसन्निधानस्य वा भावरूपस्य प्रवेश इति न्यायनय इव सौगतसरणिरपि प्रामाण्यस्य गुणजन्यत्वानुसारिणी संभवति ।

प्रामाण्यस्य परतस्त्वम्

पूर्वोक्तायां द्विविधायां ज्ञानसामग्र्यामेकस्मिन् दोषोऽन्यस्मिन् दोषाभावश्च प्रविष्ट इति ज्ञानसामान्यकारणभिन्नो यथा दोषस्तथा दोषाभावोऽपि यथा च दोषजन्यतया अप्रामाण्यस्य परतस्त्वं तथा दोषाभावजन्यतया प्रामाण्यस्यापि परतस्त्वम् ।

भावो यथा तथाऽभावः कारणं कार्यवन्मतः ।
प्रतिबन्धो विसामग्री तद्धेतुः प्रतिबन्धकः ॥

इत्यादि कुसुमाञ्जलिदृशा अभावस्य प्रतिबन्धकाभावस्य वा कारणत्वस्य साधिततया दोषाभावस्य प्रामाण्यकारणत्वम् । किञ्च दोषा अपि केचन अभावरूपा यथा अर्थस्य असन्निधानं विशेषस्यादर्शनञ्च । अभावस्य अकारणत्वे ततोऽप्रामाण्यस्यापि समुत्पादो न स्यात्, तेषामभावरूपाणां दोषाणामभावो दोषभावो भावरूपतयैव प्रामाण्यकारणम् । यत्तु प्रामाण्यसामग्र्यां प्रविष्टो दोषाभावोऽप्रामाण्यप्रतिबन्धकत्वेनोपक्षीणोऽन्यथासिद्धो न प्रामाण्यस्य कारणम्, तत्तु अतिप्रसञ्जकम् अप्रमाणसामग्रीप्रविष्टस्यापि दोषस्य प्रामाण्यप्रतिबन्धकत्वेनोपक्षीणतया अप्रामाण्यस्य दोषजन्यत्वं न स्यात् ।

यदपि प्रामाण्याप्रामाण्यरहितस्य ज्ञानस्य आपादनं तदपि सर्वविशेषविहीनस्य यस्य कस्यापि सामान्यस्यापादनमिव निरालम्बनम्, न्यायनये इष्यते वा निर्विकल्पकम्; दोषदोषाभावाभ्यामेव समाक्रान्ता समा ज्ञानसामग्री का सामग्री प्रामाण्याप्रामाण्ये विना ज्ञानमर्जयेत् ?। एवं कथमपि प्रामाण्यसामग्र्या विभिन्नत्वे तत्र गुणा अपि प्रविष्टाः, गुणा दोषा वा न अनुगताः, तादृशगुणत्वदोषत्वयोर्जातित्वाभावात्, तत्तज्ज्ञानं प्रति अननुगता एव गुणा दोषा वा कारणम्, तत्तत्प्रामाण्यं प्रति गुणानां स्फुटं विवरणं भाषापरिच्छेदादौ प्रसिद्धमेवेति न प्रतन्यते। प्रामाण्यनिश्चयादेव प्रवृत्तिसिद्धिरिति स्वतो ग्राह्यत्ववादिनः। सर्वत्र प्रामाण्यनिश्चयादेव प्रवृत्तिः, यत्रापि कृष्यादौ ससंदेहस्य प्रवृत्तिर्दृश्यते तत्रापि प्रामाण्यनिश्चयो वर्तते एव। कृषिकर्म सस्योत्पत्तिसाधनम् इति ज्ञानस्य प्रामाण्ये न संदिग्धे, किन्तु इत्यादिवशात् कुत्रापि सस्यानुत्पत्तिदर्शनाद् अत्रापि अनावृष्ट्यादयः प्रतिबन्धका भविष्यन्ति न वेति संशेते।

तथापि प्रतिबन्धकसंशयादेव प्रवृत्तिर्जातेति न शङ्कनीयम्। प्रवृत्तौ निश्चितप्रामाण्यकं ज्ञानं कारणम्, न तु प्रतिबन्धकं ज्ञानं निश्चितप्रामाण्यकमभिप्रेतम्, तत्रापि प्रतिबन्धकस्य निश्चयो बलवान् संशयस्तु दुर्वलः उत्कटरागादिना संशयः प्रतिवध्यते, उत्कटरागाद्यभावे एव संशयः प्रवृत्तिं प्रतिबध्नाति, उत्कटरागादेरुत्तेजकत्वं वा कल्पनीयम्, उत्कटत्वसंशयादीनां पुरुषकालविषयभेदेन अननुगतत्वात् न सामान्यकार्यकारणभावः।

न च अर्थनिश्चय एव प्रवृत्तिकारणमस्तु प्रामाण्यनिश्चयस्य तत्र विशेषणता कुतः ? अत एव न प्रामाण्यनिश्चयाधीना प्रवृत्तिरनुभूयते, न वा तत्र प्रामाण्यनिश्चयार्थं प्रवृत्तौ विलम्बोऽनुभूयत इति वाच्यम् अर्थनिश्चयधर्मिके अप्रामाण्यस्य संशये निश्चये वा सति प्रवृत्तेरभावात् प्रवृत्तिजनकार्थं निश्चये विशेषणान्तरस्यावश्यकत्वात् केवलार्थनिश्चयस्य प्रवृत्तिहेतुत्वासम्भवात्। प्रवृत्तिजनकज्ञानग्रह एव प्रामाण्यविषयकोऽपीति विलम्बानुभवस्यावसराभावात्। ननु स्वधर्मिकप्रामाण्यनिश्चयविशिष्टोऽर्थनिश्चयः प्रवृत्तिकारणमिति फलितम्, निश्चयत्वञ्च संशयान्यज्ञानत्वमिति तत्र नञर्थस्यापि प्रवेशः समापतित एवेति अप्रामाण्यग्रहानाक्रन्दितोऽर्थनिश्चय एव कथं न कारणमिति वाच्यं तत्र नञ्द्वयपरित्यागे प्रामाण्यग्रहविशिष्टत्वस्यैव फलितत्वात्, निश्चयत्वस्याखण्डोपाधित्वाच्च। न च स्वभावतो गृहीतप्रामाण्यकादपि प्रवृत्तौ फलानुपलब्धौ च असमर्थप्रवृत्तिजनकतया प्रामाण्यनिश्चयस्य भ्रमत्वं कल्पनीयम्, तद्वरं प्रथमं प्रामाण्यनिश्चय एव न जात इति वाच्यम् प्रवृत्तिजनकतयाऽवश्यं प्रामाण्यनिश्चयस्यापेक्षितत्वात्। परीक्षायै प्रवृत्तिः संशयाधीनैवेति लोका ं भ्रमः संशयस्तु अन्यविषयकः, यच्च प्रवृत्तिजनकं तत्तु निश्चयरूपमेव यथा परीक्षा संशयनिवर्तिकेति निश्चयं विना परीक्षायामपि न कश्चित्प्रेक्षावान् प्रवर्तते। न च कारणान्तरासंपृक्तज्ञानसामग्रीजनिते ज्ञाने प्रामाण्यस्य सत्त्वात् कथं तत्र तत्र

प्रामाण्यनिश्चयस्य भ्रमत्वमिति वाच्यम्, असमर्थप्रवृत्तिजनकत्वेन प्रवृत्तिजनकज्ञाने अप्रामाण्यस्यानुमानात्, तस्य च दोषसम्पृक्तज्ञानसामग्रीत उत्पत्तिः, तादृशदोषाज्ञानरूपाद् दोषज्ञानप्रतिबन्धकाद् वा दोषादप्रमाखेऽपि प्रामाण्यनिश्चयस्योत्पादः ।

प्रामाण्यनिश्चयस्य न प्रवृत्तावुपयोगः

यस्मिन् वस्तुनि प्रवृत्तिः इष्टसाधनतादिकारणान्तरसचिवात् तदर्थनिश्चयादेव प्रवृत्तौ प्रामाण्यनिश्चयो न प्रवृत्तिहेतुरित्यन्ये, अर्थनिश्चयधर्मिकस्य प्रामाण्यस्य अप्रामाण्यस्य वा संशयनिश्चययोः सतोः प्रवृत्तेरदर्शनाद् अप्रामाण्यग्रहानास्कन्दितत्वमर्थनिश्चयविशेषणमस्तु । निश्चयत्वस्य अखण्डोपाधित्वे मानाभावात्, संशयान्यज्ञानत्वप्रवेशे लाघवाभावात्, भ्रमत्वमिव प्रामाण्यमपि विशेष्यावृत्त्यप्रकारकत्वरूपम् अभावघटितमेव । कारणान्तरसन्निधाने अर्थनिश्चये च सति प्रामाण्यनिश्चयाय ज्ञानग्रहाय वा अननुभूतस्य विलम्बस्य कल्पनाया अप्रामाणिकत्वात् । स्वप्रकाशवादिनः प्रभाकरस्य मते ज्ञानमेव ज्ञानग्रह इति भवतु न विलम्बः परं भट्टमुरारिमते ज्ञानानन्तरं ज्ञानग्रहस्य अवर्जनीयत्वात् । प्रवृत्तिं प्रति अर्थनिश्चयोहेतुर्न तु अर्थनिश्चयस्य ग्रहो येन विलम्बः प्रामाणिको भवेत् ।

३६ संख्या २६।६।६१ ईशाब्दे प्रकाशितः

असमर्थप्रवृत्तेरपि जनकोऽर्थनिश्चय एव, पूर्वम् अप्रामाण्यग्रहाभावात् प्रवृत्तिर्जाता, असमर्थप्रवृत्तिजनकतया तत्राप्रामाण्यग्रहे न पुनस्ततः प्रवृत्तिः । प्रामाण्यनिश्चयस्य प्रवृत्तिहेतुत्वे तु प्रथमं तत्र प्रामाण्यनिश्चयस्तदनन्तरं तत्र असमर्थप्रवृत्तिजनकत्वेन अप्रामाण्यस्य कल्पनेति निष्प्रामाणिककल्पनायां महागौरवम् । एवञ्च यत्रापि ग्रन्थेषु प्रामाण्यनिश्चयसम्पदं सम्पादयन्ति तस्य अप्रामाण्यग्रहस्य प्रतिबन्धकस्यापनोदनेन अप्रामाण्यग्रहानास्कन्दितत्वसम्पादनायैव, प्रामाण्यनिश्चयस्य प्रवृत्तिप्रयोजकत्वे महतोऽप्रामाणिकगौरवस्य दर्शितत्वात् । किञ्च प्रमाणानि प्रमाजननस्वभावान्यपि दोषसहितानि सन्ति अप्रमाज्ञानमपि जनयन्ति, तदर्थञ्च प्रामाण्याप्रामाण्यविचार आवश्यकः। एवम् प्रामाण्यग्रहस्य प्रवृत्तिप्रतिबन्धकतया तत्प्रतिद्वन्द्वितया प्रामाण्यग्रहस्यापि विचारोऽवश्यमापतितः, परं व्यभिचारावारकस्य तस्य प्रवृत्तिजनकतावच्छेदककोटौ प्रवेशो मुधैव ।

१० पृष्ठे 'दोषोपनिपाते सति प्राक्तनप्रामाण्यनिश्चये प्रतिहते प्रामाण्यसंशयोत्पत्तेः' इत्यादिप्रस्तुतभाषणमपि स्थवीयः । मीमांसकमतेऽपि दोषस्य प्रामाण्यग्रहप्रतिबन्धकत्वम् अप्रामाण्यग्राहकत्वं वा सम्मतं न तु प्रामाण्यग्रहविनाशकत्वम् । तृतीयक्षणभङ्गुरस्य प्रामाण्यनिश्चयस्य विनाशाय मुधैव दोषकल्पना । दोषवशादेव विनाशे स्वभावाद् वा विनाशे अर्थनिश्चयस्यैव विनाशात् प्रवृत्त्यसंभवेन किं करिष्यति वराकोऽप्रामाण्यसंशयः ? धर्मिणो विनाशे कथमात्मानमपि लप्स्यते ।

किञ्च अत्रैव दशमपृष्ठात्—'किञ्चाप्रामाण्यग्रहाभावमात्रात् प्रवृत्तिसम्भवे प्रामाण्याज्ञानान्निवृत्तिरप्यस्तु' इत्यत आरभ्य प्राय एकादशपृष्ठस्य सर्वोऽपि लेखः सर्वथा निरर्गलः शास्त्राव्युत्पत्तिविजृम्भित—इति निवारयतोऽपि खिन्नस्य कटूक्तिः। प्रामाण्याज्ञानस्य केन निवर्तकत्वं कल्पितं येन तदापाद्यते ? द्वितीयेऽपि कल्पे 'अर्थनिश्चयोऽपि प्रवृत्तिजनकः संहितशब्देन स्वयमुक्तवान् किमर्थं मात्रपदं निवेशयति ?, अर्थनिश्चयसत्त्वे प्रवृत्तेः कारणसत्त्वात् कथं निवृत्तिरापाद्यते ?, अभावस्यापि प्रामाण्यघटकत्वं प्राक् प्रदर्शितमेव। अहो सुषुप्तिसुलभेनाऽपि व्यभिचाराज्ञानेन व्याप्तिज्ञानस्य अन्यथासिद्धिरापाद्यते। वह्निव्याप्यधूमवत्ताज्ञानं विशेषदर्शनविषया वह्न्यभाववत्ताबुद्धेः प्रतिबन्धकम् इति तस्य व्याप्तिज्ञानस्य अनुमितिहेतुत्वम्। वह्निसहचरितधूमवत्ताज्ञानन्तु न वह्न्यभाववत्ताबुद्धेः प्रतिबन्धकम्, अत एव बौद्धदार्शनिका अपि पूर्वोक्ताभिप्रायेणैव प्रतिबन्धवशाद् अनुमानस्य प्रामाण्यमिति असकृद् ब्रुवते। एवमेव लिङ्गासंसर्गाग्रहस्य अर्थाभावाज्ञानस्य च सुषुप्तिसुलभस्य कारणत्वोपपादनं कृतमास्ते। किं तदुल्लेखेन ?! पाठका अन्विष्यैव पठन्तु। यथा मण्यादिः स्वसत्तया प्रतिबन्धकस्तथा अप्रामाण्यस्य ग्रहोऽपि स्वसत्तया प्रतिबन्धको न तु अप्रामाण्यज्ञानस्य ज्ञानं प्रतिबन्धाय अपेक्ष्यते। अप्रामाण्यग्रहोऽपि अप्रामाण्यग्रहानास्कन्दितत्वविशिष्टम् अर्थनिश्चयं कारणं विघटयतीति प्रतिबन्धकत्वसंभवेऽपि व्यर्थमेव भाषणे प्रतिबन्धकत्वाय.यासितमास्ते। यत्तु १२ पृष्ठारम्भे मनःसंयुक्तात्मसमवायसामग्र्या ज्ञानस्यावश्यवेद्यत्वं प्रतिजानीते परं हन्त, अनया रीत्या सुषुप्त्यभावापत्तिं न प्रतिसन्धत्ते। अन्यत्राप्येवमेव अनुव्यवसायसामग्रीसम्पादने असकृत् क्लिश्नाति।

१२ पृष्ठे उक्तः 'ज्ञानं वृत्तं न वा' इति संशयोऽनुभवविरुद्धः सामग्रीविधुरश्च। ज्ञाने जाते एव एतादृशसंशयस्य संभवः, स च जातत्वनिश्चयेनैव प्रतिबद्धः, विशेषज्ञाने विषयविशेषविषये वा जातत्वादिसंशयः कथमपि उपपादयितुं शक्येत। १३ पृष्ठे प्रमासमर्थप्रवृत्त्योः कार्यकारणभावे अन्योन्याश्रयप्रदर्शनमपि न सम्यक् प्रमा समर्थप्रवृत्तिजनिकेति सत्यं परं न कारणकोटौ प्रमात्वनिश्चयः प्रविष्टः, प्रमा प्रमानिष्ठप्रामाण्यनिश्चयश्च विभिन्नौ अप्रमाज्ञानेऽपि प्रामाण्यनिश्चयो भवितुमर्हति, समर्थप्रवृत्त्या प्रमा अपेक्ष्यते न तु तन्निष्ठप्रामाण्यस्य निश्चयः, समर्थप्रवृत्त्या च प्रामाण्यनिश्चयो जायते न तु प्रमा जायते प्रमा प्रमाणाधीनैव।

बहुवित्तव्ययायाससाध्यप्रवृत्तौ एतावान् विशेषः, अर्थनिश्चयसत्त्वे अप्रामाण्यसंशये प्रतिबन्धके सत्यपि उत्कटरागाद्युत्तेजकवशाद् अल्पायासव्ययसाध्ये कर्मणि प्रवृत्तिर्जायते, प्रतिबन्धके बलवति अप्रामाण्यनिश्चये तु सति अल्पायासव्ययसाध्येऽपि प्रवृत्तिर्न जायत इति तु उक्तप्रायमेव।

तादृशाप्रामाण्यसंशये तु प्रतिबन्धके सति जायमाना प्रवृत्तिः सकम्पप्रवृत्तिः परीक्षार्थप्रवृत्तिर्वोच्यते, बहुवित्तव्ययायाससाध्ये तु तादृशव्ययायासवैयर्थ्यभिया उत्कटरागः प्रेक्षावतो न जायते, तेन च तत्र अप्रामाण्यसंशयोऽपि प्रतिबन्धको भवति, तेन च तत्र प्रतिबन्धकस्य अप्रामाण्यसंशयस्य निरासार्थं प्रथममेव प्रामाण्यं विनिश्चित्य प्रेक्षावन्तः पूर्वं वर्तन्ते, प्रवृत्तेः प्राक् समर्थप्रवृत्तिजनकत्वेन प्रामाण्यानुमानं न संभवतीति क्वचित्स्वीयाभ्यासवशात् कुत्रचित् समर्थप्रवृत्तिसाजात्येन अन्यत्र च कृतकार्यपुरुषसादृश्यात् प्रामाण्यनिश्चयो जायते । तावतैवाभ्यासादेः स्वतः प्रामाण्यवादप्रवादः । तत्र सत्यं निश्चितप्रामाण्यकादेव अर्थनिश्चयात् प्रवृत्तिः परं प्रामाण्यनिश्चयस्य न कारणकोटौ प्रवेशः, किन्तु अप्रामाण्यग्रहानास्कन्दितत्वस्यैव । अन्वयव्यतिरेकव्यभिचारवारकविशेषणस्यैव कारणकोटौ निवेशात् । अधुना भाषणालोचनया लेखकलेवरो वर्द्धते काठिन्यञ्च विषयस्य समापततीति संक्षेपेणैव विषयपरिचयाय प्रयते ।

इयं वस्तुस्थितिः

(१) ज्ञानमेव प्रकाशः सर्वव्यवहारप्रवर्तकः, ज्ञानस्यापि स्वविषयानाश्वासे कथं व्यवहारः प्रवर्तताम् इति ज्ञानस्य स्वाभाविकः स्वविषयाव्यभिचारः । तदेव च प्रामाण्यम्, इति स्वतः प्रामाण्यवादिनः, अतोऽप्रामाण्यमेव आगन्तुककारणवशादवसेयम्, स्वविषयाश्वासवशात् प्रवर्तन्ते जनाः । ज्ञानस्य स्वविषयाश्वासे च प्रामाण्यनिश्चयः, अतः सर्वत्र प्रवृत्तौ प्रामाण्यनिश्चयः कारणम् ।

(२) अन्ये तु सत्यं ज्ञानं प्रकाशो व्यवहारप्रवर्त्तकश्च, विषयप्रकाशमात्रेण व्यवहारं प्रवर्तयति न तु स्वगतस्य विषयाव्यभिचारस्य प्रामाण्यस्य वा निश्चयमपेक्षते; किन्तु स्वस्मिन् विषयव्यभिचारज्ञानस्य अप्रामाण्यज्ञानस्य वा सत्तायां न स्वविषयव्यवहारं प्रवृत्तिं वा जनयति, तथा च अर्थनिश्चयः स्वविषयाप्रामाण्यज्ञानस्य अभावमपेक्ष्य प्रवर्तयतीति ब्रुवते । अत्र च ज्ञानस्याभावो बहुत्र सुलभो भवति, प्रथममते प्रामाण्यनिश्चयमपेक्षत इति निश्चयो न सुलभः परं ज्ञानस्य स्वभाववर्णनात् ज्ञानमिव सुलभो भवति ।

द्वितीयपक्षे प्रामाण्यं सर्वत्र नापेक्ष्यते इति परतः प्रामाण्यम्, प्रथममते ज्ञानस्य स्वाभाविकं प्रामाण्यमिति स्वतः प्रामाण्यम् । अत्र द्वयोरनुभवयोः सूक्ष्मतमो भेदः, न कश्चिद् वक्तुमर्हति अयमेव समीचीनो नापर इति, तत एव मतद्वयम्, अन्येषां दोषाणां प्राय उभयोर्मते वारणम् । निपुणः कश्चिदालोचकः उभयोः कार्यकारणभावादिषु गौरवलाघवयोरेव पर्यवसानमाप्स्यति ।

स्वतो ग्रहणम्

ग्रहणं ज्ञानं ग्राह्यत्वं ज्ञेयत्वम्; ग्राहकत्वं ज्ञापकत्वमित्यादिविषयेऽत्र समानार्थकं बोध्यम् । यद्यपि न्यायग्रन्थादिषु सामग्रीघटितं स्वतस्त्वादीनां लक्षणमुपलभ्यते, प

तत्समन्वये कठिनमिति अवबोधसारल्याय निष्कृष्य पर्यवसितमेवोपपाद्यते। ज्ञानस्य यज्ज्ञानं तत् तद्गतस्य प्रामाण्यस्य अप्रामाण्यस्य वा ज्ञानं भवेत् तदा स्वतो ग्रहणमित्युच्यते। बौद्धनये ज्ञानस्य ज्ञानं स्वसम्वेदनमनुमानादिकञ्च। तन्मते उत्पत्तौ ज्ञानस्य स्वतोऽप्रामाण्यमिति प्रागेव वर्णितम्। स्वसम्वेदनम् अनुमानं वा ज्ञानविषयकं ज्ञानं तदेव ज्ञानस्वभावाप्रामाण्यविषयकमपि भवतीति अप्रामाण्यस्य स्वतो ग्रहणमुच्यते। यदा तु ज्ञानसामग्री स्वसम्वेदनसामग्री अनुमानसामग्री वा अर्थादुत्पन्नत्वस्य अर्थाकारत्वस्य अभ्यासापन्नत्वस्य समर्थप्रवृत्तिजनकत्वादेर्वा अनुसन्धानादेः सम्वादादिना वा समवहिता भवति, तदा ज्ञानस्य ज्ञानं ज्ञानगतप्रामाण्यविषयकं भवति। तेन च विभिन्नसामग्रीग्राह्यतया प्रामाण्यस्य परतो ग्रहणमुच्यते। सौगतदर्शने अप्रामाण्यस्य स्वतो ग्राह्यत्वे प्रामाण्यस्य च परतो ग्राह्यत्वे बौद्धग्रन्थसंवादवाक्यानि प्रागेव प्रपञ्चितवानस्मीति नाधिकं लिखामि, किन्तु प्रत्यक्षलक्षणपरीक्षान्ततत्त्वसंग्रहपञ्जिकायां किञ्चित्स्फुटं प्राप्यत इति सूचयामि। बौद्धमते प्रत्यक्षस्य प्रामाण्यम् अभ्रान्तत्वघटितन्तत्तत्रोपपादितम्। प्रवृत्तेः प्राग् अभ्रान्तत्वस्य ग्रहणं न भविष्यतीत्याशङ्कितम्। अभ्यासदशापन्ने ज्ञाने तु प्रथममपि अभ्रान्तत्वनिश्चयः सम्भवतीति समादधता जन्मान्तरीयोऽप्यभ्यासः प्रतिपादितः। अभ्यासापन्ने च ज्ञाने पूर्वज्ञानसाजात्यलिङ्गेन प्रामाण्यस्यानुमानं भवतीति वाचस्पतिवचनं प्रागुदाहृतं विद्यते। अन्यत्र पञ्जिकायामपि साजात्यलिङ्गस्योपपादनमस्ति। अत्र च विषये प्रस्तुतभाषणस्य भ्रमः, येन अभ्यासदशापन्ने आनुमानिके च ज्ञाने स्वतो ग्रहणमिति पूस्तकेषूपलभ्यसौगतदर्शनमनियतवादीति राद्धान्तं प्रकटयति, परम् अभ्यासदशापन्नज्ञाने साजात्यलिङ्गस्य ग्रन्थोक्तस्य नानुसन्धानं करोति। आनुमानिके ज्ञाने तु 'प्रतिबन्धवशात् प्रामाण्यमिति' ग्रन्थोक्ते प्रतिबन्धवशात् पदस्य समन्वयं न विदधाति। प्रत्यक्षलक्षणपरीक्षान्तपञ्जिकया प्रामाण्यनिश्चयो न सर्वत्र प्रवृत्तौ कारणमित्यपि नैयायिकवद् बौद्धमतं निःसरतीति बोध्यम्।

प्रामाण्यस्य स्वतो ग्रहणम्

मीमांसकाः प्रामाण्यस्य स्वतो ग्रहणम् अप्रामाण्यस्य च परतो ग्रहणमिति ब्रुवते तेषां प्रामाण्यस्य ज्ञानस्वभावत्वाद् यद् यज्ज्ञानस्य ज्ञानं तत्तत्तद्गतप्रामाण्यविषयकमिति नियमाज्ज्ञानसामाग्र्या गृह्यत इति ज्ञानत्वमिव स्वाभाविकं प्रामाण्यं स्वतो ग्राह्यमुच्यते। यदि ज्ञानस्य ज्ञानसामग्र्याम् अप्रामाण्योत्पादकदोषस्यानुसन्धानम् अन्यादृशो वा दोषः, असमर्थप्रवृत्तिजनकत्वादेरनुसन्धानं वा संसृज्यते तदा अप्रामाण्यग्रहो भवति, ज्ञानग्रहसामग्रीभिन्नाद् दोषाद् गृह्यमाणतया अप्रामाण्यस्य परतो ग्राह्यत्वमिति स्वीकुर्वते। ज्ञानस्य ज्ञानन्तु मतभेदेन त्रिविधम्। व्यवसायः प्रथमं ज्ञानं तस्य मानसप्रत्यक्षं पश्चाज्जायमानमनुव्यवसायनाम नैयायिकानामिवेति मुरारिमिश्रमतम्। प्रथममेव ज्ञानं घटादि-

विषयविषयकं सत् स्वविषयकमपि भवतीति स्वप्रकाशवादिप्रभाकरमतम्। ज्ञाततालिङ्गिका अतीन्द्रियज्ञानविषयिणी अनुमितिर्ज्ञानस्य ज्ञानमिति भट्टमतम्।

इदमवधेयम्—बौद्धमते प्रदर्शितमेतत्प्रसङ्गे अनुमानं सामान्यं ज्ञानविषयकं प्रायः सर्वमते संभवति। एतत्तु ज्ञाततालिङ्गकमन्यत्।

पीतशङ्खभ्रमस्थले तु इत्थं पीतिमदोषात्प्राक् यच्छंखस्य शुक्लता प्रत्यक्षं लौकिकसन्निकर्षजन्यं न कस्यापि प्रतिबध्यम्। एवं पीतिमदोषाद् यच्छंखपीतप्रत्यक्षं तदपि दोषविशेषजन्यं न कस्यापि प्रतिबध्यम्। मुक्तावल्यादौ प्रसिद्ध एतादृशः प्रतिबध्यप्रतिबन्धकभाव इति नात्र प्रपञ्चयामि। नानयोर्बाध्यबाधकता, परं पीतिमप्रत्यक्षस्य दोषविशेषजन्यत्वज्ञानद्वारा अप्रामाण्यनिश्चयात् पीतिमार्थितया न प्रवृत्तिः शुक्लार्थितया तु प्रवृत्तिरिति सिध्यति। बौद्धमतस्य स्वसंवेदनं ज्ञानं नैयायिकानुव्यवसायसदृशमिति व्यवहारः। ज्ञानविषयकज्ञानत्वेन सादृश्यमपि बिभर्ति, परं धर्मोत्तराचार्यलेखेन नीलादिबोधकालमेव चैतस्तया संवेदनं वर्णितम्, अनुव्यवसायश्च व्यवसायात् पश्चात्। स्वसंवेदनन्तु व्यवसायसमकालिकमिति भेदोऽप्यनुसन्धेयः। तथा च प्रभाकरमतस्य अधिकं साम्यमिति।

३३ वर्ष १ संख्या २४।१०।६१ ईशाब्दे प्रकाशितो लेखः-परतो ग्रहणम्

ज्ञानस्य ज्ञानं मानसप्रत्यक्षात्मकम्, अनुव्यवसायः, कुत्रचिदनुमितिरपि, अन्यदपि बहुविधं शब्दात्मकमपि, किमुत इदं ज्ञानं प्रमा न वेति संशयात्मकमपि ज्ञानस्य ज्ञानम्। बौद्धमतेऽपि संशयात्मकं ज्ञानस्य ज्ञानमिति सन्दर्भं प्राक् प्रदर्शितवानस्मि। ज्ञानविषयकं सदपीदं सर्वं ज्ञानगतप्रामाण्यविषयकं न भवति, किन्तु ज्ञानान्तरं तज्ज्ञानसामग्र्यां समर्थप्रवृत्तिजनकत्वसमर्थप्रवृत्तिजनकज्ञानसाजात्यस्वीयाभ्यासवशसम्पन्नार्थविशेषनिश्चयादिसमवहितं भवति तदा ज्ञानस्य ज्ञाने प्रामाण्यमपि विषयो भवति, तथा च ज्ञानसामग्रीभिन्नकारणग्राह्यतया परतः प्रामाण्यस्य ग्रहणम्। एवं ज्ञानस्य ज्ञानसामग्रीकाले दोषस्य विशेषादर्शनादेर्विफलप्रवृत्तिजनकत्वादेर्वा अनुसन्धानं संभवति तदा ज्ञानस्य ज्ञानं ज्ञानविषयकं सञ्ज्ञानगताप्रामाण्यविषयकमपि जायते इति ज्ञानसामग्रीभिन्नग्राह्यतया अप्रामाण्यस्यापि परतो ग्राह्यत्वमिति नैयायिका ब्रुवते। यद्यज्ज्ञानस्य ज्ञानं तत्तज्ज्ञानगतप्रामाण्यविषयकमपि भवतीति न नियन्तुं शक्यते इदं ज्ञानं प्रमा न वेति ज्ञानमपि ज्ञानस्य ज्ञानं न च तेन प्रामाण्यं निश्चीयते।

प्रस्तुतभाषणञ्च सप्तमपृष्ठे प्रथमं ज्ञानं व्यवसायस्तस्य मानसप्रत्यक्षात्मकमनुव्यवसायो व्यवसायं गृह्णन् तद्विषयविशेषणं विशेष्यं वैशिष्ट्यनामकं विशेषणविशेष्ययोः सम्बन्धञ्च गृह्णाति तत्किमवशिष्यते प्रामाण्यस्य? येन तन्न गृहीतं भवत्यनुव्यवसायेनेति आगृह्णाति। तत्तु मुक्तावल्यादौ प्रसिद्धाया मानसप्रत्यक्षप्रक्रियायाः प्रतिबध्यप्रतिबन्धकभावप्रक्रियाया अनवबोधमूलम्। तदित्थं बोध्यम्—इदं रजतमिति व्यवसायः। इदं

विशेष्यकं रजतत्वप्रकारकं समवायसंसर्गकञ्च प्रत्यक्षम्। व्यवसायेन तद्गतधर्मेण च साकं मनसो लौकिकः संसर्गः। तेन व्यवसायं तद्गतञ्च इदंविशेष्यकत्वं रजतत्वप्रकारकत्वं तादृशसंसर्गकत्वञ्च विषयीकुर्वन् अनुव्यवसायः प्रत्यक्षं भवति। विशेष्यकत्वमिदंनिष्ठ-विशेष्यतानिरूपकत्वं रजतत्वनिष्ठप्रकारतानिरूपकत्वं तत्संसर्गता निरूपकत्वञ्च ज्ञाननिष्ठं गृह्णाति। समूहालम्बनादभेदवारणाय ज्ञाननिष्ठयोर्विशेष्यकत्वप्रकारकत्वयोरपि निरूप्यनिरूपकभावो भवति। इदं रजतत्वं संसर्गञ्च बाह्यविषयं लौकिकसन्निकर्षा-भावात् मनो न प्रत्यक्षं कर्तुमीष्टे, विशेष्यादिकं च पूर्वोक्तं बाह्यं विषयितासम्बन्धेन व्यवसाये वर्तते, परं स्वसंयुक्तसमवेतविशेषणता लौकिकः सन्निकर्षो न तु स्वसंयुक्त-समवेतविषयता, किन्तु ज्ञानलक्षणा नाम अलौकिकः सन्निकर्षः, तेन च संसर्गेण जायमानं प्रत्यक्षमुपनीतभानमुच्यते, तच्च दुर्बलं लौकिकप्रत्यक्षानुमित्यादेः प्रतिबध्यं भवति। तया रीत्या जायमानं ज्ञानं प्रतिबध्यापि संशयो जायते। इदं रजतमिति भ्रमव्यवसाय-स्यानुव्यवसायोऽपि तादृशसंसर्गेण इदं रजतत्वं तयोः सन्निकर्षञ्च विषयीकरोति। यद्यपि बाह्ये पुरोवर्तिनि रजतत्वस्य संसर्गो नास्ति, परं व्यवसाये संसर्गस्तु रजतत्ववदवभासते। विषयितया व्यवसाये संसर्गस्तु बहिरविद्यमानोऽपि भासते स च अलीकोवास्तु अन्यत्र प्रसिद्धो वा, व्यवसाये वर्तमानञ्च वस्तु अनुव्यवसायेऽपि उपनीतमानविधया भासते। पुरोवर्तिनि रजतत्वस्य यो वस्तुभूतः संसर्गस्तेन सह मनसो न लौकिकः सन्निकर्षः, यस्तु संसर्गः स तु न वास्तवमेव बाह्यं गृह्णाति। अविद्यमानमपि ज्ञाने प्रतिभासमानं गृह्णाति ततो नानुव्यवसायो विशेषणविशेष्ययोः सम्बन्धं विषयीकुरुते। प्रामाण्ये च स अपेक्ष्यते। तस्मान्नानुव्यवसायात् प्रामाण्यग्रहणम्। विशेषणविशेष्ययोः संसर्ग एव वास्तवं वैशिष्ट्यं गण्यते। भासमानवैशिष्ट्यप्रतियोगित्वं प्रकारकत्वन्तु भ्रमज्ञानेऽप्यस्ति। तत्रापि कश्चित्संसर्गो भासते। तस्य प्रतियोगितया विषयः स प्रकारो भवति। तावता न प्रामाण्यं पर्यवसीयते। भासमानवैशिष्ट्यप्रतियोगिनः प्रकारत्वेऽपि प्रकारता न रजतत्वादिवद् वस्तुधर्मः, किन्तु निरूपकत्वसम्बन्धेन ज्ञाननिष्ठो विषयविषयिणोः सम्बन्धविशेषः, अत एव चक्षुरादेर्न विषयः, नापि स्वमविषयीकुर्वाणस्य व्यवसायस्य स्वगतः प्रकारकत्वादि-विषयः, किन्तु व्यवसायं विषयीकुर्वाणस्य अनुव्यवसायस्य व्यवसायगतं प्रकारकत्वादि-विषयः। तेन च स्वरूपसम्बन्धविशेष इति केनचिदुच्यते, अन्यैः च विषय विषय्युभयरूपतया व्यवस्थाप्यत इति त्वन्यत्।

प्रमात्वसाध्यकानुमितिस्तु वास्तवं वैशिष्ट्यं गृह्णाति। सा हि प्रमात्वव्याप्यवत्ता ज्ञानाज्जायते प्रमात्वव्याप्यन्तु प्रमात्वाभावस्य विरोधि नैकत्र स्थातुं शक्नुतः। तथा च यत्र प्रमात्वाभावोऽप्रामाण्यं वा कथमपि अंशेन वा वर्तते तत्र प्रमात्वं न साधयिष्यति। प्रमात्वञ्च विशेष्यावृत्त्यन्यप्रकारकत्वमिति विशेषणविशेष्ययोः सत्यसंसर्गविषयक एव ज्ञाने स्थास्यति।

३३ वर्ष २ संख्या ३०।१०।६१ ईशाब्दे प्रकाशितः

अनुव्यवसायादेरप्रामाण्यविषयकत्वेऽनुभवोऽपि अनभ्यस्ते विषये कुतश्चिद् ज्ञाने जाते चिरं विचारयन् ज्ञानमिदं प्रमा न वेति संदिग्धे ततः परीक्षायै प्रवर्तत इत्यनुभवः। अनुव्यवसायस्तु व्यवसायस्य द्वितीये तृतीये वा क्षणे, तेन चेत् प्रामाण्यस्य निश्चयस्तदा निश्चयस्य संशयप्रतिबन्धकतया इदं ज्ञानं प्रमा न वेति अनुभूयमानः संशयो नोदियात्, उदेति च संशयः तस्मान्नानुव्यवसायो ग्राहकः प्रामाण्यस्य।

प्रस्तुतभाषणं नवमपृष्ठे अनुव्यवसायादिना प्रामाण्यनिश्चयेऽपि इत्थम् अप्रामाण्यसंशयमुपपादयति, दोषशङ्कया पूर्वं प्रामाण्यस्य अनिश्चये अप्रामाण्यसंशय उदेति, यत्र च प्राक् प्रामाण्यस्य निश्चयस्तदनन्तरं प्रतिबन्धकात् तन्नाशे संशयः संभवति इत्यादि तत्रावलोकनीयमास्ते।

अत्र इत्थं संक्षेपेण बोध्यम्

भ्रमज्ञाने प्रमात्वव्यभिचारे ज्ञानत्वे गृहीते ज्ञानज्ञानेन ज्ञानत्वस्य ग्रहणात् साधारणधर्मदर्शनविधया सर्वत्र प्रमात्वसंशयसंभवात् संदेहेन प्रमात्वाऽनिश्चये कुत्रापि प्रमात्वनिश्चयो न स्यादिति परतो ग्रहणमेव फलितम्। यदि च संशयकारणान्तरस्याभावान्न सर्वत्र अप्रामाण्यशङ्कासंभवः, तत्र च स्वतः प्रामाण्यनिश्चयः स्थानं लभेतेत्युच्यते तर्हि पूर्वं प्रामाण्यनिश्चयः पश्चाच्च संशयवशात् तस्योत्सारणं भ्रमत्वकल्पना वेति विडम्बनात् प्रथमं प्रामाण्यनिश्चयो न जायते इत्येव सम्यक्। किञ्च ज्ञानत्वरूपसाधारणधर्मदर्शनेऽपि न भवतां मतेन सर्वत्राप्रामाण्यशङ्का तदा चिन्तामणिविद्योतितश्चरमज्ञानप्रामाण्यसंशयाभावः खण्डितुं ११ पृष्ठान्ते कथं प्रक्रम्यत इति चिन्तनीयम्। प्रतिबन्धात् प्रामाण्यनिश्चयस्य नाश इति तु न सम्यगिति तु प्रागप्युक्तवानस्मि' उत्पत्तेर्ज्ञप्तेर्वा विरोधि प्रतिबन्धकमुच्यते न तु नाशकम्। अस्तु नाशक एवात्र प्रतिबन्धकोऽत्रेत्यपि न संभवति नाशकोत्पत्तिकारणाभावात्, अप्रामाण्यसंशयोपपादनाय हि भवतां प्रामाण्यनिश्चयविनाशस्य प्रयासः। तत्र च धर्मितया भानाय पूर्वज्ञानस्य अपेक्षा, अन्यथा धर्मिणोऽभावादेव संशयो न स्यात्। तदा पूर्वं विनाशचिन्ता इष्टविरोधिनी। अपि च प्रामाण्यनिश्चयस्य प्रतिबन्धकस्य सत्त्वेन अप्रामाण्यस्य प्रतिबन्धकस्य सत्त्वेन अप्रामाण्यग्रहस्य विरोधिन उत्पत्तेरेवासंभवः। किमपि नूतनं प्रतिबन्धकं शक्तिस्वरूपं वा परिकल्प्य निर्वाहप्रयासे स्वतः प्रामाण्यनिश्चयपुराग्रह एव स्फुटीभवेत्।

परतः प्रामाण्ये अनवस्था विचारः

परतः प्रामाण्यस्य ग्रहणे प्रामाण्यग्राहकं यज्ज्ञानं तस्यापि ज्ञानान्तरेण प्रामाण्यस्य ग्रहणे एवं पुनरग्रे व्यक्ता अनवस्था। तत्परिहाराय इत्थं विचारणीयम्। यत् प्रामाण्य-

ग्राहकं ज्ञानं तस्य सर्वस्य पुनः प्रामाण्यनिश्चयस्य का आवश्यकता ?। यथाऽनिश्चितप्रामाण्यकं निश्चयं ज्ञानं प्रवृत्तिं जनयति, यथा वा अनिश्चितप्रामाण्यको व्याप्तिनिश्चयोऽनुमितिं जनयति, तथा प्रामाण्यमपि निश्चेष्यति। इत्थमेव अप्रमाणोऽपि विकल्पनिश्चयः स्वजनकीभूतनिर्विकल्पकस्य प्रामाण्यं व्यवस्थापयति इति सौगतसरणिः। तर्हि प्रथमज्ञानस्य कथं प्रामाण्यनिश्चयोऽपेक्ष्यत इति वाच्यम् प्रवृत्त्यादिप्रतिबन्धकस्य अप्रामाण्यसंशयस्यापसारणायेत्युक्तत्वात्। एवं तर्हि प्रामाण्यग्राहकज्ञानेष्वपि अप्रामाण्यशङ्का संभवति। संभवतु नाम। न शङ्कासम्भावनाप्रतिबन्धिका अपितु जाता अप्रामाण्यशङ्का। अवश्यञ्चैतत् स्वतःप्रामाण्यवादिनाऽपि एष्टव्यम्। ज्ञानत्वरूपसाधारणधर्मदर्शनविषया अप्रामाण्यशङ्कायाः सर्वत्र सम्भवात् सत्याञ्च तस्यां प्रामाण्यनिश्चयस्यासम्भवात् क्वचिदपि स्वतःप्रामाण्यं स्थानं न लभेत। सर्वत्र शङ्का नोदेतीति यत्र न शङ्का तत्र प्रामाण्यनिश्चस्यस्य अनपेक्षणात् कथमनवस्था ?। अभ्यासदशापन्ने आनुमानिके फलज्ञाने च प्रथममेव कारणसम्पत्त्या न अप्रामाण्यशङ्केति प्रथममेव उक्तवानस्मि। एवं फलज्ञानेऽपि नाप्रामाण्यशङ्का सम्भवतीति न फलज्ञानं परीक्ष्यत इत्यादिना न्यायबौद्धग्रन्थेषूपवर्णितमास्ते। अप्रामाण्यग्रहानास्कन्दितो व्याप्तिनिश्चयो विशेषदर्शन विषया विपरीतकोटेः प्रतिबन्धक इति न प्रमात्वानुमितावप्रामाण्यशङ्का सम्भवतीत्युपर्यवोचमेव, अतः प्रस्तुतभाषणस्य चतुर्दशपृष्ठे अनुमित्यादावप्रामाण्यशङ्कासमाधानं निष्कारणमेव।

बौद्धदर्शनज्ञानप्रक्रियाप्रेक्षणेन सर्वदर्शनसंग्रहादौ प्रदर्शित एव सौगतसिद्धान्तः सिद्ध्यति। न कस्यचिल्लेखेन प्राचीनस्य अर्वाचीनस्य सिद्धान्तो भवति, किन्तु येन प्रकारेण मौलिकसिद्धान्ताः समन्वयं यन्ति, स्वतः प्रामाण्यस्यार्थोयत्प्रमाणज्ञानं स्वप्रामाण्याय अन्यस्य अपेक्षां न करोति, नैवं बौद्धदर्शनप्रक्रियायां संभवति 'द्विविधं हि प्रमाज्ञानं तत्र' एकं हि निर्विकल्पकं प्रत्यक्षम्, तस्य पारमार्थिको विषयः स्वलक्षणमङ्गीक्रियते, परं स्वजन्यविकल्पनिश्चयमन्तरा न प्रवृत्त्याद्युपयोगि क्लीब कल्पं तत्स्वीक्रियते। प्रामाण्यादिव्यवस्था च विकल्पनिश्चयेनैव तस्य। विकल्पनिश्चयश्चाप्रमाणं ज्ञानम्। द्वितीयं प्रमाज्ञानमनुमितिः। तस्या विषय एव कल्पितं सामान्यम्। कीदृशी तस्याः स्वतःप्रमाणता। प्रतिबन्धवशात् स्वलक्षणाध्यवसायवशाद्वा तस्याः प्रामाण्यं वर्ण्यते। अध्यवसायश्चाप्रामाण्यम्, अतो बौद्धमते न कुत्रापि स्वतःप्रामाण्यम्, न वा प्रामाण्यनिश्चयस्य प्रवृत्तिमात्रं प्रति कारणता प्रामाण्यस्य ग्राहकं ज्ञानमधिकमप्रमाणमेव, अतोऽत्र बौद्धग्रन्थेषु स्वतःप्रमाणमिति वचनं तत्र प्रतिबन्धकवशाद् अप्रामाण्यसंशयो नोदेतीति तात्पर्यम्। व्याख्यानञ्च तस्य तात्पर्यटीकोक्तवाचस्पति वचसा न्यायदर्शनानुगामिनी। निष्कर्षेऽस्मिन् विचारणीयं सुधीभिः। संभाव्यमाने वैपरीत्ये ज्ञानप्रक्रियासमन्वयसमलङ्कृतं तदनुसारि स्वतः प्रामाण्यादि परिभाषा

परिस्फोरितं कृपया सूचयन्तु। एवं प्रामाण्यवादस्य सरलः परिचयो यथा सरलया संक्षिप्तया च वाचा अत्र विहितस्तथाऽन्यत्र न लप्स्यते। प्रस्तुतभाषणालोचनया तु क्वचित्काठिन्यं स्थानमापत्। अपदार्थनिरूपणं न सहते मे चेतः। शास्त्ररक्षाधिया गुरुणा श्रमेण अध्यापितः अपदार्थप्रचारस्य सहनं गुरुं प्रतिकृतघ्नता। अन्यथा तु विदुषामुपरि श्रद्धा, विशेषेण च परिचितवैदुष्यतत्सहचरितगुणगणे प्रस्तुतव्याख्यातरि, विद्यावतां पूजा तद्वचोव्याख्याविचाराभ्यामिति।

वैदुष्यसेवाव्रतमादधानो व्याख्याविचारावतिसेवमानः।
तत्पूर्तिहेतोः कालतं ददानस्तेभ्यो नमो वाचमयं ब्रुवाणः॥

अयोध्या संस्कृतं पत्र १५।८।१९६१ ई० संख्या ३५ प्रकाशित संस्कृतमय।

प्रामाण्यवाद का सरल संक्षिप्त परिचय

सम्पादकसूचना—इस लेख की सूचना ३० तीसवीं संख्या में दी गई है। यह प्रामाण्यवाद अधिकतर विद्वानों के लिये भी दुर्बोध है, अभी तक इस विषय के मर्मज्ञ भारत में हैं यह विशेष हर्ष का विषय है, इस लेख में बौद्धदार्शनिकों के विचार आलोचना में लाये जायेंगे, इसमें नालन्दा विश्वविद्यालय के अध्यक्ष श्री सातकड़ीमुखोपाध्याय जी के विचार पूर्वपक्ष में रखे गये हैं, लेकिन लेखक का लक्ष्य बौद्धदर्शन की आलोचना ही है, इस प्रकार यह लेख स्वतन्त्र भी कहा जा सकता है; भारत के बड़े विद्वान् इसको पढ़ने के लिये आमन्त्रित किये जाते हैं।

प्रामाण्यवाद की अधिक कठिनता का प्रवाद चिरकाल से प्रसिद्ध है, इसीलिये मण्डनमिश्र के परिजनों की विद्वता की प्रशंसा—स्वतः प्रमाण है, परतः प्रमाण है, ऐसी वाणी जहाँ सुगीआं बोलती हैं इस प्रकार की जाती है, प्रायः बहुतेरे दर्शनपुस्तकों में इसका बहुत संक्षेप से परिचय आता है, लेकिन वह भी काठिन्यदोष से अपमानित होता

है और छोड़ा जाता है, प्रामाण्यवाद नाम से एक ग्रन्थ का हिस्सा है वह ग्रन्थ रूप से व्यवहृत होता हुआ दुर्बोध ही समझा जाता है, सामान्यनिरूक्ति आदि के परिष्कार की अपेक्षा परिष्कार की कठिनाई को नहीं रखता तो भी विषय की ही कठिनाई अधिक कही जाती है, इसीलिये व्याख्यान बरात के शास्त्रार्थ और विश्वविद्यालयों के गवेषणाविभागों में इसकी चर्चा नहीं सुनी जाती, विदेशीय संस्कृत विद्वानों में तथा विदेशीय दर्शन में इसकी छूत नहीं है ऐसा मालूम पड़ता है, क्योंकि विदेशीय विद्वान् जिसकी चर्चा करते हैं उसी को इस समय के भारतीय विद्वान् जानने लायक वस्तु मानते हैं, इस प्रकार प्रचार न होने से तथा कठिनता के कारण यह पत्रिकाओं में प्रकाश करने लायक नहीं है इस दृष्टि से परमप्रिय इस वस्तु की उपेक्षा ही कर रहा था, किन्तु इस साल १९६१ ई० वाराणसी संस्कृत विश्वविद्यालय में बौद्ध दर्शन परिषद् का अधिवेशन हुआ, उसके प्रधान विद्या और वय से वृद्ध कार्य और मन से नौजवान नवनालन्दा विहार के अध्यक्ष श्री सातकड़ी मुखोपाध्यायजी का प्रामाण्यवाद को लेकर निर्भीक गवेषणात्मक मुद्रित भाषण हुआ। उस बड़े विद्वान् से निष्कण्टक मार्ग बना देने पर चलना चाहता हूँ, उनकी अपेक्षा भी सरलता के लिये अधिक सावधान होता हूँ। कठिन भाषा तथा—विषय को छोड़ देता हूँ।

परिषद् पत्रिका राष्ट्र भाषा परिषद् पटना जुलाई १९६२ ई० में हिन्दी में इसका प्रकाशन है, देखने योग्य सरल भी है किन्तु मुखोपाध्याय जी के आलोचनीय भाषण स्थलों का उसमें निर्देश नहीं है, उनसे विशेष प्रभावित सम्पादक उनके विरोध में लेखों को नहीं प्रकाशित पर पाते थे, इसलिये फिर हिन्दी की जाती है, ऐसे विषयों का हिन्दी में उत्तरना हिन्दी को समृद्ध करना है इसलिये यह प्रयास है।

विषयपरिचय

ज्ञान साधारणरूप से दो होता है, १ प्रमा २ अप्रमा, प्रमा में प्रमात्व धर्म रहता है उसका प्रामाण्य, यथार्थता, सत्यता, वास्तविकता इत्यादि शब्दों से व्यवहार होता है, उसी तरह अप्रमा में अप्रमात्व रहता है, उसको अप्रामाण्य, अयथार्थता, असत्यता, मिथ्यात्व आदि शब्दों से कहते हैं, जैसे ब्राह्मण और क्षत्रिय दोनों मनुष्य है किन्तु ब्राह्मण क्षत्रिय नहीं है, उसी प्रकार प्रमा और अप्रमा दोनों ज्ञान हैं किन्तु प्रमा अप्रमा

नहीं तथा अप्रमा प्रमा नहीं है, ब्राह्मणत्व क्षत्रियत्व के ऐसा प्रमात्व और अप्रमात्व का विरोध है, ब्राह्मणत्व क्षत्रियत्व जैसे मनुष्यत्व का समानाधिकरण तथा व्याप्य है वैसे प्रमात्व अप्रमात्व ज्ञानत्व का समानाधिकरण और व्याप्य हैं, मनुष्य सामान्य को पैदा करने वाली सामग्री ब्राह्मण और क्षत्रिय को पैदा करती है क्योंकि ब्राह्मण क्षत्रिय भी मनुष्य हैं; उसी प्रकार ज्ञान सामान्य को पैदा करने वाली सामग्री अप्रमा और प्रमा दोनों को पैदा करती है किन्तु अप्रमा को पैदा करने वाली सामग्री प्रमा को नहीं जन्मा सकती। इस प्रकार प्रमा और अप्रमा को पैदा करने वाली एक सामग्री नहीं हो सकती, इन दोनों की ज्ञानविशेषसामग्री है ज्ञानसामान्यसामग्री नहीं है, जैसे पहले क्षत्रिय पैदा होकर पीछे ब्राह्मण नहीं होता उसी प्रकार पहले प्रमा पैदा होकर वही ज्ञान पीछे अप्रमा नही बनता, प्रमा या अप्रमा पैदा होकर वैसा ही रहता है, जैसे ब्राह्मण क्षत्रिय की उत्पत्ति के लिये मनुष्य उत्पादक सामग्री भी रहती है उसी प्रकार प्रमा अप्रमा की उत्पत्ति के लिये ज्ञानसामान्यसामग्री भी रहती है इसोलिये प्रमा अप्रमा ज्ञान हैं, दोनों की ज्ञान सामग्री समान हैं, उस ज्ञान सामग्रो में किसी विशेष कारण के मिल जाने से प्रमा और किसी दूसरे के मेल से अप्रमा पैदा होती है, इस प्रकार ज्ञान सामान्य सामग्री से जिसकी उत्पत्ति होती है, उसका स्वतः उत्पाद कहा जाता है, तथा ज्ञान सामान्य सामग्री में किसी दूसरे के मिलने से जिसकी उत्पत्ति होती है उसका परतः उत्पाद कहा जाता है। जिस दर्शन का प्रमात्व ज्ञानसामान्यसामग्री से पैदा होता है दूसरी की अपेक्षा नहीं करता उसका स्वतःप्रमाण सिद्धान्त होता है, इसी प्रकार ज्ञान सामान्यसामग्री से अप्रमात्व की उत्पत्ति मानने पर स्वतः अप्रमाण सिद्धान्त है। इसी रीति से किसी का स्वतः प्रमाण और दूसरे का परतः प्रमाण सिद्धान्त होता है। अप्रमाण में किसी का स्वतः अप्रमाण और दूसरे का परतः अप्रमाण सिद्धान्त हो जाता है।

उत्पत्ति में बौद्धमत

बाह्य सद् मानने वाले दो प्रकार से वस्तुओं को मानते हैं, और बौद्धों के अनुसार सभी जगह बुद्धिस्थ ही का भान होता है, बाह्य सद्वादी भी भ्रम स्थल में बुद्धिस्थ ही का भान मानते हैं बुद्धिस्थ ही बाह्य रूप से भासता है, जहाँ प्रमा स्थल में बाह्य की प्राप्ति होती है उस ज्ञान को यथार्थ मानते हैं, इस प्रकार बुद्धिस्थ वस्तु या वस्तु की वासना सभो प्रमा-भ्रमज्ञानों में कारण है, बाह्य वस्तु की प्राप्ति या बाह्य के

साथ इन्द्रिय सन्निकर्ष आदि जहाँ विशेष कारण आ जाते हैं वहाँ प्रमा ज्ञान होता है; इस रीति से सामान्यज्ञानसामग्री बुद्धिस्थ वस्तु से भ्रम या अप्रमा पैदा होती है, सामान्य ज्ञान की सामग्री से अतिरिक्त की अपेक्षानहीं करती इसलिये अप्रमाण का स्वतः उत्पाद हुआ, इसलिये स्वतःअप्रमाणज्ञान बौद्ध का सिद्धान्त हुआ। जहाँ सामान्यज्ञानसामग्री बुद्धिस्थ वस्तु के साथ बाह्य वस्तु का इन्द्रिय सन्निकर्ष है, बाह्य वस्तु की प्रापण योग्यता है, उन विशेष कारणों से प्रमा ज्ञान पैदा है, इसलिये परतः प्रमाण बौद्धदर्शन का सिद्धान्त है।

यह तो समझना चाहिये

जैसी स्फुट प्रक्रिया यहाँ अप्रमा-प्रमा की दिखाई गई वैसी स्फुट प्रक्रिया बौद्ध दर्शन ग्रन्थों में नहीं मिलती, कारण है कि चिरकाल तक बौद्धदर्शन भारत से भगा दिया गया था; जैसे अन्य दर्शनों में संस्कृत विद्वानों का सम्पर्क हुआ, तर्कसंग्रह-मुक्तावली-वेदान्त परिभाषा वेदान्तसार आदि प्रक्रिया ग्रन्थों का आविर्भाव हुआ वैसा बौद्धदर्शन कर नहीं पाया, जैसे का तैसा स्थूल आकार तथा प्राचीन संक्षिप्त भाषा में ही रह गया। किन्तु मेरी दर्शायी प्रक्रिया के उपयोगी छिट-फुट पदार्थ जहाँ तहाँ अवश्य मिलते हैं। जैसे कि भ्रमस्थल में बुद्धिस्थ का भान होता है, सम्यक् प्रत्यक्ष स्थल में प्रत्यक्ष का अर्थ से उत्पन्न होना, ज्ञान का विषय स्वरूप होना, संवादक होना, प्रापक होना आदि। लिखा हुआ बौद्ध ग्रन्थों में मिलता है, सारूप्य का कारण वस्तु से उत्पन्न होना कहा गया है। इन सूचित सन्दर्भों से अप्रमा और प्रमा की सामग्रियों को अर्थ का नहीं रहना और रहना इत्यादि भिन्न बताया गया है, इसीलिये सर्वदर्शनसंग्रह और विवरणप्रमेय संग्रह आदि पुस्तकों में सौगतों का अप्रमाण्य स्वतः और प्रमाण्य परतः इत्यादि ठीक ही लिखा है, यद्यपि आपाततः तत्त्वसंग्रह के कुछ वचन विरुद्ध के ऐसा मालूम पड़े किन्तु उनको उत्पादपक्ष में न समझकर प्रामाण्य और अप्रामाण्य ग्रहण पक्ष का मानकर पढ़ने पर इस प्रदर्शित प्रक्रिया से विरोध नहीं मालूम पड़ेगा तथा तत्त्वसंग्रह के वचनों में भी परस्पर विरोध नहीं मालूम होगा, समन्वय स्फुट हो जायेगा। पहले सूचित मुखोपाध्याय जी का भाषण लिखता है कि सर्वदर्शन संग्रह में लिखा हुआ बौद्धमत बौद्ध ग्रन्थों में नहीं मिलता है, इसलिये भाषण इस प्रक्रिया को नहीं मानता। विवरण प्रमेय संग्रह को तो विना देखे भाषण लिखा गया है।

प्रामाण्य का स्वतः उत्पाद

पूर्वमीमांसक प्रामाण्य और अप्रामाण्य के उत्पाद की सामग्री का इस प्रकार विभाग करते हैं। ज्ञानों की सामान्य सामग्री से प्रामाण्य पैदा होता है, उस ज्ञान सामान्य सामग्री में दोष का मेल हो जाने से अप्रामाण्य पैदा होता है, दोष वाली ज्ञान सामग्री सामान्य सामग्री से भिन्न है उससे पैदा होने वाला अप्रामाण्य परतः हुआ, परतः अप्रामाण्य उनका सिद्धान्त है। प्रामाण्य ज्ञान की सामान्य सामग्री से पैदा हुआ और किसी की अपेक्षा नहीं करता अतः उनका स्वतः प्रमाण सिद्धान्त हुआ। यद्यपि प्रामाण्य की सामग्री में दोषाभाव का प्रवेश है नही तो दोप रहने पर अप्रामाण्य का उत्पाद होने लगे। तो भी प्रामाण्य का परत उत्पाद नहीं माना जाता, क्योंकि सम्पादक दोष है दोषाभाव उससे विलक्षण है। दोष भाव है दोषाभाव भाव नहीं है। प्रामाण्य सामग्री में दोषाभाव का सन्निवेश अप्रामाण्य के प्रतिबन्ध के लिये है, प्रामाण्य की उत्पत्ति के लिये नहीं है, अप्रामाण्य की सामग्री में पड़ा हुआ दोष प्रामाण्य का प्रतिबन्धक है, तो भी दोषाभाव प्रामाण्य का कारण नहीं है, अभाव या प्रतिबन्धक के अभाव को कारण नहीं माना जाता है। सामग्री में आया हुआ भी प्रतिवन्धकाभाव विपरीतों का विघटन अथवा अनुकूलों के संघटन से ही उपयोगी होता है, सम्पादक नहीं बनता, अभाव में सम्पादन शक्ति नहीं मानी जाती, इत्यादि और दूसरे भी समाधानों को करते हुए आचार्य उत्पत्ति में प्रामाण्य का स्वतस्त्व और अप्रामाण्य का परतस्त्व वर्णन करते हैं। इस पर यह युक्त है यह अयुक्त है इत्यादि विवेचन का इस लघु निबन्ध में अवसर नहीं है। इसलिये सूचित करके ही छोड़ देता हूँ।

इसके बाद वही २६।८।६१ ई० को ३६ संख्या में प्रकाशित

इन वर्णित प्रक्रिया से उत्पन्न होता हुआ ही प्रमाण अथवा अप्रमाण होता है, प ले प्रमाणत्व और अप्रमाणत्व से हीन ज्ञान पैदा होकर पीछे किसी कारण प्रमाण या अप्रमाण हो ऐसा किसी दर्शन की प्रक्रिया में नहीं है, तो भी खण्डन के अभिनिवेश में बहुत पुस्तकों में पहले प्रमाण है तो पीछे कैसे अप्रमाण होगा? यदि पहले अप्रमाण है तो दूसरे के कारण कैसे प्रमाण होगा? स्वभाव या शक्ति का परिवर्तन नहीं संभव है। अपने कारणों से ही प्रमाण या अप्रमाण पैदा होता है, इत्यादि बहुत कहा हुआ है,

वह वास्तविक किसी दर्शन का सिद्धान्त नहीं समझना चाहिये, किन्तु उत्पन्न ज्ञान में प्रामाण्य और अप्रामाण्य का आधान होता है ऐसा अपने मन से ही कल्पना करके शास्त्रार्थ बढ़ाने के लिये दोषजाल से भर देते हैं ऐसा समझना चाहिए। इसी प्रकार प्रस्तुत मुखोपाध्याय जी के लेख में भी चतुर्थ पृष्ठ पर तत्त्वसंग्रह की कारिका के उद्धरण के साथ लिखा हुआ है। प्रामाण्य या अप्रामाण्य की शक्ति व्यक्तिभेद से अपने कारण से ही होती है यह २८२७ कारिका के अंश का अर्थ है, ज्ञान पैदा हो जाने पर उसमें किसी शक्ति का आधान नहीं हो सकता, यह २८२८ कारिका से कहा गया है। वास्तव में तो तत्त्वसंग्रह में प्रामाण्य और अप्रामाण्य की उत्पादकसामग्री में कुछ वैलक्षण्य स्फुट नहीं कहा गया है, जो कुछ कहा गया है वह प्रामाण्य-अप्रामाण्य की ज्ञानप्रक्रिया में कहा गया है, उत्पत्ति प्रक्रिया में नहीं कहा गया है, छीट फुट तो जैसा पहले दिखाया हूं वैसा इस ग्रन्थ में भी मिलता है, उसमें भी ज्ञान के साथ ही उसमें प्रामाण्य या अप्रामाण्य पैदा होता है, दोनों को स्वतः उत्पाद ही कहना चाहिए, अप्रामाण्य का परत उत्पाद कैसे कहते हो ऐसा आवेश में आया हुआ तत्त्वसंग्रह मीमांसक मत को दूषित करता हुआ अप्रामाण्य का स्वतस्त्व सिद्ध करता है। २८४० आदि चार कारिकाओं में यह स्पष्ट है। स्फुट बौद्धमत तो २८३३ कारिका में है जैसे कि—ये पण्डित सौगत इस विषय में इतना तो कहते ही हैं कि ज्ञान में कहीं रही हुई भी यह प्रमात्व शक्ति स्वयं ज्ञेय नहीं हो सकती। इससे प्रामाण्य का परतः ग्रहण तो स्फुट कहा गया, उत्पत्तिपक्ष में भी क्वचित् पद से अप्रामाण्य का अधिक क्षेत्र सूचित होता हुआ अप्रामाण्य का स्वतः उत्पाद भी ध्वनित होता है, कहीं २ प्रामाण्य शक्ति कहने से अधिक जगह अप्रामाण्य शक्ति सूचित होती है, जब अप्रामाण्य ज्ञानसामान्यसामग्री से पैदा होता है दूसरे की अपेक्षा नहीं करता है तभी अप्रामाण्य का अधिक ज्ञान में स्थान सुलभ हो सकता है।

यहाँ प्रस्तुत भाषण की नीचे लिखी पङ्क्तियाँ मुझे पसन्द नहीं आती।

(१) ४ पृ० पर जो ज्ञान का कारण है वही प्रमा का कारण है, इसमें मीमांसक और बौद्धों की एक वाक्यता है।

(२) १४ पृ० पर प्रामाण्य के स्वत उत्पाद को शान्ति रक्षित और कमलशील अपनाये हैं। तत्त्वसंग्रहकार शान्ति रक्षित और उसकी टीकाकार कमलशील हैं।

(३) ५ पृ० पर बौद्ध और अद्वैतवेदान्तियों के निर्विकल्पक ही प्रमाण है, इत्यादि निर्विकल्पक ही सविकल्प द्वारा सभी व्यवहार का साधन है यह तत्त्वसंग्रह १३०६ कारिका में कहा गया है। वेदान्ती के यहाँ सविकल्प भी प्रमाण है।

(४) ३० पृ० पर स्वभाव से ही अप्रमाण का किसी प्रकार प्रामाण्य का उत्पाद शक्य नहीं है, क्योंकि स्वभाव का परिवर्तन नहीं होता।

(५) वहीं पर—जो अप्रमाण है वह अपने अङ्गों को साधारण करने में असमर्थ है, वह दूसरें के प्रामाण्य को कैसे पैदा कर सकता है ?।

इस पर सोचना चाहिये कि स्वभाव से अप्रमाण को किसी प्रकार प्रमाण होना किसी दर्शन से नहीं कहा जाता तब ऐसे वाक्यों का क्या उपयोग है ?। दूसरे वाक्य का अप्रमाण ज्ञान की अलीक वासना से उद्भव है, सो ठीक नहीं है, सभी दर्शनों में अप्रमाण ज्ञान सत् है और कार्य तथा कारण होता है, उसका विषय असत् माना जाता है; और भी अप्रमाण ज्ञान संशय से बौद्ध लोग भी प्रवृत्ति मानते हैं, यह न्यायबिन्दुव्याख्यान के प्रारम्भ में तथा तत्त्वसंग्रह पञ्जिका में मिलता है,

इसी प्रकार भाषण के ३-४ तृतीय-चतुर्थ पृष्ट की नीचे लिखी पङ्क्तियाँ ठीक नहीं हैं —

(क) अनुमान और अभ्यास वाला प्रत्यक्ष स्वतः प्रमाण है, दूसरे परतः प्रमाण हैं ऐसा सौगत लोग कहते हैं।

(ख) वाचस्पति मिश्र तात्पर्य टीका में इसी को अपना सिद्धान्त स्वीकार किये हैं।

(ग) न्याय प्रस्थान में वाचस्पतिमत किसी नैयायिक से स्वीकृत नहीं देखा जाता है।

इस पर ऐसा समझना चाहिये, यह ठीक है कि इस भावार्थ वाली पंक्तियाँ जहाँ तहाँ मिलती हैं। किन्तु उनका तात्पर्य ठीक नहीं लगाया गया, जो भावार्थ इन पंक्तियों का लगाया गया उससे विपरीत अर्थ वाली अन्य पंक्तियों को देखकर भावार्थों के समन्वय का प्रयास नहीं किया गया, कैसा प्रामाण्य ? उसका स्वतः उत्पाद कैसा ? जिसको लेकर दर्शनों में मतभेद है, वैसा प्रामाण्य और उसका वैसा स्वतः उत्पाद

दिखाई गई पंक्तियों के अर्थ में समन्वित होता है या नहीं ? यह नहीं सोचा गया, इसलिये विपरीत अर्थ का ग्रहण हुआ, और विपरीतसिद्धान्तस्थापन में अनुचित साहस हो गया। ज्ञान की सामान्य सामग्री से पैदा होने वाले प्रामाण्य को स्वतः प्रमाण कहा जाता है तथा ज्ञानसामान्यसामग्री में अन्य कारणों के मेल से जो पैदा हुआ उसको परतः कहा जाता है, इसका विचार या भाषण अथवा दार्शनिकों का सिद्धान्त-भेद इसी पर चला है, यह बड़ी भूल भाषण की हुई कि अनुमानसामग्री और अभ्यास की प्रत्यक्षसामग्री को ज्ञानसामान्यसामग्री समझ लिया गया, इसी से वाचस्पति तथा बौद्धाचार्यों के वचनों का भावार्थ समझने में भूल होती गयी। और अभ्यासदशापन्न ज्ञानों की प्रक्रिया को तात्पर्य टीका से नहीं समझ लिया गया। ज्ञानसामान्य की सामग्री वह होगी जिसका भ्रम-प्रमा-प्रत्यक्ष-परोक्ष सभी ज्ञानों में उपयोग है, अनुमान सामग्री में व्याप्तिज्ञान आदि का प्रवेश है, अनुमान-सामग्री ज्ञानसामान्यसामग्री नहीं हो सकती, अभ्यास दशा के ज्ञान सामग्री में अभ्यास दशा का प्रभाव है, प्रत्यक्ष ज्ञान सामग्री में इन्द्रिय सम्पर्क आदि हैं, यह सब ज्ञानसामान्यसामग्री नहीं हो सकते। तात्पर्य टीका में अभ्यासदशा में भी अनुमान द्वारा ही प्रामाण्य निश्चय बताया गया है। इन सूक्ष्म विवेचनों का अच्छा ज्ञान के विना इसका विवेचन अनुचित ही है, जब कि वाचस्पति ने विशेष कारणों का उल्लेख कर दिया है। वाचस्पति मिश्रजी ने जैसे ज्ञानों के बाद अप्रामाण्य का संशय और विपर्यय नहीं संभव है वैसे ज्ञान को स्वतः प्रमाणम् कहा है। ज्ञानसामान्यसामग्री से प्रामाण्य पैदा हुआ है इसलिये स्वतः प्रमाण है ऐसा नहीं कहा है, ऐसा बौद्ध दर्शनों में भी आया है, तात्पर्य टीका में बौद्ध मत भी लिखा है। संशय विपर्यय अप्रामाण्य का क्यों नहीं संभव है इसके कारण का उल्लेख भी तात्पर्य टीका में है। न्यायदर्शन में जो स्वतःप्रामाण्य का स्वरूप प्रचलित है वह वाचस्पति लेख का सारांश है, वहीं सभी नैयायिक तथा अन्य दर्शनों में भी मान्य हुआ है।

इसलिये इन पंक्तियों से परतः प्रामाण्य पर कोई विरोध नहीं होता, ऐसी पंक्तियों के लेखक ग्रन्थकार ही अनुमान तथा आभ्यासिक प्रत्यक्ष में परतः प्रामाण्य का उपपादन करते हैं, इतना फरक है कि दूसरे ज्ञानों को पैदा होने पर अथवा ज्ञान का ज्ञान होने पर अप्रामाण्य संशय संभव रहता है संवाद आदि ज्ञानों से अथवा समर्थ

प्रवृत्ति ज्ञान से बाधित होता है, अनुमान और आभ्यासिक प्रत्यक्ष में संशय विरोधिज्ञान पहले ही प्रवृत्त हुआ संशय को रोकता है, वहाँ संशय ही नहीं उठता।

उसमें भी अभिप्राय है कि विशेष का अदर्शन संशय को पैदा करता है। इसलियं दूसरे ज्ञानों में विशेष दर्शन न रहने से अप्रामाण्य संशय होता है, अनुमान में तो व्याप्ति ज्ञान ही विशेष दर्शन है, वह पहले ही है इसलिये अप्रामाण्य संशय नहीं होता। बौद्ध-दर्शनग्रन्थों में अनुमान में प्रतिबन्ध के कारण प्रामाण्य है ऐसा परतः प्रामाण्यवाद संगत होता है, प्रामाण्य में जहाँ कहीं विशेषकारण का उल्लेख होगा वहां परत प्रमाण बताया जाता है, एक समय पहले कभी प्रामाण्यनिश्चय न होने पर भी संशय से प्रवृत्त होकर उसके अनुसार अर्थ को पाकर फिर दूसरे समय वैसे ही ज्ञान से प्रामाण्य निश्चय कर प्रवृत्त होता है, जैसे ज्ञान से पहले प्रवृत्ति होकर अर्थ प्राप्त हुआ था, उस ज्ञान की सजातीयता इस समय के ज्ञान में मालूम होने से उस साजात्य हेतु से पीछे के ज्ञान में प्रामाण्य निश्चय पहले ही हो जाता है, क्योंकि अप्रामाण्य के संशय का अवसर नहीं है। वहाँ परीक्षा करना नहीं पड़ता।

यहां अनुमान में और आभ्यासिक प्रत्यक्ष में परतः प्रमाण के साधक वाचस्पति के वचनों को पहले सूचित करता हूँ। जो विशेष देखना चाहें उनको न्यायवार्तिक तात्पर्य टीका देखनी चाहिये, उसी के पृष्ठ का निर्देश करके नीचे पंक्तियां लिखी जाती हैं।

१८ पृ० पर-परम्परा से बाह्य के साथ व्याप्ति होने से बाह्य को प्राप्त करता हुआ सम्वादक होता हुआ भ्रान्ति ज्ञान भी प्रमाता के अभिप्राय के कारण प्रमाण होता है। यह बौद्ध दर्शन की प्रक्रिया बताई गई है।

१३ पृ० पर प्रवृत्तिका सामर्थ्य संभव होने से प्रवृत्ति सामर्थ्य ज्ञान जब अभ्यास दशा में आ जाता है; तब उसमें पूर्व ज्ञान की सजातीयता से पीछे के ज्ञानों में प्रामाण्य का अनुमान होता है। इस पङ्क्ति से आभ्यासिक प्रत्यक्ष में भी अनुमान से प्रामाण्य ज्ञान बताया गया है। और प्रवृत्ति में समर्थ ज्ञान की सजातीयता स्वरूप विशेष हेतु से प्रामाण्य का उत्पाद सूचित किया गया है।

१३ पृष्ठ पर ही—ज्ञान में रही प्रवृत्तिसमर्थ ज्ञान की सजातीयता का मानस प्रत्यक्ष रूप ज्ञान व्यभिचार के अदर्शन के साथ सम्पूर्ण अप्रामाण्य संशय के निरास से स्वयं प्रमाण है इसलिये अनवस्था नहीं।

यहां स्पष्ट है कि पङ्क्ति अनवस्था वारण के लिये है, सभी प्रमाण ज्ञानों में अप्रामाण्य का संशय नहीं होता जैसे कि अनुमान तथा आभ्यासिक प्रत्यक्ष, जहां अप्रामाण्य का संशय नहीं संभव होता उस ज्ञान के प्रामाण्य ज्ञान के लिये दूसरे प्रमाण ज्ञान की अपेक्षा नहीं इसलिये अनवस्था नहीं। यहां अप्रामाण्य का संभव नहीं, दूसरे प्रमाण ज्ञान की अपेक्षा नहीं, इसी अर्थ में स्वतः प्रमाण शब्द कहा गया है न कि ज्ञान सामान्य कारण से यहां प्रामाण्य पैदा हुआ है।

१२ पृ. पर - हम लोग कहते हैं कि फल ज्ञान भी अभ्यास दशा में पड़ा हुआ प्रमाण ज्ञान की सजातीयता हेतु से अर्थ से व्यभिचार न होना निश्चय रूप है। यह पंक्ति इसलिये लिखी गई की फल ज्ञान की परीक्षा नहीं होती ऐसा कुछ लोग कहते है। उस पर परीक्षा की आवश्यकता नहीं ऐसा कहा गया। क्योंकि अर्थ का अव्यभिचार निश्चित है।

१२ पृ. पर—अनुमान ज्ञान साध्य के अव्यभिचारी हेतु से पैदा हुआ है इसलिये वहां अप्रामाण्य संशय संभव नहीं, दूसरे प्रमाण ज्ञान की अपेक्षा नहीं, स्वयं अप्रमाण्य संशय के निवर्तक गुण से युक्त है इसी अभिप्राय से स्वतः प्रामाण्य कहा गया है।

११ पृ. पर—इसलिये संदेह करते हुए ये लोग संदिग्ध अर्थ में भी प्रवृत्त हो जाते है, वहाँ सफल प्रवृत्ति से पीछे प्रवर्तक ज्ञान में प्रामाण्य निश्चय करते हैं, उसके बाद वैसा प्रवर्तक ज्ञान और वैसी प्रवृत्ति अभ्यास में आ गये, पहले के प्रवर्तक ज्ञान देखकर प्रवृत्ति के पहले ही प्रवर्तक ज्ञान में प्रामाण्य निश्चय कर लेते हैं तब वस्तु के निश्चय से प्रवृत्त होते हैं। ऐसे ही परतः प्रामाण्य के अनुकूल न्याय बिन्दु के व्याख्यान में धर्मोत्तराचार्य के वचन मिलते हैं—जैसे प्रथम सूत्र पर अर्थ क्रिया कारित्व का ज्ञान हो जाने पर पुरुष का प्रयोजन सिद्ध हो गया, इसलिये अर्थ का निश्चय हो जाने पर वह उससे अप्रामाण्यशङ्का नहीं होती, यह अर्थ ज्ञात होने पर ऐसा कहते हुए यह सूचित करते हैं कि अर्थ का निश्चय अप्रामाण्य शङ्का का विरोधी है, उससे अर्थ निश्चय से परतप्रामाण्य का ध्वनन हुआ। धर्मोत्तर प्रदीप ग्रन्थ के १६ पृ० पर अधिक स्पष्ट वर्णन मिलता है।

इसके बाद १२।६।६१ ई० ३७ संख्या में प्रकाशित

तस्य विषयः स्वलक्षणम् इस सूत्र पर धर्मोत्तर लिखते हैं—वह आरोपित अर्थ गृहीत होता हुआ स्वलक्षणरूप से अध्यवसित होता है, इसलिये अध्यवसितस्वलक्षण

अनुमान की प्रवृत्ति का विषय है। इस ग्रन्थ से सफल प्रवृत्ति का जनक होने से ही अनुमान का प्रामाण्य है यह बताया गया आरोपित अर्थ कह कर प्रामाण्य का स्वतस्त्व हटाया गया, बौद्धमत में विकल्प आरोपितार्थ के अनुमान को स्वतः प्रमाण कहना सर्वथा अनुचित होगा।

प्रथम परिच्छेद के अन्त में धर्मोत्तर ही कहते हैं। जिस अर्थ में प्रत्यक्ष पूर्वक अध्यवसाय है वहाँ प्रत्यक्ष ही प्रमाण है। यहां इस वचन से प्रत्यक्ष का भी प्रामाण्य अर्थ के अध्यवसाय से कहा गया इससे परतः प्रामाण्य ही बताया गया।

इसी प्रकार अर्थक्रियासामर्थ्यलक्षणत्वाद्वस्तुनः इस सूत्र में धर्मोत्तर कहते हैं– ज्ञान प्रतिभास का भेद अर्थक्रिया में समर्थ वस्तु सन्निधान और असन्निधान से करता है। इस ग्रन्थ से प्रमा और अप्रमा की सामग्री का वैलक्षण्य बताया गया, प्रमा ज्ञान की सामग्री में अर्थ सन्निधान का सन्निवेश सूचित हुआ। यह भी यहां समझ लेना चाहिये कि प्रामाण्य सामग्री में दोषाभाव का सन्निवेश होने पर भी जैसे मीमांसकों का स्वतः प्रमाण है वैसा ही असन्निधान रूप का अप्रामाण्य सामग्री में प्रवेश होने पर भी स्वतः अप्रामाण्य में कोई बाधा नहीं हुई।

तत्त्वसंग्रहपञ्जिका में प्रत्यक्ष परीक्षा के अन्त में—क्योंकि पशुशिशु भी अभ्यास बल से अभिव्यक्त ज्ञान और वासना वृत्ति वाले प्रवृत्ति के पहले भी यह सुख का साधन है, यह असुख का साधन है ऐसा निर्णय कर लेते हैं, इत्यादि से सूचित किया गया है कि आभ्यासिक प्रत्यक्ष में भी परतः प्रामाण्य है, क्योंकि अभ्यास रूप विशेष कारण से पैदा हुआ है।

फिर पूर्व दर्शित स्थल पर ही—पहले प्रवृत्ति हो तब उससे अभ्यास दशा हो, पहली प्रवृत्ति ही कैसे होगी ? ऐसा संदेह करके पहली प्रवृत्ति संशय से हो जायेगी ऐसा साधन करके वाचस्पति के ऐसा ही समर्थ प्रवृत्ति के जनक ज्ञान की सजातीयता आभ्यासिक ज्ञान में जानकर उसी सजातीयता हेतु से प्रामाण्य का उत्पाद आदि माना गया है।

ज्ञान का ज्ञान हो जाने पर भी उसका प्रामाण्य ज्ञात नहीं होता, किन्तु प्रामाण्य निश्चय के लिये अभ्यास आदि प्रत्यक्ष अपेक्षित होता है, इत्यादि नीचे लिखी तत्त्वसंग्रह कारिका और उसकी पञ्जिका से स्फुट कहा जाता है।

जैसा विज्ञेय वस्तु विद्यमान है उसके ज्ञान में जो प्रापण शक्तिरूप प्रामाण्य है, उसको केवल अनुभव रूप ज्ञान के ज्ञान से कौन निश्चय करने में समर्थ है ? । २८३४ कारिका, क्योंकि यह अनुभवरूप ज्ञान का ज्ञान भ्रमात्मक स्फुट विषय के आकार को ग्रहण करने वाले केश पाश आदि के ज्ञान के ज्ञान में भी है, और वहां प्रापण शक्तिरूप प्रामाण्य नहीं है २८३५ । इसलिये प्रामाण्य निश्चय के लिये अर्थक्रिया का ज्ञान अथवा दूसरा कुछ अपेक्षित है । प्रामाण्यशक्ति तो ज्ञान में ज्ञान के साथ पैदा होती है, प्रामाण्य का उत्पादक कारण तो ज्ञान की सामग्री में ही रहता है । अर्थक्रिया आदि के ज्ञान से विष आदि के ऐसा प्रामाण्य का आधान नहीं होता । २८७३ कारिका की पञ्जिका में— अनुमान विकल्प ज्ञान होने से और सामान्य विषयक होने से प्रतिभास (२८३६) मात्र द्वारा वस्तु का निश्चय नहीं होता, किन्तु निश्चय से । यहां निश्चय शब्द से पहले के ऐसा स्वलक्षणरूप से सामान्य का अध्यवसाय समझना है ।

फिर वहीं पर—परम्परा से वस्तु में व्याप्ति के कारण अनुमान में प्रामाण्य है, इस लेख से अनुमान में प्रामाण्य का परत उत्पाद बताया गया है ।

फिर भी वही पर—अनुमान के तुल्य प्रत्यक्ष नहीं है, इत्यादि से व्याप्ति निश्चय से अनुमान में अप्रामाण्य का संशय नहीं होता, और अनुमान परतः प्रमाण है, प्रत्यक्ष ज्ञान में संशय हो सकता है इसलिये वहां संवाद आदि का ज्ञान आवश्यक है, इत्यादि कहा गया है ।

वहीं पर उपरवाले से पहले—तच्चोपदर्शनम् इत्यादि शुरू करके ज्ञान का ज्ञान होने पर भी अर्थ का निश्चय नहीं होता, ज्ञान में अप्रामाण्य संशय भी ज्ञान का ज्ञान है, उसके विना संशय असंभव है, इत्यादि कहते हुए सौगत लोक प्रामाण्य की उत्पत्ति और ज्ञप्ति दोनों में परतो वाद मानते हैं यह दिखाया गया है ।

अप्रामाण्य का स्वतस्त्व और अप्रामाण्य ज्ञान होने पर प्रामाण्य निश्चय नहीं होता यह नीचे दी हुई कारिकाओं से समझना चाहिये—

अप्रामाण्य का ज्ञान स्वतः ही इष्ट करना चाहिये, अप्रामाण्य की सिद्धि उत्पाद या ज्ञान के लिये साधन खोजना ठीक नहीं है । २९३७ ।

प्रामाण्य और अप्रामाण्य दोनों की शङ्का होने पर भ्रम का विषय हुए में प्रामाण्य निश्चय न हो २९३८ । जो ज्ञान अप्रामाण्य के संशय और भ्रम का विषय हो

जाता है वह स्थाणु पुरुष संशय के ऐसा होता हुआ वस्तु स्वरूप का निश्चय नहीं रहता २६३६ ।

आचार्य वाचस्पति का मत दूसरे नैयायिकों से नहीं अपनाया गया, यह भाषण लेख वास्तविक नहीं है, वाचस्पति मत न्यायमत ही है, उसको सभी नैयायिक स्वीकार करते है, वाचस्पति लेख का सार ही उनके बाद के ग्रन्थों में प्रचलित है, तत्त्वचिन्तामणि में गङ्गेशोपाध्याय से वाचस्पति लेख का सार निकालकर प्रचलित किया गया है । वाचस्पति लेख का भी विचार किया गया है तथा उस लेख से सभी जगह परतः प्रामाण्य की व्यवस्था की गई है ।

नव्यन्याय कोई दूसरा दर्शन नहीं है किन्तु प्राचीन न्याय का व्याख्यान है, कहीं कहीं विचारों का भेद दूसरे दर्शनों के ऐसा एकदेशी व्याख्या विशेष है । वास्तव में नव्यन्याय प्राचीनन्याय का ही व्याख्यान नहीं है किन्तु सभी दर्शनों का व्याख्यान है, इसी लिये नव्यन्याय का सभी जगह प्रभाव पड़ा । नव्यन्याय एक विलक्षण दृष्टि है जिससे छोटी पुस्तक में भी बहुत विषय दीख पड़ते हैं, इसके विना बड़ी पुस्तकों में मौजूद भी पदार्थ छीप जाते हैं, थोड़े दीख पड़ते हैं । इसको बिना पक्षपात की विलक्षण विचारधारा भी कह सकते हैं, इसीलिये गङ्गेश रघुनाथ से खण्डित भी प्राचीन न्याय पदार्थ कहीं कहीं जागदीशी गदाधारी आदि में पुनः स्थापित देखे जाते हैं । इस प्रकार नैयायिकों के ऐसा ही सौगतों का प्रामाण्य परतः है । अप्रमाणज्ञान के कारण सामग्री में विशेष का अदर्शन और अर्थ का असन्निधान अभावरूप प्रविष्ट है तो भी मीमांसकों के स्वतःप्रमाण के ऐसा सौगतों का स्वतः अप्रामाण्य है ऐसा पहले कहा गया हैं, प्रामाण्यज्ञान के कारण सामग्री में विशेष दर्शन और अर्थ का सन्निधान भावरूप का प्रवेश है, इसलिये नैयायिकों के गुण जन्यत्व के ऐसी ही सौगतों की परतः प्रामाण्य की सरणि संभव है ।

इसके बाद १६।६।६१ ई० को ३८ संख्या में प्रकाशित

परतः प्रामाण्य

पहले वर्णित दो प्रकार की सामग्रियों में एक में दोष और दूसरे में दोषाभाव प्रविष्ट है, इस रीति से ज्ञानसामान्य के कारण से दोनों दोष और दोषाभाव भिन्न हैं,

जैसे दोष से जन्य होने से परतः अप्रामाण्य है वैसे दोषाभाव से जन्य होकर परतः प्रामाण्य भी है।

जैसे भाव कारण और कार्य होता है वैसे ही अभाव भी भी कारण और कार्य होता है, सामग्री का अभाव प्रतिबन्ध है जो सामग्री के अभाव का प्रयोजक हेतु है वह प्रतिबन्धक है, इत्यादि कुसुमाञ्जलि की रीति से अभाव या प्रतिबन्धकाभाव की कारणता सिद्ध की गई है। उससे दोषाभाव प्रामाण्य का कारण है, और भी कुछ दोष भी अभावरूप हैं जैसे अर्थ का असन्निधान तथा विशेष का अदर्शन आदि। अभाव को कारण न मानने पर वे अप्रामाण्य के कारण नहीं होंगे। उन अभावरूप दोषों का अभाव भावरूप ही प्रामाण्य का कारण है।

जो कहते हैं कि प्रामाण्यज्ञानसामग्री में प्रविष्ट दोषाभाव अप्रामाण्य का प्रतिबन्धक होकर क्षीण और अन्यथा सिद्ध है, इसलिये प्रामाण्य का कारण दोषाभाव नहीं होगा, सो निरापद नहीं है, अप्रामाण्यज्ञान की सामग्री में प्रविष्ट दोष भी प्रामाण्य का प्रतिबन्धक होकर ही कृतार्थ हो जायेगा, अप्रामाण्य भी दोषजन्य नहीं होगा।

जो भी लोग दोनों को परतः उत्पन्न मानने पर प्रामाण्य और अप्रामाण्य से रहित तृतीय ज्ञान की आपत्ति देते हैं वह भी आलम्बन के बिना ही है, क्योंकि सभी जगह सामान्य और विशेष कार्यकारणभाव प्रायः माना जाता है, तब सभी जगह सभी विशेष से विनिर्मुक्त सामान्य कार्य की आपत्ति दी जा सकेगी। न्याय में तो ऐसा निर्विकल्पक माना भी जाता है। जब सभी ज्ञानसामग्री दोष और दोषाभाव से आक्रान्त है तब कौन ज्ञानसामग्री प्रामाण्य और अप्रामाण्य के विना ज्ञान का अर्जन करेगी ?। इस प्रकार किसी तरह प्रमाणसामग्री का भेद होने पर उस में गुण का भी प्रवेश हो गया, गुण और दोष अनुगत नहीं हैं, वहाँ का गुणत्व और दोषत्व जाति नहीं है, तत् तत् ज्ञान के प्रति अननुगत ही गुण और दोष कारण हैं। उन उन प्रामाण्यों के प्रति उन उन गुणों की कारणता का विवरण भाषा परिच्छेद आदि में स्फुट है यहाँ उसका विस्तार नहीं किया जाता है।

प्रामाण्य का स्वतो ग्राह्यत्व मानने वाले सभी जगह प्रामाण्य निश्चय से ही प्रवृत्ति मानते हैं—जहाँ पर कृषि आदि में संशय से प्रवृत्ति मानते हैं वहाँ भी प्रामाण्य निश्चय मिलता है, कृषिकर्म सस्य की उत्पत्ति का कारण है इस ज्ञान में प्रामाण्य का निश्चय

है क्योंकि बहुत दिनों से लोगों की प्रवृत्ति और फलप्राप्ति मालूम है, कभी २ अनावृष्टि आदि इतियों से फल की उत्पत्ति में प्रतिबन्ध देखा जाता है और वृष्टि आदि में संदेह रहने पर भी प्रवृत्ति होती है, वह तो प्रतिबन्धक सन्देह है, प्रवृत्ति के कारण ज्ञान में प्रामाण्य का निश्चय अपेक्षित है न कि प्रतिबन्धक ज्ञान में, वहाँ भी प्रतिबन्धक का निश्चय बलवान् है संशय तो दुर्बल है, उत्कट राग न रहने पर ही संशय प्रवृत्ति को रोकता है, अथवा उत्कट राग को प्रवृत्ति में उत्तेजक मानें। संशय आदि रहने पर पुरुष-काल-विषयभेद उत्कटत्व भिन्न-भिन्न अननुगत है, इसलिये उसको लेकर सामान्य कार्य-कारणभाव नहीं बन सकता।

अर्थ का निश्चय ही प्रवृत्ति का कारण हो, अर्थ निश्चय में प्रामाण्य निश्चय को विशेषण क्यों करते हैं ?। उसी के अनुसार प्रश्न होगा कि प्रामाण्यनिश्चय के अधीन प्रवृत्ति का अनुभव होता है या नहीं ?, अर्थ निश्चय हो जाने पर प्रामाण्य निश्चय के लिये प्रवृत्ति में विलम्ब का अनुभव होता है या नहीं ?, उसका उत्तर दिया जाता है कि अर्थ निश्चय में अप्रामाण्य का संशय अथवा निश्चय होने पर प्रवृत्ति नहीं होती, इसलिये अर्थ निश्चय में दूसरा विशेषण देना पड़ेगा, केवल अर्थनिश्चय प्रवृत्ति में कारण नहीं हो सकता, ज्ञान का ज्ञान होने पर प्रामाण्य का निश्चय हो जाता है इसलिये विलम्ब का अवसर नहीं है।

इस प्रकार अपने में प्रामाण्य निश्चय से विशिष्ट अर्थनिश्चय प्रवृत्ति में कारण हुआ, निश्चय भी संशय से भिन्न ज्ञान है, उसमें नञ् का प्रवेश होगा, तब अच्छा होता कि अप्रामाण्य ज्ञान से अनास्कन्दित अर्थनिश्चय को प्रवृत्ति में कारण माना जाता, ऐसा कहना भी फलतः वहीं आजाता है, दोनों नञों को निकाल देने पर प्रामाण्य निश्चय से विशिष्ट अर्थनिश्चय प्रवृत्ति का कारण होगा। निश्चयत्व को अखण्डोपाधि मान लेने से नञ् का प्रवेश नहीं हुआ ? यह कहा जाय कि पहले प्रामाण्यनिश्चय मान कर भी प्रवृत्ति होने पर कभी फल न मिलने पर फिर असमर्थ प्रवृत्ति का जनक होने से अप्रामाण्य का अनुमान करें इसकी अपेक्षा यही अच्छा है कि प्रामाण्य निश्चय को प्रवृत्ति के कारण कोटि में प्रवेश न करें, उस पर कहना है कि कार्यकारणभाव के ज्ञान की रीति से प्रवृत्ति के प्रति प्रामाण्यनिश्चय की कारणता क्लृप्त है।

परीक्षा में प्रवृत्ति संशय से होती है यह लोगों का भ्रम है, संशय का विषय दूसरा है परीक्षा संशयनिवर्तक यह ज्ञान परीक्षा में प्रवर्तक है तथा वह निश्चय है संशय नहीं है। इस ज्ञान के बिना कोई समझदार परीक्षा में प्रवृत्त नहीं होता। दूसरे कारणों से असम्पृक्त ज्ञानसामान्य कारणों से पैदा हुए ज्ञान में स्वभाव से ही प्रामाण्य निश्चय हो जाने पर फिर उसमें भ्रमत्व कल्पना कैसे होगी ?। तो कहा जाता है कि असमर्थ प्रवृत्ति का जनक होना ज्ञान से भ्रमत्व का अनुमान होता है, फलतः पहले भी प्रामाण्य निश्चय नहीं हुआ था, ज्ञानसामान्य कारणों के साथ दोष आ गया था इसलिये प्रामाण्य का उत्पाद नहीं हुआ था किन्तु दोष का ज्ञान न होने से अप्रमाणज्ञान में भी प्रामाण्य का भ्रम हो गया था। उस भ्रमत्व का ज्ञान पीछे अनुमान से हुआ।

प्रामाण्यनिश्चय का प्रवृत्ति में उपयोग नहीं

जिस विषय में प्रवृत्ति हो उसका निश्चय इष्ट साधनता आदि के ज्ञान के साथ प्रवृत्ति में कारण है, प्रवृत्ति में प्रामाण्यनिश्चय की कारणता नहीं। ऐसा दूसरे लोग कहते हैं, अर्थनिश्चय में अप्रामाण्य का संशय या निश्चय होने पर प्रवृत्ति नहीं होती इसलिये प्रवृत्ति के कारण अर्थनिश्चय में अप्रामाण्य ज्ञान से अनास्कन्दित विशेषण दिया जायेगा। निश्चयत्व को अखण्डोपाधि होने में प्रमाण नहीं, संशय से भिन्न ज्ञानरूप से प्रवेश करने में कोई लाघव नहीं है, भ्रमत्व जैसे अभाव घटित है वैसे प्रमात्व भी विशेष्य में नहीं रहने वाला प्रकार नहीं है जिसका ऐसा ज्ञान प्रमाण है अभाव से घटित है। दूसरे कारणों के साथ अर्थनिश्चय से प्रवृत्ति संभव है, प्रामाण्य निश्चय के लिये अथवा ज्ञान के ज्ञान के लिये विलम्ब का अनुभव नहीं होता, स्वप्रकाशवादी प्राभाकर ज्ञान को ही ज्ञान का ज्ञान मानते हुए विलम्ब का अनुभव नहीं हीं करते, भट्ट और मुरारि ज्ञान का ज्ञान दूसरा ज्ञान मानते हैं, उनके यहाँ विलम्ब होगा ही, प्रवृत्ति में अर्थनिश्चय हेतु है अर्थनिश्चय का ज्ञान नहीं, प्रामाण्यनिश्चय के लिये उसके ज्ञान की भी अपेक्षा होगी। इसलिये प्रामाण्यनिश्चय को प्रवृत्ति में कारण मानने पर अप्रामाणिक अननुभूत एक क्षण का विलम्ब सहना पड़ेगा।

इसके बाद २६।६।६१ ई० को ३६ संख्या में प्रकाशित

असमर्थ प्रवृत्ति का जनक भी अर्थनिश्चय है, पहले अप्रामाण्य ग्रह न होने से प्रवृत्ति होती है, फिर निष्फल प्रवृत्ति का जनक होने से अप्रामाण्यज्ञान हो जाने पर उससे

प्रवृत्ति नहीं होती । प्रामाण्यनिश्चय को कारण मानने पर पहले प्रामाण्यनिश्चय, पीछे असफल प्रवृत्ति का कारण होने से फिर अप्रामाण्य की कल्पना इत्यादि विना प्रमाण के अनेक कल्पना का गौरव है । इसलिये जहाँ कहीं भी ग्रन्थों में प्रामाण्यनिश्चय के सम्पादन का प्रयास मालूम पड़े वहाँ समझना चाहिये कि अप्रामाण्य ग्रह को हटाकर अप्रामाण्यग्रह से अनास्कन्दितत्वविशेषण सम्पादन का प्रयास है । प्रामाण्यनिश्चय को प्रवृत्ति का प्रयोजक मानने पर बड़े अप्रामाणिक गौरव को दिखा दिया गया है । और भी प्रमाण प्रमाज्ञानजनन स्वभाववाले यद्यपि हैं तो भी दोष रहने पर अप्रमाणज्ञान होता ही है इसलिये प्रामाण्य और अप्रामाण्य के विचार आवश्यक ही हैं । अप्रामाण्यज्ञान प्रवृत्ति का विरोधी है इसलिये उसके विरोधि प्रामाण्यनिश्चय का विचार भी आवश्यक है । किन्तु व्यभिचार का वारण नहीं करने वाले प्रामाण्यनिश्चय का प्रवृत्ति कारणता कोटि में प्रवेश व्यर्थ ही मालूम पड़ता है ।

१० पृष्ठ पर—दोष आने पर पहले के प्रामाण्यनिश्चय का प्रतिघात होने पर प्रामाण्यसंशय हो सकता है इत्यादि भाषण अधिक स्थूल है, मीमांसक मत में भी दोष प्रामाण्यग्रह का प्रतिबन्धक अथवा अप्रामाण्यग्रह का सम्पादक माना जाता है न कि प्रामाण्यनिश्चय का नाशक, तृतीय क्षण में स्वयं विनाशी प्रामाण्यनिश्चय के विनाश के लिये दोष कल्पना व्यर्थ है । दोष से अथवा स्वभाव से विनाश होने पर अर्थनिश्चय ही नहीं रहा प्रवृत्ति होगी नहीं, बेचारा अप्रामाण्यसंशय क्या करेगा ? । धर्मी प्रामाण्य-निश्चय का नाश हो जाने पर विना धर्मी का अप्रामाण्यसंशय पैदा भी कैसे होगा ? ।

वहीं भाषण में अप्रामाण्य ज्ञान के अभाव मात्र से प्रवृत्ति संभव हो तो प्रामाण्य का ज्ञान न होने से निवृत्ति भी हो, इत्यादि १० पृष्ठ से लेकर ११ वें पृष्ठ का सभी लेख निरर्गल तथा शास्त्र की अव्युत्पत्ति से प्रभावित है, यह रोकते हुए भी खिन्न का कटु कथन है । प्रामाण्य के अज्ञान में कैसे निवृत्ति कारणता सिद्ध हुई है । कि निवृत्ति की आपत्ति देते हैं ? द्वितीय कल्प में भी अर्थ निश्चय भी प्रवृत्ति का कारण माना गया है, स्वयं सहित शब्द से कहे भी हैं, तब मात्र शब्द का प्रवेश क्यों करते हैं ? प्रवृत्ति का कारण अर्थ निश्चय रहने पर निवृत्ति की आपत्ति कैसे ? अभाव भी प्रामाण्य का घटक दिखाया ही गया है, अहो सुषुप्ति में सुलभ व्यभिचार के अज्ञान से व्याप्ति ज्ञान की अन्यथा सिद्धि की आपत्ति दी जाती है, वह्नि के व्याप्य धूम वाले का ज्ञान विशेष दर्शन

है, वह्नि के अभाव वाले की बुद्धि का प्रतिबन्धक है, इसीलिये ऐसे अभिप्राय से बौद्ध-दार्शनिक प्रतिबन्ध वश से अनुमान का प्रामाण्य है ऐसा वारवार कहते हैं। इसी प्रकार सुषुप्ति में सुलभ लिङ्ग के असंसर्ग का अज्ञान और अर्थ के अभाव का अज्ञान की कारणता का उपपादन किया गया है, उसका उल्लेख व्यर्थ है, पाठक खोजकर पढ़े। जैसे मणि आदि अपनी सत्ता से प्रतिबन्धक होते हैं उनके ज्ञान की जरुरत नहीं वैसे अप्रामाण्य का ज्ञान स्वरूप से ही प्रतिबन्धक होता है अप्रामाण्यग्रह के ज्ञान की जरूरत नही है। अप्रामाण्य का ज्ञान भी अप्रामाण्यग्रह से अनास्कन्दित अर्थ निश्चयरूप कारण का विघटन करता है, इसी से प्रतिबन्धक हो जायेगा, भाषण में इसको प्रतिबन्धक बनाने के लिये व्यर्थ ही अधिक आयास किया गया है।

जो १२ पृष्ठ पर मन से संयुक्त जो आत्मा उसका समवाय रूप सामग्री से ज्ञान की अवश्य वेद्यता की प्रतिज्ञा करते हैं किन्तु खेद है कि इस रीति से सुषुप्ति के अभाव की आपत्ति का अनुसन्धान नहीं करते। दूसरी जगह भी इसी प्रकार अनुव्यवसाय को सामग्री के सम्पादन में क्लेश करते हैं।

१२ पृ० पर ही कहा गया ज्ञान हुआ कि नहीं यह संशय अनुभव विरुद्ध है। और सामग्री से भी विधुर है, ज्ञान होने पर ही यह संशय संभव है, ज्ञान के होने के निश्चय से रोका गया है, विषय विशेष वाले विशेष ज्ञान को लेकर जातत्व संशय का किसी प्रकार उपपादन किया जा सकता है।

१३ पृ० पर प्रमा और समर्थ प्रवृत्ति में अन्योन्याश्रय दिखाया गया है, वह ठीक नहीं है, प्रमा समर्थ प्रवृत्ति का जनक है यह ठीक है किन्तु कारण कोटि में प्रमात्व निश्चय का प्रवेश नहीं है। प्रमा और प्रमात्व निश्चय भिन्न वस्तु है, अप्रमाण ज्ञान में भी प्रमात्व निश्चय होता है।

समर्थ प्रवृत्ति से प्रमा अपेक्षित है, प्रमा में प्रमात्व निश्चय नहीं, समर्थ प्रवृत्ति हेतु से प्रामाण्य निश्चय होता है प्रमा नहीं पैदा होती, प्रमा तो प्रमाणों के अधीन ही है।

अर्थ निश्चय रहने पर अप्रामाण्यग्रह प्रतिबन्धक रहने पर भी उत्कट राग आदि उत्तेजकवश अल्पश्रम-व्ययसाध्य कर्म में प्रवृत्ति होती है, प्रतिबन्धक बलवान् रहने पर अप्रामाण्य निश्चय रहने पर उत्कट राग आदि उत्तेजक न रहने पर प्रवृत्ति नहीं होती यह प्रायः कहा जा चुका है। वैसे अप्रामाण्यग्रह रहने पर प्रतिबन्धक होने पर भी

जो प्रवृत्ति होती है वह सकम्प प्रवृत्ति होती है अथवा परीक्षा के लिये प्रवृत्ति होती है। अधिक धन खर्च-बहुत परिश्रम साध्यकर्म में तो वैसे खर्च और वैसे परिश्रम के वैयर्थ्य के भय से बुद्धिमानों का उत्कट राग नहीं होता, वहाँ अप्रामाण्य संशय भी प्रतिबन्धक होता है, उस प्रतिबन्धक को हटाने के लिये पहले ही प्रामाण्य निश्चय करके बुद्धिमान् लोग प्रवृत्त होते हैं। प्रवृत्ति के पहले समर्थ प्रवृत्ति का जनक होने से प्रामाण्य का निश्चय नहीं संभव है तौ भी कहीं अपने अभ्यास के कारण, कहीं अपने प्रवर्तक ज्ञान में किसी समर्थ प्रवृत्ति के जनक ज्ञान की सजातीयता जानकर, और कहीं कृतकार्य सफल पुरुष के सादृश्य को सभी प्रकार से जानकर प्रामाण्य निश्चय करते हैं। उतने से ही अभ्यास आदि में स्वतः प्रामाण्य का प्रवाद है। यह ठीक है कि प्रामाण्य निश्चय वाले अर्थ निश्चय से ही वहाँ प्रवृत्ति हुई तौ भी कारण कोटि में प्रामाण्य निश्चय का प्रवेश नहीं है किन्तु अप्रामाण्यग्रह से अनास्कन्दितत्व का प्रवेश है। अन्वय और व्यतिरेक व्यभिचार के वारक विशेषण का ही कारण कोटि में प्रवेश होता है। भाषण की आलोचना से लेख का शरीर बढ़ता है तथा विषय की कठिनता आती है इसलिये संक्षेप में से विषय परिचय का प्रयास करता हूँ।

यह वास्तविक है

१—ज्ञान ही विषय का प्रकाश है तथा सभी व्यवहार का साधक है, ज्ञान का अपने विषय पर विश्वास न किया जाय तो कैसे व्यवहार होगा ?, इसलिये ज्ञान का विषय के साथ व्यभिचरित न होना ज्ञान का स्वभाव है, वही प्रामाण्य है, ऐसा स्वतः प्रामाण्यवादी कहते हैं। आगन्तुक कारणों से अप्रामाण्य की ही उत्पत्ति मानना चाहिये। ज्ञान के विषयों में विश्वास से लोग प्रवृत्त होते है, ज्ञान के विषय पर विश्वास ही प्रामाण्य का निश्चय है। इस प्रकार सभी जगह प्रवृत्ति में प्रामाण्य निश्चय कारण है।

२—दूसरे कहते हैं कि ठीक ज्ञान विषय का प्रकाश तथा व्यवहार का साधक है किन्तु विषय का प्रकाशमात्र से व्यवहार का साधक है, अपने विषय का अव्यभिचार अथवा प्रामाण्य के निश्चय की अपेक्षा नहीं करता, किन्तु विषय के व्यभिचार अथवा अप्रामाण्य का निश्चय होने पर व्यवहार या प्रवृत्ति को नहीं पैदा करता है। इस प्रकार अर्थ का निश्चय अपने विषयक अप्रामाण्य ज्ञान के अभाव की अपेक्षा करके प्रवृत्ति या

व्यवहार का कारण होता है, ज्ञान का अभाव बहुत जगह सुलभ है, पहले मत में प्रामाण्य निश्चय सभी जगह सुलभ नहीं किन्तु प्रयास साध्य है, किन्तु प्रामाण्य को ज्ञान का स्वभाव मानकर सुलभ करने का प्रयास किया जाता है।

द्वितीय पक्ष में सभी जगह प्रामाण्य की अपेक्षा नहीं है इसलिये परतः प्रमाण है, प्रथम पक्ष में ज्ञान का स्वाभाविक प्रामाण्य है इसलिये स्वतः प्रामाण्य है, इन दोनों मतों में बहुत सूक्ष्म भेद है, कौन मत ठीक है यह कहना कठिन है; कोई अच्छा आलोचक अन्त में गौरव लाघव में ही पर्यवसान पायेगा। दोषों का किसी प्रकार दोनों मतों में भी उद्धार कर सकेगा।

इसके बाद १७।१०।६१ ई० को ४० संख्या में प्रकाशित

परतः ग्रहण

ग्रहण ज्ञान है, ग्राह्यत्व ज्ञेयत्व है, ग्राहकत्व ज्ञापकत्व समझना चाहिये, इनको समान अर्थ वाला समझना चाहिये। यद्यपि स्वतस्त्व आदि का लक्षण न्याय आदि ग्रन्थों में सामग्री घटित लिखा है। किन्तु उसके समन्वय में कुछ कठिनाई बढ़ जायेगी, इस लिये सरलता के लिये संक्षिप्त रूप देकर परिचय कराया जाता है। ज्ञान का ज्ञान जिस मत में ज्ञान के प्रामाण्य अथवा अप्रामाण्य का भी ज्ञान है उस मत में स्वतः ग्रहण समझना चाहिये। ज्ञान का ज्ञान बौद्धमत में स्वसंवेदन अथवा अनुमान आदि है। बौद्ध मत में उत्पत्ति में स्वतः अप्रामाण्य पहले कहा गया है। संवेदन और अनुमान आदि ज्ञान का ज्ञान है, वह ज्ञान का स्वभावभूत अप्रामाण्य का भी ज्ञान है इसलिये स्वतः अप्रामाण्य ग्रहण कहा जाता है। जब ज्ञान की ज्ञानसामग्री संवेदनसामग्री अथवा अनुमान सामग्री अर्थ से उत्पाद, अर्थाकारता, अभ्यासप्रासत्व; समर्थप्रवृत्तिजनकत्व, अर्थप्रतिबन्ध आदि के अनुसन्धान से अथवा सम्वाद आदि से युक्त होती है तब ज्ञान का ज्ञान प्रामाण्य का ज्ञान होता है। उस विभिन्न सामग्री से ग्रहण होने के कारण प्रामाण्य का परतः ग्रहण कहा जाता है। अप्रामाण्य का स्वतः ग्रहण में और प्रामाण्य का परतः ग्रहण में बौद्ध दर्शन ग्रन्थों का संवाद पहले ही वर्णन कर चुका हूँ अधिक नहीं लिखता, किन्तु प्रत्यक्ष लक्षण परीक्षा के अन्त में तत्त्वसंग्रहपञ्जिका में कुछ स्फुट है यह सूचित करता हूँ। प्रत्यक्ष का प्रामाण्य वहाँ अभ्रान्तत्व से युक्त बताया गया है, प्रवृत्ति के

पहले अभ्रान्तत्व का ज्ञान कैसे होगा ऐसा सन्देह करके अभ्यास दशावाले ज्ञानों में पहले भी अभ्रान्तत्व का ज्ञान हो सकता है ऐसा समाधान किया गया, और जन्मान्तर के अभ्यास का भी उपपादन किया गया है। आभ्यासिक ज्ञान में सफल प्रवृत्ति जनक ज्ञान की सजातीयता लिङ्ग से प्रामाण्य का अनुमान होता है ऐसे वाचस्पति के वचनों का स्मरण करना चाहिये। दूसरी जगह पञ्जिका में भी वैसे साजात्य लिङ्ग का उपपादन है, और इस विषय में प्रस्तुत भाषण का भ्रम है। उससे कुछ ग्रन्थों में आभ्यासिक और अनुमान ज्ञान में स्वतः प्रमाण शब्द को देखकर बौद्ध दर्शन सिद्धान्त को अनियतवादी प्रगट करते हैं, किन्तु ग्रन्थों में कहे गये आभ्यासिक ज्ञान में साजात्यलिङ्ग के उपयोग का अनुसन्धान नहीं करते, अनुमान ज्ञान में ग्रन्थों में कहे गये प्रतिबन्धवश प्रामाण्य का समन्वय नहीं करते, प्रत्यक्षलक्षणपरीक्षा के अन्त की पञ्जिका से प्रामाण्य निश्चय सभी प्रवृत्तियों में कारण नहीं हैं ऐसा न्यायसिद्धान्तसदृश निकलता है इसको भी समझना चाहिये।

प्रामाण्य का स्वतः ग्रहण

मीमांसक लोग प्रामाण्य का स्वतः ग्रहण और अप्रामाण्य का परतः ग्रहण कहते हैं। वे लोग प्रामाण्य को ज्ञान का स्वभाव मानते हैं इसलिये जो ज्ञान का ज्ञान है वह ज्ञानत्व के ऐसा स्वाभाविक प्रामाण्य का भी ज्ञान है, इस नियम के अनुसार ज्ञानसामग्री से ही गृहीत होने के कारण प्रामाण्य का स्वतः ग्रहण कहा जाता है, जब ज्ञान की ज्ञानसामग्री में अप्रामाण्य के उत्पादक दोष का अनुसन्धान हो, अथवा दूसरे कोई दोष हों, या विफलप्रवृत्तिजनकत्व आदि का अनुसन्धान हो, तब अप्रामाण्य का ग्रह होता है, ज्ञान की ज्ञानसामग्री से भिन्न सामग्री द्वारा ग्रहण होने से अप्रामाण्य का परतः ग्रहण मानते हैं। ज्ञान की ज्ञानसामग्री तीनों मतों के अनुसार तीन हैं। व्यवसाय प्रथम ज्ञान है, उससे पीछे होने वाला व्यवसाय का मानसप्रत्यक्ष अनुव्यवसाय कहा जाता है। नैयायिक मत के ऐसा मुरारिमिश्र के मत में अनुव्यवसाय की सामग्री ज्ञानसामग्री है। पहला ही ज्ञान घट आदि विषयक होता हुआ स्वविषयक भी है। ऐसे स्वप्रकाशवादी प्राभाकर के मत में ज्ञान ही ज्ञान का ज्ञान है, ज्ञान की सामग्री ही ज्ञान की ज्ञानसामग्री है। ज्ञान अतीन्द्रिय है, उससे प्रत्यक्ष ज्ञातता पैदा होती है, ज्ञातता से ज्ञान का अनुमान

होता है, ज्ञान का ज्ञान अनुमान हुआ, ज्ञान की ज्ञानसामग्री अनुमानसामग्री हुई यह भट्ट-मत है। यह समझना चाहिये कि ऐसे प्रसङ्ग पर बौद्धमत में दिखाया गया अनुमान सामान्य है, प्रायः सभी मत में ज्ञान का ज्ञान होगा।

पीतशङ्खप्रत्यक्ष स्थल में तो यह प्रकार है–पीत दोष से पहले शङ्ख की शुक्लता का जो प्रत्यक्ष है वह लौकिक सन्निकर्ष से पैदा हुआ है, किसी का प्रतिबध्य नहीं है, पीत दोष के बाद जो पीतशङ्ख का प्रत्यक्ष है वह दोषविशेष से जन्य होने से किसी का प्रतिबध्य नहीं है, मुक्तावली आदि में इनके प्रतिबध्य-प्रतिबन्धकभाव का वर्णन है, यहाँ वह प्रपञ्च छोड़ा जाता है। इनमें बाध्यबाधकभाव नहीं है, किन्तु शङ्खपीत प्रत्यक्ष में दोषविशेष जन्यत्व ज्ञान होने से अप्रामाण्यज्ञान हो जाता है इसलिये पीतार्थी की प्रवृत्ति नहीं होती और श्वेतार्थी की प्रवृत्ति होती है।

बौद्धमत का स्वसम्वेदन नैयायिकों के अनुव्यवसाय के सदृश है ऐसा व्यवहार है। ज्ञान का ज्ञान होने से सादृश्य है भी किन्तु धर्मोत्तराचार्य का लेख नील आदि ज्ञान के समकाल ही चैत्त सम्वेदन वर्णन करता है, अनुव्यवसाय व्यवसाय के पीछे होता है, स्वसंवेदन तो व्यवसाय का समकालिक है इत्यादि भेदों को समझना चाहिये। और प्राभाकर मत का अधिक साम्य भी मिलाना चाहिये।

इसके बाद २४।१०।६१ ई० को वर्ष ३३ संख्या १ में प्रकाशित

परतः ग्रहण

ज्ञान का ज्ञान मानस प्रत्यक्षरूप अनुव्यवसाय, कहीं अनुमिति या दूसरा भी शाब्दबोध होता है। और क्या कहना? यह ज्ञान प्रमा है कि नहीं यह संशय भी ज्ञान का ज्ञान है। बौद्धमत में भी ज्ञान का ज्ञान संशय होता है ऐसा संदर्भ दिखा चुका हूँ। ज्ञान का ज्ञान होते हुए भी ये सब ज्ञान ज्ञान के प्रामाण्य का ज्ञान नहीं होते। किन्तु ज्ञान के बाद उसके ज्ञान की सामग्री में समर्थप्रवृत्तिजनकत्व, समर्थप्रवृत्तिजनक-जातीयत्व, अपने अभ्यासवश सम्पन्न अर्थविशेष आदि के निश्चय का समवधान होता है तब ज्ञान का ज्ञान प्रामाण्य का ज्ञान होता है। इस प्रकार ज्ञान की ज्ञानसामग्री से भिन्न सामग्री द्वारा ज्ञात होने से परतः प्रामाण्य का ग्रहण कहा जाता है। इसी प्रकार ज्ञान की ज्ञानसामग्री में दोष, विशेष का अदर्शन, विफलप्रवृत्तिजनकत्व आदि का

अनुसन्धान रहने पर ज्ञान का ज्ञान ज्ञान के अप्रामाण्य का भी ज्ञान होता है, इस प्रकार ज्ञान की ज्ञानसामग्री से भिन्न सामग्री से ग्रहण होने के कारण परतः अप्रामाण्य का ग्रहण ऐसा नैयायिक कहते हैं।

जो जो ज्ञान का ज्ञान है वह उसके प्रामाण्य का निश्चय है ऐसा नियम नहीं बना सकते। यह ज्ञान प्रमा है कि नहीं, यह संशय भी ज्ञान का ज्ञान है वह प्रामाण्य का निश्चय नहीं है।

प्रस्तुत भाषण सप्तम पृष्ठ पर–पहला ज्ञान व्यवसाय है, उसका मानस प्रत्यक्षरूप अनुव्यवसाय व्यवसाय को ग्रहण करता हुआ उसके विषय विशेष्य-विशेषण और वैशिष्ट्य नाम वाला विशेषण विशेष्य के सम्बन्ध का भी ग्रहण करता है, प्रामाण्य का यहां क्या बचता है ? जिससे अनुव्यवसाय से प्रामाण्य का ग्रहण नहीं होता ऐसा आग्रह करता है। वह तो मुक्तावली में प्रसिद्ध मानस प्रत्यक्ष प्रक्रिया के और प्रतिबध्यप्रतिबन्धकभाव प्रक्रिया के अज्ञान से उठा है। उसको इस प्रकार समझना चाहिये–यह रजत ऐसा व्यवसाय इदं विशेष्य वाला रजतत्व प्रकारवाला समवाय संसर्ग वाला प्रत्यक्ष है, व्यवसाय और व्यवसाय में रहने वाले धर्मों के साथ मन का लौकिक सन्निकर्ष है, उससे व्यवसाय, उसमें रहने वाले इदं विशेष्यकत्व, और समवाय संसर्गकत्व का प्रत्यक्ष अनुव्यवसाय है, विशेष्यकत्व विशेष्यतानिरूपकत्व है। इसी प्रकार प्रकारकत्व प्रकारता निरूपकत्व और संसर्गकत्व संसर्गतानिरूपकत्व है, ये तीनों निरूपकत्व ज्ञान के धर्म हैं। समूहालम्बन तथा एक में दो रीति से होने वाले ज्ञान से भेद करने के लिये विशेष्यकत्व-प्रकारकत्व और संसर्गकत्व का भी परस्पर निरूप्यनिरूपकभाव सम्बन्ध है, इदं रजतत्व और संसर्ग के साथ लौकिक सन्निकर्ष नहीं होने से मन इनका लौकिक प्रत्यक्ष नहीं कर सकता, पूर्वोक्त इदम् आदि विशेष्य बाह्य विषयितासम्बन्ध से ज्ञान में रहते हैं, किन्तु स्वसंयुक्त समवेत विशेषणता लौकिक सन्निकर्ष है, स्वसंयुक्त समवेत विषयता लौकिक सन्निकर्ष नहीं है। बाह्यविषयों का ज्ञानलक्षणा अलौकिक सन्निकर्ष से मन प्रत्यक्ष करता है, उसको उपनीत भान कहते हैं, वह दुर्बल ज्ञान है, लौकिक प्रत्यक्ष और अनुमिति आदि से रोका जाता है, वह संशय को नहीं रोक पाता, उसके रहने पर भी अप्रामाण्य का संशय हो जाता है, यह रजत इस भ्रमज्ञान का भी वैसा ही अनुव्यवसाय होता है, वह भी अनुव्यवसाय इदं रजत्व के संसर्गत्व का ज्ञान है, यद्यपि बाहर पुरोवर्ती में

रजतत्व का संसर्ग नहीं है, किन्तु रजतत्व के ऐसा व्यवसाय में विषयिता सम्बन्ध से संसर्ग है। पहले लिखित तत्त्वसंग्रहकारिका में केशपाशदर्शन को लेकर कहा गया है, बाहर नहीं रहता हुआ भी व्यवसाय का विषय वह संसर्ग अलीक हो या दूसरी जगह प्रसिद्ध हो यह दूसरी बात है। व्यवसाय में विद्यमान वस्तु का अनुव्यवसाय में उपनीत भान की रीति से भान होता है। पुरोवर्ती में रजतत्व का जो वास्तविक सम्बन्ध है उसके साथ मन का लौकिक सन्निकर्ष नहीं है, जो अलौकिक ज्ञानलक्षणा सन्निकर्ष है वह वास्तविक ही बाह्य को नहीं प्रकाशित करता, किन्तु बाहर अविद्यमान भी व्यवसाय में भासमान को प्रकाशित करता है। इस प्रकार अनुव्यवसाय विशेषणविशेष्य के वास्तविक सम्बन्ध का ज्ञान नहीं है, प्रामाण्यों में तो वैसे वास्तविक सम्बन्ध की अपेक्षा है, इसलिये सभी अनुव्यवसाय प्रामाण्य का निश्चय नहीं हो सकते। भासमान वैशिष्ट्य का प्रतियोगित्वरूप प्रकारकत्व तो भ्रमज्ञान में भी है। वहां भी कोई संसर्ग मालूम पड़ता है, उसका प्रतियोगिरूप से विषय प्रकार भी होता है। उतने से प्रामाण्य पूरा नहीं होता। भासमान वैशिष्ट्य के प्रतियोगी को प्रकार मानने पर भी प्रकारता रजतत्व के ऐसा वस्तु धर्म नहीं है, किन्तु निरूपकता सम्बन्ध से ज्ञान में रहने वाला विषय और विषयी का सम्बन्ध विशेष है। इसीलिये चक्षु आदि का विषय नहीं है। अपने को विषय नहीं करने वाला व्यव ाय का विषय प्रकारकत्व आदि नहीं होते, किन्तु व्यवसाय के प्रत्यक्ष अनुव्यवसाय का व्यवसायगत प्रकारकत्व आदि विषय होते हैं। उससे उसको कोई स्वरूप सम्बन्ध विशेष कहते हैं, दूसरे लोग विषय-विषयी दोनों रूप व्यवस्थित करते हैं, यह तो दूसरा विचार होगा।

प्रमात्व साध्यक अनुमिति तो वास्तव वैशिष्ट्य का ज्ञान है, वह तो प्रमात्व के व्याप्यवान् ज्ञान से होती है, प्रमात्व व्याप्य प्रमात्वाभाव का विरोधी है, एक जगह नहीं रह सकते। इस प्रकार जहाँ प्रमात्व का अभाव अथवा अप्रामाण्य किसी प्रकार आंशिक भी होगा वहाँ प्रमात्व की सिद्धि नहीं होगी, प्रमा में ही प्रमात्व की सिद्धी होगी, विशेष्य में नहीं रहने वाला नहीं है प्रकार जिसका ऐसा प्रमात्व सत्य संसर्ग के ज्ञान ही में रहेगी।

इसके बाद ३१।१०।६१ ईश्वी को वर्ष ३५ संख्या २ में प्रकाशित

अनुव्यवसाय आदि प्रामाण्य का निश्चय नहीं है इसमें अनुभव भी प्रमाण बनता है।

जैसे अनभ्यस्त विषय में किसी से ज्ञान होने पर बहुत देर तक विचार करता हुआ संदेह करता है कि यह ज्ञान प्रमा है कि नहीं ?। ज्ञान के बाद द्वितीय या तृतीय क्षण में अनुव्यवसाय होता है, अनुव्यवसाय ही यदि प्रमात्व निश्चय है, और निश्चय संशय का विरोधी है, तब यह अनुभूत संशय उपपन्न नहीं होगा, और संशय होता है इसलिये अनुव्यवसाय प्रामाण्य का निश्चय ग्राहक नहीं हैं।

प्रस्तुत भाषण नवम पृष्ट पर अनुव्यवसाय आदि से प्रामाण्य का निश्चय हो जाने पर भी अप्रामाण्य संशय का इस प्रकार का उपपादन करता है—दोष शङ्का से पहले प्रामाण्य का निश्चय न होने से अप्रामाण्य संशय होता है, जहाँ पहले प्रामाण्य का निश्चय हो जाता है वहाँ प्रतिबन्धक से उसका नाश होने पर अप्रामाण्य संशय होता है इत्यादि देखने लायक है।

इस पर इस प्रकार संक्षेप से समझना चाहिये

भ्रम ज्ञान में ज्ञानत्व प्रमात्व का व्यभिचारी है ऐसा निश्चित होने पर ज्ञान के ज्ञान से प्रमात्व का व्यभिचारी ज्ञानत्व भी मालूम पड़ जायेगा, उससे साधारण धर्म के दर्शन की रीति से सभी जगह अप्रामाण्य संशय होगा, उसके बाद प्रमात्वनिश्चय करने पर आसानी से परतः प्रामाण्य का ग्रहण स्थान पायेगा। यदि ऐसा माने कि साधारण धर्म दर्शन होने पर भी दूसरे कारणों के अभाव से संशय नहीं होगा वहाँ स्वतः प्रामाण्य ग्रहण स्थान पायेगा, तो वह ठीक नहीं, पहले प्रामाण्य निश्चय करना फिर अप्रामाण्य संशय से उसको हटाना, उसके बाद भ्रमत्व कल्पना इत्यादि व्यर्थ कल्पना विडम्बनाओं से पहले प्रामाण्य निश्चय नहीं होता यह मानना ही ठीक है, और भी यदि ज्ञानत्वरूप साधारण धर्म ज्ञान से भी जब भाषण मत में सभी जगह संशय नहीं हो सकता तो चिन्तामणि में वर्णित अन्तिमज्ञान में अप्रामाण्य संशयाभाव के खण्डन के लिये ११ पृ० पर भाषण की तैयारी क्यों है इसको सोचना चाहिये। प्रतिबन्ध से प्रामाण्य निश्चय का नाश ऐसा इस भाषण को कहना ठीक नहीं है यह पहले कह चुका हूँ। उत्पत्ति या ज्ञप्ति का विरोधी प्रतिबन्धक कहा जाता है। नाशक प्रतिबन्धक नहीं होता, इसको मानने पर भी निर्वाह नहीं है नाशक के उत्पत्ति के कारणों का अभाव है। अप्रामाण्य संशय के उत्पाद के लिये प्रामाण्य निश्चय के नाश का प्रयास है, संशय में धर्मी रूप से भान के लिये पूर्व ज्ञान की अपेक्षा है, नहीं तो धर्मी के विना ही संशय नहीं होगा,

तब पूर्व निश्चय विनाश की चिन्ता इष्ट विरोधी है। और भी प्रामाण्य निश्चय विरोधी पहले रहने पर विरुद्ध अप्रामाण्य का ग्रह कैसे होगा? कोई नूतन प्रतिबन्धक या शक्तिस्वरूप की कल्पना से निर्वाह का प्रयास करना प्रामाण्य निश्चय के दुराग्रह को दृढ़ करेगा।

परतः प्रामाण्य ग्रहण में अनवस्था विचार

परतः प्रामाण्य ग्रहण पक्ष में प्रामाण्य ग्राहक जो ज्ञान उसके प्रामाण्य के ग्रहण के लिये दूसरे प्रमाण ज्ञान की अवश्य अपेक्षा होने पर अनवस्था स्पष्ट है। उस पर इस तरह विचार करना चाहिये—जो जो प्रामाण्यग्राहक ज्ञान हैं उन सभी के प्रामाण्यनिश्चय की क्या आवश्यकता है?, जैसे अनिश्चित प्रामाण्य वाला निश्चयज्ञान प्रवृत्ति को पैदा करता है, जैसे कि प्रामाण्यनिश्चय के विना ही व्याप्तिनिश्चय अनुमिति का कारण है, वैसे प्रामाण्यनिश्चय के विना ही प्रमाणज्ञान अपने विषय ज्ञान के प्रामाण्यनिश्चय का कारण हो जायेगा। इसी प्रकार अप्रमाण भी विकल्पनिश्चय अपने कारण निर्विकल्प के प्रामाण्य को व्यवस्थित करता है, ऐसा सौगतों को सरणि है। तब प्रथम ज्ञान के प्रामाण्यनिश्चय की क्यों अपेक्षा है?। प्रवृत्ति के प्रतिबन्धक अप्रामाण्यसंशय को हटाने के लिये अपेक्षा है ऐसा कहा गया है। इस प्रकार तो प्रामाण्यग्राहक ज्ञान में भी अप्रामाण्य शङ्का की संभावना है इसलिये वहां भी प्रामाण्यनिश्चय की अपेक्षा हुई, सो ठीक नहीं है, पैदा हुई अप्रामाण्यशङ्का विरोधी है शङ्का की संभावना नहीं। यह स्वतः प्रामाण्यग्रहणवादी को भी इष्ट है, अन्यथा ज्ञानत्वरूप साधारण धर्म ज्ञान से सभी जगह अप्रामाण्यसंशय हो जायेगा कहीं भी स्वतःप्रामाण्यनिश्चय को अवसर नहीं मिलेगा; यदि कहें कि सभी जगह अप्रामाण्यशङ्का नहीं होती, जहाँ नहीं होती वहाँ स्वतःप्रामाण्य-निश्चय का अवसर मिलेगा तो परतः प्रामाण्यग्रहणवादी कहेंगे कि जिस प्रामाण्यग्राहक ज्ञान में अप्रामाण्यशङ्का नहीं होती वहाँ प्रामाण्यनिश्चय की अपेक्षा नहीं तथा दूसरे प्रामाण्यग्राहक ज्ञान की अपेक्षा नहीं इसलिये अनवस्था नहीं। अभ्यासदशा के ज्ञान में अनुमिति में और फलज्ञान में अप्रामाण्यशङ्का के विरोधि कारण पहले ही सम्पन्न हो जाते हैं इसलिये वहां अप्रामाण्यशङ्का नहीं उठती ऐसा पहले कह आया हूं। उससे अनवस्था का स्थान नहीं है। फलज्ञान की परीक्षा नहीं की जाती ऐसा न्याय और बौद्धदर्शन की पुस्तकों में वर्णन है। वहाँ प्रामाण्यनिश्चय की अपेक्षा समाप्त हो जाती है

कैसे अनवस्था हो। अप्रामाण्यग्रह से अनास्कन्दित व्याप्तिनिश्चय विशेष दर्शन रीति से विपरीत कोटि का प्रतिबन्धक है, इसलिये प्रमात्व की अनुमिति में अप्रामाण्यशङ्का संभव नहीं यह भी कथितप्राय है। इसलिये प्रस्तुत भाषण के १४ पृष्ठ पर अनुमिति आदि में अप्रामाण्यशङ्का और समाधान निष्कारण है।

बौद्धदर्शन की ज्ञान प्रक्रिया के अवलोकन से सर्वदर्शन संग्रह में वर्णित ही सौगतों का सिद्धान्त स्थिर रहता है, किसी नवीन या प्राचीन के लेख से ही सिद्धान्त स्थिर नहीं रहता, किन्तु जिस रीति से और मूलभूत सभी सिद्धान्त समन्वय को पा सके वही प्रकार सिद्धान्त होता है। यदि स्वतःप्रमाण का यह अर्थ रखा जाय कि जो प्रमाणज्ञान अपने प्रामाण्य के लिये दूसरे प्रमाणज्ञान की अपेक्षा न करे तो ऐसा बौद्धदर्शन की प्रक्रिया में संभव नहीं है। वहाँ दो प्रकार का प्रमाज्ञान है। एक विर्विकल्पक प्रत्यक्ष, उसका वास्तविक विषय स्वलक्षण माना जाता है, किन्तु वह अपने से जन्य सविकल्पक निश्चय के विना प्रवृत्ति आदि में उपयोगी नहीं नपुंसक प्राय माना जाता है। निर्विकल्पक की प्रामाण्य आदि व्यवस्था सविकल्पक निश्चय से होती है, सविकल्पक निश्चय अप्रमाण ज्ञान है। दूसरा प्रमाज्ञान अनुमान है, उसका विषय कल्पित सामान्य है, उसकी स्वतः-प्रमाणता कैसी होगी ?। प्रतिबन्धज्ञान से अथवा स्वलक्षण के अध्यवसाय से उसका प्रामाण्यवर्णन किया गया है, अध्यवसाय भी अप्रमाणज्ञान है, इसलिये बौद्धमत में कहीं स्वतःप्रामाण्य नहीं हो सकता। प्रामाण्यनिश्चय प्रवृत्ति मात्र का कारण भी नहीं है। प्रामाण्य का ग्राहक ज्ञान अधिकतर अप्रमाण मिलेगा। बौद्ध ग्रन्थों में जहां स्वतःप्रमाण लिखा है उसका तात्पर्य है कि संशयविरोधि कारणों का ज्ञानसामग्री में प्रवेश हो जाने से ऐसे ज्ञानों में अप्रामाण्यसंशय नहीं होता, तथा प्रामाण्यनिश्चय के लिये दूसरे प्रमाणज्ञान की अपेक्षा नहीं रहती। ऐसा व्याख्यान वाचस्पति के ऐसे वचनों के व्याख्यान के ऐसा न्याय के अनुसार ही करना चाहिये। इस निष्कर्ष पर विद्वानों को विचार करना चाहिये। इससे विपरीत निष्कर्ष संभव मालूम पड़े तो आचार्यों के प्रमाण, दर्शनों की ज्ञानप्रक्रिया का समन्वय स्वतः परतः उत्पत्ति का लक्षण, स्वतः परतः ग्रहण के लक्षणों के साथ सूचित करने की कृपा करें।

इस प्रकार सरल और संक्षिप्त शब्दों से प्रामाण्यवाद का परिचय दूसरी जगह मिलना संभव नहीं है, प्रस्तुतभाषण के सम्बन्ध से कहीं कुछ कठिनाई स्थान पा गई है,

अपदार्थ का निरूपण मेरा चित्त नहीं सहता, शास्त्र रक्षा की बुद्धि से गुरु द्वारा परिश्रमं से पढ़ाया गया हूँ, अपदार्थ निरूपण का सहन गुरु के प्रति कृतघ्नता है। नहीं तो विद्वानों के उपर मेरी श्रद्धा है, वैदुष्य तथा वैदुष्य के साथ रहने वाले गुणगण से परिचित प्रस्तुत व्याख्याता में तो विशेष श्रद्धा है। विद्वानों की पूजा उनके वचनों के व्याख्यान और विचार से होता है। इसलिये प्रणाम पूर्वक समर्पण करता हूँ।



अयोध्यास्थ संस्कृतं पत्रे ३३ वर्ष २ संख्यातः ३१।१०।६१ ईशाब्दे प्रकाशिता

प्रामाण्यवादसमीक्षा

लेखकः श्रीसातकड़िमुखोपाध्यायो नवनालन्दामहाविहाराध्यक्षः

श्रीरामकृष्णांघ्रिसरोजयुग्मे, पीयूषमत्यद्भुतमस्त्यदभ्रम्।
तुच्छेन्द्रियार्थान् प्रविहाय तस्मिन् गाढं पिबन् मज्जतु चित्तभृङ्गः॥

सत्यानन्दं नमस्कृत्य, ध्यात्वा तत्पदपङ्कजम्।
प्रवर्ते दुःखसाध्येऽर्थे, स मामुत्तारयिष्यति॥
विद्यागुर्वोः पदद्वन्द्वे; श्रीयोगेन्द्रसुरेन्द्रयोः।
नामं नामं पुनः कुर्वे, प्रमातत्त्वस्य चिन्तनम्॥
वाणीं वेदमयीं नत्वा, सच्चिदानन्दविग्रहाम्।
स्वपरबोधशुद्ध्यर्थं प्रयते तदनुग्रहात्॥

अतीव प्रहर्षस्थानम् एतद् यन्मदीयं प्रामाण्यवादनिबन्धम् अतिसंक्षिप्तं विमर्दनसापेक्षम् अवलम्ब्य प्रामाण्यवादस्य चर्चा समारब्धा पंडितवरेण श्रीकेदारनाथ ओझाभिधानेन। शोभनं खलु अभिहितम्। अस्य वादस्य काठिन्यं दुरूहत्वं परिशीलनवैरल्यं च अधिकृत्य स्वाभिमतम्। नात्र कस्यापि विगानं सम्भाव्यते। तत्र तत्र पण्डितवरस्य काञ्चनोक्तयो न याथार्थ्यं बिभ्रति। पाश्चात्यदर्शनेऽपि अस्य प्रमातत्त्वस्य महता संरम्भेण वैतत्येन च विचारा दरीदृश्यन्ते इति तत्तद्दर्शननिष्णातानाम् अतिरोहितम्। स्वतः-

प्रामाण्यं परतःप्रामाण्यं च समालम्ब्य प्रायः सर्वे वादाः तत्र परीक्षिता दृश्यन्ते, तेषां च शैली विलक्षणाऽपि नातीव दुर्बोधा।

ब्राह्मणत्वक्षत्रियत्वादिजात्युपष्टम्भेन प्रामाण्याप्रामाण्ययोः पण्डितप्रवरस्य जातित्वाभिधानं न सर्ववादिसिद्धान्तानुगुणम्। नैयायिकाः प्रामाण्यस्य जातित्वं नाभ्युपगच्छन्ति। सर्वं ज्ञानं धर्मिण्यभ्रान्तं प्रकारे तु विपर्यय इत्येतेषां परिभाषा। "एकस्यैवेदं रजतमिति ज्ञानस्य धर्म्यंशे प्रमात्वम् अप्रमात्वं च इतरांशे इति जातिसंकरप्रसङ्गात् प्रमात्वम् अप्रमात्वं च तन्मते उपाधिभूतम्। यद्यपि चित्सुखाचार्येण "धर्म्यंशे प्रमाव्यवहारस्य च अबाधितानुभूतित्वोपाधिनिबन्धनतयापि सम्भवात्" इति ब्रुवता जातिसंकर परिहारेण प्रमात्वम् अप्रमात्वं च जातिविशेषौ ज्ञानत्वावान्तरभूतौ प्रख्यापितौ तथापि नात्र नैयायिकानां सम्प्रतिपत्तिः सम्भविनी। किञ्च नायं सिद्धान्तो वेदान्तिनामपि परमतात्पर्यविषयः। तन्मते अप्रमा ज्ञानाभासः, न तु ज्ञानम्। तथाचोक्तं नयनप्रसादिन्यां— "परसिद्धान्तमाश्रित्यैवं जातिसङ्करपरिहार इति" (चि० सु० २२२ पृ०)। एवं श्रीमधुसूदनसरस्वत्या भ्रमतद्विषययोराविद्यकत्वात् रजताकारवृत्तेर्ज्ञानाभासत्वम् अद्वैतसिद्धौ अज्ञानवादे प्रत्यपादि। तथा च "प्रमात्वाप्रमात्वयोः सामानाधिकरण्यं" नोपपद्यते इति यदुक्तं तन्नैयायिकसिद्धान्तं न सर्वथा अनुरुणद्धि। अन्यच्च "ब्राह्मणत्वक्षत्रियत्वयोरिव नैका सामग्री प्रमात्वाप्रमात्वयोरुभयोर्जनिका" इत्युक्तिः। प्रथमकाल्पिकानां विभ्रममेव उत्पादयेत्। तथाचोक्तं चित्सुखाचार्येण—"प्रामाण्यस्योपाधित्वे जातित्वे च जन्मासम्भवात्। तथाहि उपाधिपक्षे स्मृतित्वानधिकरणस्य ज्ञानस्य बाधात्यन्ताभावः प्रामाण्यम्। न च तस्योत्पत्तिः सम्भवति अत्यन्ताभावत्वादेव। नापि जातेर्जन्म-नित्यत्वात्" इति। (चि० सु० २०३ पृ०)। जनिका इति स्थाने प्रयोजिका इत्युक्तिः समञ्जसा अभविष्यत्।

यदपि पुनर्विद्वत्प्रवरेण अप्रामाण्यस्य उत्पत्तौ स्वतस्त्वं बौद्धमते प्रतिपिपादयिषितं तदपि बौद्धसिद्धान्तम् अवधीर्य केवलं स्वमनीषिकया विनोदमात्रम् अनुष्ठितं नेदृशी व्याख्या तत्त्वजिज्ञासुभ्यो रोचते। अपसिद्धान्तपिशुनेयं कथाकन्थाश्रना अशिक्षितत्रासनाय कल्पते। बाह्यार्थसद्भाववादिबौद्धमतस्येदम् उपपादनं चिकीर्षितम्। तत्तु धर्मकीर्तिमतं सर्वथा विपर्यासयति।

"विषयग्रहणधर्मो विज्ञानस्य यथास्ति सः।
गृह्यते सोऽस्यजनको विद्यमानात्मतेति च॥

विज्ञानस्य यथावस्थित वस्तुग्रहणं धर्मः स्वभावः। विषयोऽस्य खलु विज्ञानस्य विद्यमानेन आत्मना यथावस्थितेन रूपेण जनक इति खण्डनार्थः।

एषा प्रकृतिरस्यास्तन्निमित्तान्तरतः स्खलत्। व्यावृत्तौ प्रत्ययापेक्षमदृढं सर्पबुद्धिवत्॥

यथास्थितवस्तुग्रहणं विज्ञानस्य प्रकृतिः स्वभावः। विषयस्यापि स्वग्राहिज्ञानजननं च स्वभावः। अस्याः प्रकृतेस्तज्ज्ञानं निमित्तान्तरतः दोषादेः स्खलद् विषयविपरीताकारं भवति। तच्च भ्रमरूपं स्वनिवृत्त्यर्थं बाधकप्रत्ययमपेक्षते। अदृढं च तद्बाधके सति निवृत्तं न पुनरुद्भवति। ज्ञानस्य विषयस्वरूपग्रहणप्रवणत्वात् विषयस्य च स्वाकारार्पणप्रवृत्तत्वात्, इति समस्तार्थः। न हि विज्ञानस्य स्वाभाविकम् अप्रामाण्यं "प्रभास्वरमिदञ्चित्तं प्रकृत्यागन्तवोमलाः (प्र. वा. ८१) इत्यादि धर्मकीर्तेर्वचनं पण्डितप्रवरस्य व्याख्यानस्य निर्मूलकत्वं प्रतिपादयति! मनोरथनन्दिकृतं व्याख्यानम् अस्य पण्डितस्य स्वोपज्ञं व्याख्यानं दार्ढ्येन अपहस्तयति—प्रभास्वरमनात्मभूतदोषसञ्चारमिथं चित्तं प्रकृत्या स्वभावेन। ये तु मनोदोषा दृश्यन्ते ते भ्रान्तिनिमित्तोपनीतत्वादागन्तवोऽस्वभावभूताश्चेतसः। तमस्तुहिनादय इव नभसः" (प्र. वा. ८२-८३) इति एतस्यैव अनुवादः तत्त्वसंग्रहे —

प्रभास्वरमिदं चित्तं तत्त्वदर्शनसात्मकम्।
प्रकृत्यैव स्थितं यस्मान्मलास्त्वागन्तयो मताः॥

(त. सं. ३४ ३५)

अपि च वाचस्पतिमिश्रेण भामत्यां 'तत्त्वपक्षपातो हि धियां स्वभाव' इत्युक्त्वा तदुपोदबलनार्थं बाह्या अप्याहुः—

निरुपद्रवभूतार्थस्वभावस्य विपर्ययैः।
न बाधा यत्नवत्त्वेऽपि बुद्धेस्तत्पक्षपाततः॥ १३ पृ.

इति धर्मकीर्तिवचनम् उपन्यस्तम्। एतद्ग्रन्थजातम् अनाकलयतः पण्डितप्रवरस्य ईदृशी नवीना व्याख्या बौद्धसिद्धान्ते कृतश्रमाणां खेदमात्रम् उत्पादयति। यदि ज्ञानस्य स्वाभाविकमप्रामाण्यं बौद्धानां सिद्धान्तः स्यात् तदा कथं कण्ठतः केनापि बौद्धदार्शनिकेन एतन्नोक्तम्। अन्यथा कथनेन व्युत्पित्सूनां विभ्रमावसरं कथं कुर्यात्। नहि शास्त्रकाराणाम् ईदृशी सावकाशवचनता सम्भवति। नहि शास्त्रस्य तात्पर्यम् एकदेशदर्शनमात्रेण निश्चीयते। यदपि पुनर्मीमांसकमते प्रामाण्यस्य उत्पत्तौ स्वतस्त्वोपपादनं कृतं तत्रापि प्रामाणिकग्रन्थान् अनालोच्य सिद्धान्तम् अविगणय्य स्वोत्प्रेक्षामात्रम् आलम्बितम्। पुनश्च अप्रामाण्यस्य स्वतस्त्वे बौद्धमते सर्वदर्शनसंग्रहादिभ्यो यत्समुद्धृतं वाक्यं तस्य तात्पर्यं पण्डितवरेण न सूक्ष्मेक्षिकया समुन्मीलितम्। एतत्तु विशिष्टज्ञानमात्रस्य सविकल्पकत्वेन स्वतोऽप्रमाणभूतस्य परम्परया वस्तुमूलकत्वेन सम्वादित्वेन च व्यावहारिकं प्रामाण्यम् अभिप्रेत्य विरोधिदार्शनिकानां तात्पर्यकथनं यथा मीमांसकसम्मतस्य आत्मनो जडबोधात्मकत्वं सिद्धान्तबिन्दौ प्रख्यापितम्। न हि आत्मनो जडत्वं मीमांसका अभिप्रयन्ति, किन्तु तस्य परिणामित्वाङ्गीकारात् चित्स्वभावस्यापि फलबलाज्जडत्वं वेदान्तिभिरापा-

दितम् । एवं बौद्धमतेपि अप्रामाण्यस्य स्वतस्त्वम् आपादितं विरोधिदार्शनिकैः स्वमनीषया । न हि परापादनेन दार्शनिकानां प्रतिस्वंसिद्धान्तोव्यकुलीकर्त्तव्यस्तत्त्वजिज्ञासुना । परापादितम् अप्रामाण्यस्वतस्त्वं बौद्धसम्मतं सिद्धान्तं मन्यमानेन अनेन विदुषा सर्वत्रैव प्रबन्धे ग्रन्थस्वारस्यम् विगणय्य पूर्वापरसंगतिं गजनिमीलिक्या अवधीर्य अन्यथाकारं शास्त्रवाक्यानां तात्पर्यं वर्णयता विभ्रमपरम्परा स्वाभिनिवेशरक्षणपरेण समालिङ्गिता, सिद्धान्तपक्षपातिनां चेतसि खेदश्च समुदपादि । तत्त्वसंग्रहे प्रामाण्यग्रहणप्रक्रियैव प्रदर्शिता न तूत्पत्तौ इत्युक्त्या साहसमेव प्रदर्शितम् । स्वहेतुभ्यः प्रमाणानां विषयग्रहणशक्तिरूपा प्रमा उपपद्यते इति भट्टस्य अभिमतं 'तदत्र न विवादोनः' इति वदन् शान्तिरक्षित उत्पत्तौ स्वतस्त्वपक्षमातिष्ठते ।

३ संख्या १४।११।६१ ईशाब्दे प्रकाशितः

अत एव वस्तुग्रहणशक्तिरूपा प्रमा स्वहेतुभ्यः उत्पन्ना इति सम्प्रतिपद्यमानो न तद्विचारे सन्नह्यति । एतच्च प्रामाण्यशक्तेः स्वहेतुतः समुत्पन्नाया न स्वोत्पत्तौ कारणान्तरापेक्षा किन्तु निश्चयार्थम् इति (२८४२) कारिकायाम् स्पष्टम् अभिहितं तत्त्वसंग्रहे, किन्तु स्वतः स्थितमपि प्रामाण्यं न स्वतो निश्चीयते तदर्थमेव अर्थक्रिया ज्ञानं हेतुशुद्धिज्ञानं वा अपेक्ष्यते न तु प्रामाण्यशक्तेरुत्पत्त्यर्थम् इति—

तस्मादर्थक्रियाज्ञानमन्यद्वा समपेक्ष्यते ।
निश्चयायैव न त्वस्या आधानाय विषादिवत् ॥

इति कारिकायां विशदीकृतम् एतच्च प्रामाण्यस्य उत्पत्तौ स्वतस्त्वं चित्सुखाचार्यादिभिः परिष्कृतं लक्षणं "विज्ञानसामग्रीजन्यत्वे सति तदतिरिक्तहेत्वजन्यत्वं प्रमायाः स्वतस्त्वं नाम" इति सर्वथा अनुरुणद्धि । किञ्च अप्रामाण्यस्य स्वतस्त्वं यदि बौद्धसम्मतं भवेत् तर्हि ज्ञानसामग्र्याः प्रकृत्या दोषनान्तरीयकत्वम् अभ्युपेतं स्यात् । दोषास्तु आगन्तवः अत एव च बाधकप्रत्ययनिवर्तनीया इति धर्मकीर्तिवचनानुवादेन प्रागेव आवेदितम् । अप्रामाण्यं न ज्ञानहेतुमात्रप्रयुक्तं किन्तु आगन्तुकदोषसमवधानेन । न च दोषाभावस्य तदतिरिक्तत्वात् प्रामाण्यस्य तदपेक्षणात् परतस्त्वम् वाच्यम् । अभावस्य बौद्धमते स्वरूपतस्तुच्छत्वात् । अतो न दोषाभाव उत्पत्तौ कारणम् । वस्तुतस्तु दोषविविक्तान्यवस्तुसद्भाव एव दोषाभाव इति व्यवह्रियते । संवादिज्ञानेन हेतुदोषराहित्यज्ञानात् प्रामाण्यस्य निश्चयः, न तु प्रमास्वभावस्य उत्पत्तिः । संवादिज्ञानम् अर्थक्रिया ज्ञानादिकं वा प्रामाण्यनिश्चयार्थमपेक्ष्यते न तु तस्य उत्पत्त्यर्थम् बौद्धमते प्रामाण्यस्य प्रमाण्यव्यक्त्यनतिरिक्तत्वात् उत्पत्तिर्न विरोधमासञ्जयति । स्थितमपि प्रामाण्यं न सर्वत्र स्वतो निश्चीयते इति तस्य पक्षः एतच्च—

स्थिते हि तस्य मानत्वे निश्चयः क्रियतेऽनया ।
न त्वपूर्वं प्रमाणत्वमनया तस्य जन्यते ॥

(त. सं. ३०७५)

इत्युक्त्या प्रामाण्यस्य उत्पत्तौ स्वतस्त्वं ज्ञाने तु परतस्त्वम् इति बौद्धसिद्धान्तमवदातीकरोति ज्ञानहेतुभ्यः उत्पद्यमानं प्रामाण्यं कारणशुद्धिज्ञानादिकम् अनपेक्ष्य न ज्ञायत इति बौद्धस्य राद्धान्तः—

अत प्रमाणता तस्मिन्विद्यमानाऽप्यनिश्चिता ।
अविद्यमानकल्पेति, नैवास्तीत्यपदिश्यते ॥

(त. सं. ३०७६)

इति स्ववचनेन पुनः स्पष्टीकृतः स्वाभाविकी ज्ञानस्य प्रामाण्यशक्तिर्न नित्या किन्तु स्वहेतुभ्य उत्पन्ना इति वेदस्य नित्यप्रामाण्यनिराकरणाय मीमांसकेन सह विवदते सौगतः । चित्सुखाचार्यादिभिः परिष्कृते उत्पत्तौ स्वस्त्वलक्षणे न बौद्धानां विप्रतिपत्तिरिति स्पष्टम् उत्तानबुद्धीनामपि । एतदेव च मया स्वनिबन्धे प्ररूपितम् । पण्डितप्रवरस्य संशय निराकरणार्थं पुनर्बौद्धानां वचनानि संक्षेपरुचिनापि सप्रयोजनतया अत्र क्रियासमभिहारेण उपन्यस्यन्ते ।

योपि च पुनर्बौद्धमते ज्ञानप्रामाण्यस्य उत्पत्तौ ज्ञप्तौ च परतस्त्वप्रतिपादनसंरम्भः स तु पण्डितप्रवरस्य कण्ठशोषमात्रफलः ।

एतावत्तु वदन्त्यत्र सुधियः सौगता इमे ।
ज्ञाने क्वचित्स्थिताऽप्येषा न बोद्धुं शक्यते स्वतः ॥

(प्र. स० २८१३)

इति कारिकायां क्वचित् पदस्य व्याख्यान प्रसङ्गे—"उत्पत्ति पक्षेऽपि ज्ञाने प्रायोऽप्रामाण्यं क्वचिच्च प्रामाण्यमिति क्वचित्पदेन ध्वनितम्" इति यदुक्तं तद् विस्मयमेव समुत्पादयति । क्वचिदिति पदं 'न सर्वत्रे'ति परम् । तच्च पुनः २९४५ कारिकायां स्पष्टीकृतम् । प्रामाण्यस्य सर्वत्रैव परितो निश्चय इति बौद्धमतं प्रतिपादयन् प्रेक्षावतां श्रद्धां प्रच्यावयति । अहो वत आग्रहस्य महिमा यत आधुनिक व्यवहारि जीववत् पण्डितानामपि अतत्त्वस्य तत्त्वाध्यवसाय रक्षणार्थं प्रयासपरम्परा दरीदृश्यते । सर्वसंशयविनिवृत्तये—"किञ्चित्स्वतोऽन्यतः, किञ्चित्परैस्थानियमोमतः" (त० सं० २९४५) इति कारिकार्द्धम् उपन्यस्यामः । "बौद्धैः, तै किञ्चित्स्वतः प्रमाणमिष्टम्, यथा—स्वसंवेदन प्रत्यक्षं योगिज्ञानम्, तद्धि स्वत एव निश्चीयते, अभ्यासबलेनापहस्तितभ्रान्तिकारणत्वात् ।

किञ्चिदन्यतः, यथा विवादास्पदीभूतं चोदनाजनितज्ञानम्, प्रत्यक्षं चानपगतभ्रान्तिनिमित्तम् 'अभ्यासार्थक्रियाज्ञानयोरवासत्वात्' (त. सं. पं. ७७५ पृ.) इति कमलशील व्याख्यानं, तमेवार्थम् उत्तानीकरोति ।

बौद्धमते ज्ञानस्य स्वतोऽप्रामाण्यम् इति सर्वदर्शनसंग्रहादिग्रन्थेषु उपलभ्यमानं न बौद्धमतस्य याथार्थ्यप्रतिपादकं तदीयग्रन्थेषु एतन्मूलकोक्तीनामनुपलम्भात् इति यदुक्तं मया तत्र न किमपि वचनं तद्विरोधि प्रदर्शितं, केवलं कुव्याख्यानेन बौद्धसिद्धान्तस्य अन्यथात्वप्रतिपादने प्रयतितम् । मूलं पृष्टः पण्डित प्रवरः केवलं व्याख्यानं करोति । सोऽयम् 'आम्रान् पृष्टः कोविदारान् आचष्टे' इति महाभाष्यकारोक्तिविषयतां व्रजति । पुनश्च तत्तद्वाक्यानाम् अन्यथात्वप्रतिपादनेन आहोपुरूषिकामात्रम् आविष्कृतम् । ईदृशव्याख्यानेन न केवलं तत्त्वविप्लवः; परन्तु विद्यार्थिनां व्यामोह एव संपनीपद्यते । अत्यन्ताय व्यामोहकरं पण्डितप्रवरस्य प्रामाण्यस्य उत्पत्तिज्ञप्तिपक्षयोरेकत्वाध्यवशायेन ग्रन्थव्युत्पादनम्, प्रथमं तावत् प्रसङ्गसाधनानुमानयोरविवेकः । एताः कारिकाः २८४३–४६ कुमारिलयुक्तीनां विरुद्धा व्यभिचारित्वं स्वतोऽप्रामाण्यरूपं प्रसञ्जयन्त्यः साधनानुमानत्वेन गृहीताः । न केवलम् अत्रैव कारिकाचतुष्टये अप्रामाण्यस्य स्वतस्त्वापादनम्, अपितु ३०००-३००५ कारिकासु तथा ३०६६-३०७० संख्याककारिकास्वपि । एते च ग्रन्था बौद्धमतस्यैव प्रतिपादका इति प्रतिपद्यमानो ज्ञानलवदुर्विदग्धान् विभ्रामयति । बौद्धानामद्वैतवेदान्तिनां च निर्विकल्पकस्यैव प्रामाण्याभ्युपगमात् इत्यादि वाक्यम् अवलम्ब्य "बौद्धमते निर्विकल्पकमेव विकल्पद्वारा सर्वव्यवहारसाधक"मिति तत्त्वसंग्रहकारिका (१३०६) विरोधित्वेन उपन्यास्थत् पण्डितप्रवरः । किमस्य उपन्यासस्य तात्पर्यमिति; न बुध्यामहे । किं सविकल्पकस्य बौद्धमते प्रामाण्यं विवक्षितम् ? आहोस्वित् निर्विकल्पक सविकल्पयोः संभूय प्रमात्वं ? यद्वा विशकलितयोः स्वातन्त्र्येण इति विकल्पाः संभाव्यन्ते ।

आद्ये प्रत्यक्षलक्षणे कल्पनाप्रतिषेधस्य कैमर्थक्यप्रसङ्गः । द्वितीये नैयायिकादिभिर्यथैव बौद्धमतस्य खण्डनं कृतम् । तृतीयेपि तथैव । प्रत्यक्ष पृष्ठभाविनो विकल्पस्य दृश्यविकल्पयोरेकत्वाध्यवसायेन विषयभेदानङ्गीकारे निर्विकल्पगृहीतस्यैवावगाहनाय ज्ञातविषयत्वात् न प्रामाण्यम् इति कथं विस्मृतम् ? । कथं वा धर्मकीर्तिवचनं—"गृहीतग्रहणान्नेष्टं सांवृत्तम्" इति, गृहीतग्रहणान्नेष्टं सांवृत्तं दर्शनोत्तरकालं सांवृत्तं विकल्पज्ञानं प्रमाणं नेष्टं दर्शनगृहीतस्यैव ग्रहणात्, तेनैव च प्रापयितुं शक्यत्वात् सांवृत्तमकिञ्चित्करमेव" इति च मनोरथव्याख्यानमुपेक्षितम् । न हि बौद्धन्यायसिद्धान्तएकदेशदर्शनेन शक्यावशायः । वेदान्तिमतेपि महावाक्यजन्यम् अखण्डार्थविषयकज्ञानमेव प्रमाणम् । व्यवहारे भाट्टनय एव आलम्बितः । सर्वथा स्थितमेतत् । निर्विकल्पकज्ञानस्य प्रमात्वं सविकल्पकस्य अप्रमात्वम् । प्रमाऽप्रमाराशिद्वयभिन्नं तदुभयबहिष्कृतम् असत् इत्युक्तं मया

न तु अप्रमाज्ञानस्य अलीकत्वम् । स्पष्टमपि तात्पर्यम् अनवबुध्यमानेन आकाशमुष्टिहननं कृतम् । संशयात् प्रवृत्तिरित्यत्र तुल्यबलोभयकोटिकं ज्ञानमेव संशय इति न मन्तव्यं किन्तु उत्कटैककोटिकः संभावनापर पर्यायः । ततोऽपि न प्रवृत्तिर्निशङ्का ।

४ संख्या २८।११।६१ ईशाब्दे प्रकाशिता

एवं च यत्र यत्र निःशङ्कप्रवृत्तिः तत्र प्रामाण्यनिश्चयाधीनैव सेत्यभ्युपगन्तव्यम्, अपरथा प्रामाण्यानिश्चयान्निवृत्तेरपि प्रसङ्गात्'' इति चित्सुखाचार्यवचनं प्रमाणत्वेन उपस्थापयामः। किञ्च प्रवृत्तिजनकत्वमेव न प्रामाण्यं किन्तु प्रतिभासावसाययोर्यथार्थत्वं,— "प्रतिभासवशाद्धि प्रत्यक्षस्य ग्रहणाग्रहणे नत्वर्थाविसंवादमात्रात्" त० सं० प० ७८२ पृ०) । यच्च मदीयनिबन्धे समुद्धृतानां वाक्यानां स्वरूपम् अङ्गीकृत्य स्पष्टार्थानामपि तेषां विपरीतार्थप्रतिपादने प्रयासः पण्डितप्रवरस्य स खलु हरिभद्रवचनं स्मारयति। तथाचोक्तं तेन—"आग्रही बत निनीषति युक्तिं तत्र, यत्र मतिरस्य निविष्टा । पक्षपातरहितस्य तु युक्तिर्यत्र, तत्र मतिरेति निवेशम् ।" इति प्रथमार्द्धस्य यथार्थतां प्रमापयति पण्डितप्रवरस्य प्रचारशैली। अनुमाने सम्वादने आभ्यासिकप्रत्यक्षे च स्वग्राहकातिरिक्तज्ञानान्तरम् अनपेक्ष्यैव याथार्थ्यनिश्चयो जायते । स एव च प्रामाण्यनिश्चयः स्वसंवेदनसिद्धो बौद्धानाम् । अनुव्यवसायसिद्धो वाचस्पतेर्मते। नहि अनुव्यवसायापेक्षत्वात् व्यवसायप्रामाण्यस्य परतस्त्वं; ज्ञानग्राहकग्राह्यत्वमेव ज्ञानप्रामाण्यस्य स्वतस्त्वम् इति लक्षणसंवादात् । पण्डितप्रवरेण तु उत्पत्तौ ज्ञाने च सापेक्षत्वमात्रेण परतःप्रामाण्यम् आपादितम् । तत्तु ज्ञानगतस्वतःप्रामाण्यस्य लक्षणविस्मरणादेव सञ्जातम् ।

तत्त्वसंग्रहे आभ्यासिकप्रत्यक्षस्य अनुमानेनैव प्रामाण्यावसायः कृतः इति प्रतिपादयन् तस्य परतः प्रामाण्यं प्रतिपिपादयिषति पण्डितप्रवरः। तत्तु २९६९ तत्त्वसंग्रहकारिकानवलोकनविजृम्भितम् । ग्रन्थविस्तरभयात् तत्तु नानूद्यते तत्त्वजिज्ञासुभिः स्वयम् अनुसंधेयम् । एतत्तु नालोचितं यत् शास्त्रकाराणां परस्परव्याहता उक्तयो न संभवेयुः । एतत्तु स्वाभाविकं यत्सर्वं सर्वस्मै न रोचते, किन्तु अभिनिवेशवशात् स्वारसिकम् अर्थं विपर्यासयत् स्वैरितया तद् व्याख्यानं न शास्त्रतात्पर्यवेदने अनुकूलं भवति । अत्रैव अप्रामाण्यव्यवच्छेद (२९३७) इत्यादिकारिकात्रयम् (२९-३७-३९) अनूद्य तस्य अप्रामाण्यस्वतस्त्वपरत्वेन व्याख्यानं स्थवीयान् प्रमादः। नायं विभ्रमः समभविष्यत् यदि—

यद् रूपनिश्चयो यस्माज्जायते यत्र वस्तुनि ।
तद्विपर्ययशङ्कायास्तत एव निवर्त्तनम् ॥ तं. सं. २९३५ ।

इति कारिकार्थस्य पूर्वगतस्य प्रदर्शनम् अजनिष्यत । एतत्तु अतीव स्पष्टार्थमपि विपरीतं प्रतिपन्नम् । यत्र यस्य निश्चयः, तत्र तस्य तदभावव्यावृत्तिः स्वाभाविकी । नहि

घटे निश्चिते अघटशङ्का आत्मानं लभते। प्रामाण्यनिश्चयेन च अप्रामाण्यशङ्काव्युदासः स्वतः सिद्धः न प्रयत्नान्तरम् अपेक्षते। सर्वत्र तावत् पण्डितवरस्य सर्वदर्शनोदितबौद्ध-मतस्य यथाश्रुतग्रहणमेव विभ्रमधारां समुत्पादयति। यदि ज्ञानस्य स्वाभाविकम् अप्रामाण्यम् अनुभूतं भवेत् कथं प्रामाण्यान्वेषणे प्रवृत्तिः, कथं संवादादिज्ञानेष्वपि समाश्वस इति। तस्मात् ईदृशं मतं न केवलं बौद्धस्य अपितु सर्वस्यापि प्रेक्षावतः अश्र-द्धेयम् अतो यद् अनन्तरं शब्दकन्था विरचिता सा तु उपेक्षणीयैव। यच्च स्वतः १रतः प्रामाण्यप्रक्रिया प्रदर्शिता तत्र न किञ्चिद् वक्तव्यम्, परन्तु प्रामाण्यनिश्चयः अप्रामाण्यशङ्का पनोदनेन उपक्षीणो न प्रवृत्तावुपयुज्यत इति नैयायिकानाम् उक्तिर्न सर्वेषां चित्तावर्जिका न च तुल्यन्यायेन दोषस्य ज्ञानसामग्रीप्रविष्टस्य प्रामाण्यप्रतिबन्धकत्वेन उप-क्षीणतया—"अप्रामाण्यस्य दोषजन्यत्वं न स्यात्" इति यत् शङ्कितं पण्डितप्रवरेण तत्तु न निपुणं विभाव्य उक्तम्। दोषस्य स्वाभाविकं विपरीतबुद्धिजनकत्वं प्रमाप्रतिबन्धकत्वं तु नान्तरीयकत्वेन एकप्रसरतया, न च तत्र पृथगस्य व्यापारः कल्पनीयः। दोषाभावस्य तु अप्रामाण्यप्रतिबन्धकत्वं विहाय न कृत्यान्तरम् इति विषम उपन्यासः कृतः पण्डित-प्रवरेण। स्वतः प्रामाण्यवादमतावष्टम्भेन कृषीबलादीनां कृष्यादौ उपायनिश्चयेन प्रवृत्तेः इति यदुक्तं तत्तु उत्तानदृष्टीनामेव शोभते। उपेयानिश्चये उपायनिश्चयाभावात्, उपेया-पेक्षत्वाद् उपायस्य (त० सं० पं० २९७५) निष्कम्पा प्रवृत्तिः प्रामाण्यनिश्चयाधीना इत्येव स्वतः प्रामाण्यवादिनाम् आशयः। कृषीबलादीनां सकम्पा प्रवृत्तिः संशयाद् भवतु नाम।

५ संख्या १२।१२।६१ ईशाब्दे प्रकाशितः

उपान्तसंख्याके द्वितीयप्रघट्टके यदुक्तं तत् नूनं 'निराश्रया हन्त हता मनस्विता' इति शङ्काम् उद्बोधयति। प्रथमज्ञाने उत्पन्ने सति प्रवृत्तिः विसंवादात् अप्रामाण्ये ज्ञाते प्राक्तनज्ञानस्य प्रामाण्यप्रतिघात एव दोषस्य शङ्कितनिपाते पूर्वज्ञानस्य प्रामाण्यनिश्चयो जातोऽपि प्रतिहन्यते इति तु अनुभवसिद्धम्। दोषस्य प्रामाण्यप्रतिबन्धकत्वमेव इति यदुक्तं तत्तु अयोगव्यवच्छेदपरम्। दोषवशात् ज्ञानस्य विनाशे कथं तत्र संशयः, धर्मिणोऽ-भावे धर्मस्य कथम् अवस्थानम् इति यदुक्तं तत्तु अतिस्थवीयः,। नैयायिकानामपि विसंवादात् पूर्वज्ञानस्य अप्रामाण्यनिश्चयः कथं भवेत्। तदानीम् इच्छाकृत्यादिव्यवधानेन पूर्वज्ञानस्य विनाशात् इत्यादिकुचोद्यानां तत्रापि प्राप्तेः। यदि स्मृत्युपनीतस्य ज्ञानस्य अप्रामाण्य-निश्चयः, अत्रापि न स कल्पो दण्डवारित इति कथं न रोचयेः। पुनश्च यत्र प्रामाण्या-ज्ञानात् निवृत्तेः प्रसङ्गः प्रदर्शितो मया तत् शास्त्राव्युत्पत्तिविजृम्भितम् इत्युक्तं पण्डित वरेण पुनश्च "प्रामाण्याज्ञानस्य केन निवर्तकत्वं कल्पितं येन तदापाद्यते" इति पण्डित प्रवरस्य उक्तिस्तस्यैव शोभते। विस्मृतं पण्डितवरेण यत् खलु अनवस्थादिकं वादिनाम्

अनिष्टमेव आपाद्यते, नहि इष्टापादेनैव प्रतिवादिनां कृतार्थता। यत्तु शास्त्राव्युत्पत्तिप्रसञ्जनं तत्तु स्वकीयेनैव बाणेन स्वस्य प्रहरणम् अनुष्ठितम्। नहि सर्वे ग्रन्थाः प्रामाण्यविचार-प्रवृत्ताः पण्डितप्रवरेण अवलोकिता येनायम् उक्तिसंभवः। एतत्तु न मया इदं प्रथम-तया आपादितम्। "किञ्चाप्रामाण्याज्ञानात्प्रवृत्तौ प्रामाण्याज्ञानान्निवृत्तिः स्यात् "इति तर्क-ताण्डवे ६४ पृष्ठे। एवं च "यत्र यत्र निःशङ्कप्रवृत्तिः तत्र तत्र प्रामाण्यनिश्चयाधीनैव सेत्यभ्युपगन्तव्यमपरथा प्रामाण्यानिश्चयान्निवृत्तेरपि प्रसङ्गात् (चि० सू० २२५) इति तत्त्वप्रदीपिकायामापादनमिदं दृष्टम्। एतत्तु सर्वम् अनवलोक्य केन कल्पितम् इत्युक्तिः ? पण्डितप्रवरस्य शास्त्रैकदेशपरिचयमात्रं विशुनयति। यत्तु अप्रामाण्यग्रहः स्वरूपसत्तया प्रामाण्यप्रतिबन्धको न तु ज्ञात इत्युक्तं तत्र व्यभिचारस्यापि अज्ञातस्यैव व्याप्तिप्रति-बन्धकत्वम् इति कल्पनावत् अतीव अश्रद्धेयम्। यदपि "अहो सुषुप्तिसुलभेनापि व्यभि-चाराज्ञानेन व्याप्तिज्ञानस्य अन्यथासिद्धिरापाद्यते" इत्युक्तं तदपि "सहचारदर्शनं व्यभिचाराज्ञानसहकृतमिति" ग्रन्थे सति सहचारदर्शनं गजनिमीलकया न लक्षितम्। न हि केवलस्य अभावस्य कुत्रापि कारणत्वं, कार्यत्वं वा दृष्टं, तस्य धर्मिप्रति-योगिभ्यामेव निरूपणं सम्भवति। तथा च न प्रागभावस्य कारणता समवायिकारण-मन्तरेण दृष्टा सम्भविनी वा, एवं प्रध्वंसस्यापि। नहि सुषुप्तौ सहचारदर्शनं केनापि शंक्यते अनुन्मत्तेन। न हि पक्षे लिङ्गासंसर्गाग्रहः सुषुप्त्यादि-सुलभः; पक्षस्यापि ज्ञानम-पेक्षितम् इति तु कथं न आलोचितम्। ज्ञानसामग्रीसत्त्वे ज्ञानस्य वेद्यत्वे मया प्रतिपादिते— "हन्त, तया रीत्या सुषुप्त्यभावापत्तिं न प्रतिसन्धत्ते" इति यदुक्तं तदपि रभसेन प्रवृत्तस्य पूर्वापरमनालोचयतो रागाद्विनिःसृतम्। तदीयवचनानुकारेण हन्त। सुषुप्तौ ज्ञानसामग्री कथं सम्भवेत्, मनसः पुरीतति प्रवेशात् आत्ममनःसंयोगाभावात् कथं ज्ञानसामग्र्याः सम्भव इति, कथंतरां वा अतिस्थलमपि न समाकलितं पण्डितप्रवरेण इति न वक्तुं प्रभवामः। यद्यपि च ज्ञाने जाते एव ज्ञानं वृत्तं न वा इति संशय इत्युक्तं तदपि प्रलापमात्रं प्रतिभाति। अथ ज्ञाने ज्ञाते एव इति विवक्ष्यते तदा ज्ञानस्य जात-मात्रस्य ज्ञानाभ्युपगमेन स्वसम्वेदनपक्ष एव स्वहस्तितो भवेत् इति किं केन सङ्गतम्। यदपि अन्ते प्रेक्षावतां प्रवृत्तौ प्रामाण्यनिश्चयः कारणत्वेनाङ्गीकृतः, अत्र अविगानमेव, परन्तु कारणकोटौ न प्रामाण्यनिश्चयस्य निवेशः किन्तु अप्रामाण्यज्ञानाभावस्य इति यदुक्तं तत् पूर्वापरविरोधि। न हि अप्रामाण्यज्ञानाभावमात्रेण प्रेक्षावतां प्रवृत्तिः सम्भविनी इति स्वयमेव उक्त्वा "निन्दामि च पिबामि च" इति न्यायविषयतां गतः। अन्तिमे प्रघट्टके यत्खलूक्तं तत् पण्डितजनोचितमेव ब्रूयामहे यः खलु पण्डितप्रवरेण पूर्वं जल्पकथामवतार्य विचारः प्रवर्तितो न स तत्त्वजिज्ञासूनां साहाय्यकम् आचरति, अस्मा-भिरत्र तत्त्वनिर्णयानुरोधेन ये आक्षेपाः कृतास्ते खलु अपसिद्धान्तनिवारणार्था न व्यसनितया मत्सरितया वेति मन्तव्यम्।

६ संख्या २६।१२।६१ ईशाब्दे प्रकाशिता

उपसंहरन्निमं निबन्धं विविदिषूणां व्युत्पत्तिसौकर्यार्थं किमपि विवक्षामि प्रामाण्यस्य स्वत उत्पत्तिरिति मतस्य इदमेव ऐदम्पर्यम्। ज्ञानस्य या कारणसामग्री सैव तद्गत-प्रमात्वस्यापि प्रयोगिका, न तु गुणं वा दोषाभावं वा अतिरिक्तम् अपेक्षते प्रमा। परतस्त्ववादिनां मते कारणगता गुणा दोषाभावो वा ज्ञानस्य प्रामाण्ये प्रयोजक इति ज्ञान-सामग्र्यतिरिक्तापेक्षायां प्रमाया उत्पत्तौ परतस्त्वम्। अप्रामाण्यस्य न ज्ञानसामग्रीमात्रात् उद्भवः, किन्तु दोषरूपकारणान्तरसमवधानात् इति अप्रामाण्यं परतः। अत्र तार्किक-वेदान्ति-मीमांसक-बौद्धानामेकवाक्यता। ज्ञानमात्रसामग्रीतः अप्रामाण्यस्य समुद्भवः इति उक्तेषु न कतमस्य वादिनः पक्षः।

प्रामाण्यज्ञाने तु स्वतस्त्वपरतस्त्वनिरूपणमित्थम्। ज्ञानग्राहकेनैव तद्गत-प्रमात्वस्यापि ग्रहणम् इति स्वतत्वपक्षः। ज्ञानग्राहिका च सामग्री बौद्धमते स्वसंवेदन-रूपा, वेदान्तिमते साक्षिरूपा; भाट्टमते अनुमानरूपा, मुरारिमते अनुव्यवसायरूपाः, नैयायिकानां परतः प्रामाण्यवादिनां मते ज्ञानग्राहकानुव्यवसायातिरिक्तम् अनुमानमेव ज्ञानप्रामाण्यस्य ग्राहकम् इति परतस्त्वं प्रामाण्यस्य ज्ञाने। एतावान् विशेषो बौद्धमते। अनभ्यासदशोत्पन्नस्य ज्ञानस्य सांशयिकत्वात् संवादज्ञानाधीनानुमानेन तत्प्रामाण्यस्य ग्रहणम्। आभ्यासिकस्य प्रत्यक्षस्य, स्वसंवेदनस्य, अनुमानस्य संवादज्ञानस्य च स्वत एव प्रामाण्यं निश्चीयते। भट्टस्य नैयायिकस्य च मते ज्ञानं स्वरूपसदेव विषयं प्रकाशयति। विषयनिश्चयः एव तद्गतप्रामाण्यनिश्चयो भट्टस्य, स च विषयनिश्चयो ज्ञाततालिङ्गेनानु-मानेन संपाद्यते। नैयायिकानां मते अर्थनिश्चयः स्वरूपसतापि ज्ञानेन संजायते। अर्थ-निश्चयस्तु न स्वप्रामाण्यनिश्चयाधीनो यथा मीमांसमते। ज्ञानग्राहकज्ञानस्य प्रामाण्य-ज्ञानमर्थनिश्चयप्रामाण्येन नापेक्षणीयम् इति तु भाट्टनैयायिकयोः सम एव समाधिः। ज्ञानग्राहकप्रामाण्यम् अज्ञातमेव अर्थ-निश्चायकमिति तार्किकमीमांसकयोस्तुल्यम्। प्राभा-कराणांमते निरपवादं प्रामाण्यं सर्वज्ञानस्य। एवं नव्यवेदान्तिनाम्, तन्मते अप्रमाया अविद्यावृत्तिरूपज्ञानाभासत्वात्। ज्ञानानामौत्सर्गिकं प्रामाण्यं भट्टमते। कतमः पक्षः समीचीनतम इति न सर्ववादिसंप्रतिपत्त्या शक्योपपादनम्। यस्य यत्र अभिरुचिः स तमेव पक्षम् अनुमन्यते। एतत्तु अवधातव्यं यत् पाश्चात्यदार्शनिकेषु संवादः प्रामाण्यस्य जनक इति एकीयमतम्। तत्तु भारतीयदार्शनिकानां नानुमतम्। संवादः प्रामाण्यस्य ज्ञापको न तु जनक इत्यत्र भारतीयानामैकमत्यम्। पाश्चात्यदर्शनेषु भिन्ना-भिन्नाः कल्पना विसृमरा दृश्यन्ते। तेषाम् आलोचनं यदि संस्कृतमहाविद्यालयेषु प्रवर्तितं भवेत् तदा विद्यार्थिनां बुद्धिवैशद्यं, प्रवक्तृणां च बुद्धिविनोदातिशयः संभाव्यते। लेखविस्तर-भयात् नाधिकं विवक्ष्यते इति शम्।

अयोध्यासंस्कृतं पत्र ३१।१०।१९६१ ई० को ३३ वर्ष २ संख्या में संस्कृतमय प्रकाशित

प्रामाण्यवादसमीक्षा

श्रीसातकड़ीमुखोपाध्यायः नवनालन्दाविहाराध्यक्षः।

यह बड़े हर्ष का विषय है कि विवेचन सापेक्ष मेरे अतिसंक्षिप्त प्रामाण्यवाद निबन्ध को लेकर पण्डितवर श्रीकेदारनाथ ओझाजी से प्रामाण्यवाद की चर्चा शुरू की गई। अच्छा कहा गया कि यह प्रामाण्यवाद बहुत कठिन दुरूह और विरल चर्चा का विषय है ऐसा उनको अभिमत है। इस में किसी की निन्दा संभव नहीं है। वहाँ वहाँ पण्डितप्रवर का कोई कोई कथन यथार्थ नहीं है। पाश्चात्य दर्शन में भी इस प्रमात्व का विचार बड़ी तैयारी तथा विस्तार के साथ दीख पड़ता है, यह उन उन दर्शन पण्डितों से छीपा नहीं है, स्वतः प्रामाण्य तथा परतः प्रामाण्य को लेकर प्रायः सभी वाद परीक्षित देखे जाते हैं। उनकी विलक्षण शैली भी अधिक कठिन नहीं हैं।

ब्राह्मणत्व-क्षत्रियत्व जाति के आधार पर पण्डितप्रवर का प्रामाण्य और अप्रामाण्य को जाति कहना सर्ववादी सिद्धान्तों के अनुकूल नहीं है; नैयायिक प्रामाण्य को जाति नहीं मानते, सभी ज्ञान धर्मी में अभ्रान्त और प्रकार में भ्रम है यह इनकी परिभाषा है, एकही यह रजत ज्ञान धर्मी अंश में प्रमात्व दूसरे अंशों में अप्रमात्व वाला है, जाति संकर होने से प्रमात्व और और अप्रमात्व उनके मत में उपाधि हैं। यद्यपि चित्सुखाचार्य ने धर्मी अंश में प्रमा व्यवहार अबाधित अनुभूतित्व उपाधि के कारण है इत्यादि कहते हुए अप्रमात्व और प्रमात्व ज्ञानत्व के अवान्तर जाति प्रसिद्ध किये हैं तो भी वे नैयायिक सम्मत नहीं संभव है, और भी वेदान्तियों का प्रधान तात्पर्य वाला यह सिद्धान्त नहीं है, उनके मत में अप्रमा ज्ञानाभास है ज्ञान नहीं है। वैसा नयनप्रसादिनी में कहा गया है—दूसरे के सिद्धान्त को लेकर इस प्रकार जातिसङ्कर का परिहार है। (चि० सु० २२२ पृष्ठ) इस प्रकार मधुसूदन सरस्वती भी अद्वैत सिद्धि अज्ञानवाद में

कहे हैं कि भ्रम और भ्रम के विषय आविद्यक होने से रजताकार वृत्ति ज्ञानाभास है; इस प्रकार प्रमात्व और अप्रमात्व का सामानाधिकरण्य नहीं है ऐसा कहना न्यायसिद्धान्त का अनुरोध नहीं करता। और दूसरा—ब्राह्मणत्व-क्षत्रियत्व के ऐसा एक सामग्री प्रामाण्य और अप्रामाण्य का जनक नहीं है यह कहना प्रथम कल्पवालों को भ्रम ही पैदा करें। वैसा चित्सुखाचार्य से कहा गया है—प्रामाण्य उपाधि या जाति होने पर उसका जन्म नहीं हो सकता, वैसे उपाधि पक्ष में तो स्मृति भिन्न ज्ञान का बाध का अत्यन्ताभाव है, अत्यन्ताभाव होने से उसकी उत्पत्ति नहीं, नित्य होने से जाति का जन्म नहीं। (चि० सु० २०३ पृ०)। इसलिये जनिका की जगह प्रयोजिका ठीक होता।

फिर जो भी विद्वत्प्रवर से बौद्ध मत में अप्रामाण्य की उत्पत्ति में स्वतस्त्व प्रतिपादन करना चाहा गया है वह बौद्ध मत का तिरस्कार करके अपनी बुद्धि से विनोद मात्र है, ऐसी व्याख्या तत्त्वजिज्ञासुओं को पसन्द नहीं है। अपसिद्धान्त का सूचक यह कथा कन्था की रचना अशिक्षितों के डर के लिये है। बाह्य सद्वादी बौद्ध का जो यह मत कहना चाहा गया है वह धर्म कीर्ति के मत को बिल्कुल विपरीत करता है।

विज्ञान का विषय ग्रहण जैसा वह धर्म है उसके अनुसार विद्यमान विषय उस विज्ञान का जनक है तथा उस विज्ञान से गृहीत होता है, विज्ञान का यथाऽवस्थित वस्तु का ग्रहण स्वभाव है, वही वस्तु उसका विषय है, जैसा वह है उस रूप से विद्यमान विज्ञान का जनक है। यह खण्डलार्थ है। यह प्रकृति है, इसके ज्ञान के दूसरे निमित्तों से स्खलित होता हुआ रस्सी में सर्पबुद्धि के ऐसा अदृढ=भ्रम ज्ञान पैदा होता है जो बाधक प्रत्यय की अपेक्षा में व्यावृत्ति=बाध में पड़ जाता है, जैसा है वैसे वस्तु का ग्रहण विज्ञान का स्वभाव है, विषय का भी अपने ज्ञान को पैदा करना स्वभाव है, इस प्रकृति का उस ज्ञान के जो दूसरे निमित्त दोष आदि उससे स्खलित विपरीत विषय के आकार का होता है, वह भ्रम अपनी निवृत्ति के लिये बाधक प्रत्यय की अपेक्षा करता है। वह अदृढ है बाधक रहने पर फिर नहीं पैदा होता। ज्ञान विषय स्वरूप ग्रहण में प्रवृत्त होता है। और विषय अपने आकार के समर्पण में प्रवृत्त है यह सम्पूर्ण का अर्थ है।

विज्ञान का अप्रामाण्य स्वाभाविक नहीं है। 'यह चित्त स्वभाव से प्रकाश स्वरूप है, मल आगन्तुक है, प्र. वा. ८१ पृ०' इत्यादि धर्मकीर्ति का वचन पण्डितवर के व्याख्यान को निर्मल करता है। मनोरथ नन्दिनीकृतव्याख्यान पण्डित की सोपज्ञ व्याख्या

को दृढ़ता पूर्वक हटाता है, स्वभाव से ही चित्त अपने से भिन्न दोषों का समूह वाला प्रकाश स्वभाव है। मनके जो दोष भ्रान्ति के कारण हैं वे तो आगन्तुक हैं चित्त के स्वभावभूत नहीं हैं। जैसे आकाश के अन्धकार कुहरेसा आदि है। इसी का अनुवाद तत्त्वसंग्रह में—'यह प्रकाश स्वभाव चित्तस्वभाव से ही वस्तु दर्शन स्वरूप है, क्योंकि मल तो आगन्तुक है ; त. सं. ३४३५,'।

और भी भामती में वाचस्पतिमिश्र (बुद्धि का तत्त्व पक्षपात स्वभाव है) ऐसा कहकर इस के समर्थन के लिये बाहरी लोग भी कहते हैं—'जो जिसका स्वभाव निश्चित है सयत्न होने पर विपर्ययों से बाधा नहीं, क्योंकि बुद्धि का स्वग्राह्य वस्तु पर पक्षपात है, 'ऐसा धर्मकीर्ति के वचन को लिखते हैं। इन सब ग्रन्थों को नहीं देखे हुए पण्डितप्रवर की नवीन ऐसी व्याख्या बौद्ध दर्शन में परिश्रम किये हुए के खेदमात्र को पैदा करती है, यदि ज्ञान का स्वाभाविक अप्रामाण्य बौद्धों का सिद्धान्त होता तो क्यों कोई बौद्ध दार्शनिक इसको कण्ठ से नहीं कहता ?, दूसरी तरह कहने से व्युत्पत्ति चाहने वाले के भ्रम का अवसर क्यों करते ?। शास्त्रकारों का ऐसा दूसरे तरफ जाने वाला वचन नहीं संभव हैं। एक देश के दर्शन से शास्त्र का तात्पर्य नहीं निश्चित होता, जो भी फिर मीमांसक मत में प्रामाण्य की उत्पत्ति में स्वतस्त्व का उपपादन किया गया है, वहाँ भी प्रामाणिक ग्रन्थों को विना विचारे सिद्धान्त का भी बिना अनुरोध के अपनी उत्पेक्षा का ही आलम्बन किया है। और फिर बौद्ध दर्शन के अप्रामाण्य के स्वतस्त्व में सर्वदर्शन संग्रह आदि से जो बचन उद्धृत हैं उनका तात्पर्य पण्डितवर से सूक्ष्म दृष्टि से नहीं खोला गया। यह तो सभी विशिष्ट ज्ञान सविकल्प हैं, स्वयम् अप्रमाण हैं, परम्परा से वस्तु मूलक होने सि सम्वादी होने से व्यावहारिक प्रामाण्य को लेकर विरोधी दार्शनिकों का तात्पर्य वर्णन है, जैसे मीमांसक मत का आत्मा का जडबोधरूप सिद्धान्त प्रसिद्ध किया, मीमांसक लोग आत्मा को जड़ नहीं मानते, तौ भी परिणामी होने से फलतः वेदान्तियों ने जड़ की आपत्ति दिया। इसी प्रकार विरोधी दार्शनिकों ने अपनी बुद्धि से वौद्धमत में स्वतः अप्रामाण्य लाया है। दूसरे के आपादन से तत्त्वजिज्ञासुओं को दर्शनों के अपने सिद्धान्त को खराब नहीं करना चाहिये। दूसरे से आपादित अप्रामाण्य का स्वतस्त्व को वौद्ध सिद्धान्त मानते हुए इस विद्वान् से सभी प्रबन्ध में ग्रन्थ स्वारस्य को विना अपनाये आगे पीछे की संगति को हाथी की झुकनी के ऐसा छोड़कर

दूसरे प्रकार का शास्त्रवाक्यों का तात्पर्य वर्णन करते हुए, अपनी आवेश रक्षा में लगे हुए भ्रम परम्परा अपनाई गई है, सिद्धान्त पक्षपातियों के हृदय में खेद पैदा किया गया है। तत्त्वसंग्रह में प्रामाण्यग्रहण की ही प्रक्रिया दिखाई गई है उत्पत्ति में नहीं यह साहस ही दिखाया गया है, अपने हेतुओं से विषयग्रहण शक्तिरूप प्रमा उत्पन्न होती है ऐसे भट्ट मत में इसमें हमलोगों का विवाद नहीं है ऐसा कहते हुए शान्तिरक्षित उत्पत्ति में स्वतस्त्व पक्ष स्थापित करते हैं।

इसके बाद १४।११।६१ ई० को ३ संख्या में प्रकाशित

इसीलिये वस्तु का ग्रहणरूप प्रमा अपने हेतुओं से उत्पन्न होती है ऐसा मानते हुए उसके विचार में तैयारी करते; अपने हेतु से उत्पन्न प्रामाण्यशक्ति के अपनी उत्पत्ति में दूसरे कारणों की अपेक्षा नहीं है किन्तु निश्चय के लिये अपेक्षा करती है, ऐसा तत्वसंग्रह २८४२ कारिका में स्पष्ट कहा गया है, किन्तु स्वतः स्थित भी प्रामाण्य स्वतः निश्चित नहीं होता उसके लिये अर्थक्रिया ज्ञान, या हेतु की शुद्धि का ज्ञान अपेक्षित होता है, प्रामाण्यशक्ति की उत्पत्ति के लिये नहीं, उससे अर्थ-क्रिया का ज्ञान अथवा दूसरा निश्चय ही के लिये अपेक्षित होता है विष आदि के ऐसा वस्तु के ग्रहणशक्ति के आधान के लिये नहीं, इस कारिका में विशद किया गया है, चित्सुखादि आचार्यों द्वारा प्रामाण्य का उत्पत्ति में स्वतस्त्व लक्षित किया गया है–विज्ञान सामग्री से जन्य हो उससे अतिरिक्त हेतुओं से जन्य न होना प्रामाण्य का स्वतस्त्व है, इसका अनुरोध करता है, और यदि अप्रामाण्य का स्वतस्त्व बौद्धसम्मत होता तो ज्ञान की सामग्री स्वभाव से ही अवश्य दोष वाली होती। वैसा है नहीं, दोष आगन्तुक हैं ऐसा पहले ही धर्मकीर्तिवचन के अनुवाद से कहा गया है, धर्मकीर्ति वचन में बाधक प्रत्यय से निवर्तनीय कहा गया है। अप्रामाण्य ज्ञानमात्र हेतु से प्रयुक्त नहीं है किन्तु दोष के समवधान से। प्रामाण्य में दोषाभाव के उपयोग से परतस्त्व नहीं आयेगा, बौद्धमत में अभाव तुच्छ है कारण नहीं होता, वास्तव में दोष से भिन्न अन्यवस्तु के रहने पर दोषाभाव का व्यवहार होता है, संवादज्ञान से अथवा हेतु दोष के अभावज्ञान से प्रामाण्य का निश्चय होता है प्रमा स्वभाव की उत्पत्ति नहीं होती, बौद्धमत में प्रामाण्य प्रमा व्यक्ति से भिन्न नहीं है इसलिये उसकी उत्पत्ति में विरोध नहीं आता, स्थित भी प्रामाण्य

सभी जगह स्वतः निश्चित नहीं होता ऐसा इसका पक्ष है। उसका प्रामाण्य रहने पर भी इससे उसका निश्चय किया जाता है, नया प्रमाणत्व इससे पैदा नहीं किया जाता, त० सं० ३०७५। ऐसा कहकर प्रामाण्य की उत्पत्ति में स्वतस्त्व और ज्ञान में परतस्त्व ऐसा बौद्ध सिद्धान्त साफ करते हैं। ज्ञान के हेतु से पैदा होता हुआ प्रामाण्य कारण की शुद्धि के ज्ञान आदि की अपेक्षा के विना नही ज्ञात होता ऐसा बौद्ध सिद्धान्त (इसलिये उसमें प्रमाणता रहती हुई भी अनिश्चित अविद्यमान के ऐसा नहीं है ऐसा व्यवहृत होती है, त० स० ३०७९) इस वचन से फिर स्पष्ट किया गया है, ज्ञान की स्वाभाविक प्रामाण्यशक्ति नित्य नहीं है किन्तु अपने कारणों से उत्पन्न है इस प्रकार वेद के नित्य प्रमाण के खण्डन के लिये मीमांसक के साथ सौगत का विवाद है, चित्सुखाचार्य आदि से परिष्कृत उत्पत्ति के स्वतस्त्वलक्षण में बौद्ध दार्शनिकों का विरोध नहीं है ऐसा उत्तान बुद्धिओं को स्पष्ट है, इसी का मैंने अपने निबन्ध में निरूपण किया है, पण्डित प्रवर के संशय निराकरण के लिये फिर बौद्धों के वचनों को संक्षेप चाहते हुए भी बारबार प्रयोजन होने से रखता हूँ।

और जो भी फिर बौद्धमत में ज्ञान प्रामाण्य के उत्पत्ति और ज्ञप्ति पक्ष में पण्डित-प्रवर का परतस्त्व के प्रतिपादन में संरम्भ है वह कण्ठ को सुखाना मात्र फल वाला है। (इस विषय में सौगत विद्वान् इतना ही कहते हैं कि ज्ञान में कहीं रहने वाली भी यह स्वतः ज्ञात नहीं हो सकती, त० सं० २८२३) इस कारिका में क्वचित् पद के व्याख्यान के प्रसङ्ग में उत्पत्ति पक्ष में भी ज्ञान में प्रायः अप्रामाण्य कहीं प्रामाण्य यह क्वचित् पद से ध्वनित है यह जो कहना है वह विस्मय को पैदा करता है, क्वचित् पद का अर्थ सभी जगह नहीं ऐसा अर्थ है, उसको फिर २९४५ कारिका में स्पष्ट किया गया है, प्रामाण्य का सभी जगह परतः निश्चय प्रतिपादन करते हुए बुद्धिमानों की श्रद्धा को खराब करते है, अहो आग्रह की बड़ी महिमा है कि आधुनिक व्यवहार के जीवों की तरह पण्डितों की भी अतत्त्व को तत्त्व सावीत की रक्षा के लिये प्रयत्न की परम्परा दीख पड़ती है, सभी संशय निवृत्ति के लिये (कुछ स्वतः कुछ परतः दूसरे लोग अनियत मानते हैं, त० सं० २९४५) इस कारिका के अर्धभाग को रखता हूँ। उन बौद्धों से कही स्वतः प्रमाण इष्ट है, जैसे स्वसंवेदन प्रत्यक्ष और योगीन्द्र प्रत्यक्ष, वह स्वतः निश्चित होता है, क्योंकि अभ्यास बल से भ्रान्ति का कारण हटा दिया गया है, कुछ

परतः निश्चित होते हैं, जैसे विवाद विषय विधिवाक्य से पैदा हुआ ज्ञान, जिसमें भ्रान्ति का कारण नहीं हटा है ऐसा प्रत्यक्ष, अभ्यास और अर्थक्रिया ज्ञान की प्राप्ति से त० सं० पं० ७७५ पृ० ऐसा कमलशील का व्याख्यान उसी अर्थ को प्रगट करता है।

बौद्धमत में ज्ञान का स्वतः अप्रामाण्य जो सर्वदर्शन संग्रह आदि में मिल रहा है वह वास्तव में बौद्धमत का प्रतिपादक नहीं है, बौद्धग्रन्थों में इसके साधक वचन नहीं मिलते, इत्यादि जो मैंने कहा है उसके विरोधी वचनों को नहीं दिखाते, केवल खराव व्याख्यानों से बौद्ध सिद्धान्त को अन्यथा कहने का प्रयास किये हैं। पण्डितप्रवर से मूल पूछा गया, केवल व्याख्यान करते हैं। वह ये आम को पूछा गया कोविदारको कहते हैं ऐसे महाभाष्यकार के उक्ति का विषय बनते हैं। फिर उन वाक्यों का अन्यथा प्रतिपादन से आहोपुरुषिका मात्र प्रगट किये हैं। ऐसे व्याख्यान से केवल तत्त्व का विप्लव नहीं है किन्तु विद्यार्थियों का व्यामोह होगा, पण्डितप्रवर का उत्पत्ति और ज्ञप्ति को एक मानकर प्रामाण्य का परतः ग्रन्थों से बताना अत्यन्त व्यामोह करने वाला है, पहले तो प्रसङ्ग और साधन अनुमान का विवेक नहीं है, २८४२—४६ ये कारिकायें साधन अनुमानरूप से ली गई है, कुमारिल युक्तियों में स्व अप्रामाण्य साधक विरुद्धाव्यभिचारित्व दोष को लगा रही है। केवल इसी कारिकाओं में अप्रामाण्य का स्वतस्त्व आपादन नहीं किया है, किन्तु ३०००—३००५ और ३०६६—३०७० कारिकाओं में भी। ये ग्रन्थ बौद्धमत के ही प्रतिपादक है ऐसा मानते हुए थोड़े ज्ञान वाले अभिमानी को भ्रम में डालते हैं बौद्ध और अद्वैतवेदान्तीयों का निर्विकल्पक ही प्रमाण माना गया है इस वाक्य को लेकर बौद्धमत में निर्विकल्पक ही विकल्प द्वारा सभी व्यवहार का साधक है इस तत्त्वसंग्रह कारिका १३०६ को विरोध में पण्डित प्रवर उपस्थित किये हैं, इस उपन्यास का क्या तात्पर्य है ? यह नहीं मालूम पड़ता, क्या बौद्धमत में सविकल्पक मिले जुले प्रमाण है ? या अलग दोनों स्वतन्त्र प्रमाण हैं ? ये विकल्प संभव है। पहले पक्ष में प्रत्यक्ष लक्षण में कल्पना के प्रतिषेध का वैयर्थ्य होगा। द्वितीय पक्ष में नैयायिक आदि ने व्यर्थ ही बौद्धमत का खण्डन किया; तीसरे पक्ष में भी वैसा ही। प्रत्यक्ष के पीछे होने वाला विकल्प दृश्य विकल्प को एक समझने से विषय का भेद न मानने पर निर्विकल्पक से गृहीत का ही ग्रहण करता है, ज्ञात विषय होकर प्रमाण नही है यह क्यों भूले ? कैसे धर्मकीर्ति के वचन और मनोरथ नन्दी के व्याख्यान की उपेक्षा

किये ?, गृहीत का ग्रहण करने से सांवृत्त प्रमाण इष्ट नहीं है, यह धर्मकीर्ति का वचन दर्शन के उत्तरकाल में विकल्पज्ञान प्रमाण इष्ट नहीं है, क्योंकि गृहीत ही का ग्रहण है, उसी से प्राप्त हो सकता है, साम्वृत कुछ करने वाला नहीं है। यह मनोरथ नन्दी का व्याख्यान है। बौद्ध दर्शन का सिद्धान्त एक देश के देखने से निश्चित नहीं हो सकता, वेदान्ती के मत में भी महावाक्य से पैदा हुआ अखण्डार्थ का ज्ञान प्रमा सविकल्पक अप्रमा, प्रमा अप्रमा दो राशि से भिन्न इन दोनों से बहिष्कृत असत् है ऐसा हमसे कहा गया है अप्रमाण ज्ञान को अलीक नहीं कहा गया है। स्पष्ट भी तात्पर्य नहीं समझते हुए आकाश को मुक्का मारना किया गया। संशय से प्रवृत्ति यहां तुल्य बल वाला दो कोटि का ज्ञान ही संशय नहीं मानना चाहिये, किन्तु उत्कट एक कोटि वाला सम्भावना नाम का, उससे भी प्रवृत्ति निश्शङ्क नहीं।

इसके बाद २८।११।६१ ई० को ४ संख्या में प्रकाशित

इस प्रकार जहां जहां निःशङ्क प्रवृत्ति है वहां वहां वह प्रामाण्यनिश्चय के अधीन ही है यह मानना चाहिये, नहीं तो प्रामाण्य के अनिश्चय से निवृत्ति का भी प्रसङ्ग हो, इस प्रकार चित्सुखाचार्य के वचन को प्रमाणरूप से रख रहा हूँ, और भी प्रवृत्ति की जनकता ही प्रामाण्य नहीं है किन्तु प्रतिभास और अवसाय की यथार्थता, प्रतिभास वश प्रत्यक्ष का ग्रहण और अग्रहण है अर्थ के अविसंवादमात्र से नहीं, त० सं० पं० ७८२ पृ०। जो मेरे निबन्धों में उदाहृत वाक्यों का स्वरूप स्वीकारकर स्पष्टार्थ भी उनके उलटा अर्थ करने में पण्डितप्रवर का जो प्रयास है वह हरिभद्र के वचन को याद दिलाता है, वैसा उन्होंने कहा है—आग्रही वहां युक्ति को ले जाना चाहता है जहां उसकी बुद्धि का अभिनिवेश है, पक्षपातरहित की बुद्धि तो जहाँ युक्ति रहती है वहां अभिनिवेश करती है, इसी पण्डितप्रवर की विचारशैली पहले आधे को प्रमाणित करती है। अनुमान सम्वादन और आभ्यासिक प्रत्यक्ष में अपने ग्राहक से अतिरिक्त दूसरे ज्ञान की अपेक्षा न करके प्रामाण्य का निश्चय होता है, वही प्रामाण्य निश्चय बौद्धों का स्वसम्वेदन सिद्ध है। वाचस्पति के मत में अनुव्यवसाय सिद्ध है। अनुव्यवसाय की अपेक्षा करने से व्यवसाय के प्रामाण्य में परतस्त्व नहीं होता, क्योंकि ज्ञान ग्राहक से ग्राह्य है, ज्ञान प्रामाण्य के स्वतस्त्व लक्षण का समन्वय होता है, और उससे संवाद होता है। पण्डित प्रवर से तो उत्पत्ति और ज्ञान में सापेक्षत्वमात्र से परतः

प्रामाण्य का आपादन किया गया है। वह तो ज्ञानगत स्वतः प्रामाण्य के लक्षण का विस्मरण ही से हुआ है।

तत्व संग्रह में आभ्यासिक प्रत्यक्ष में अनुमान से ही प्रामाण्य का निश्चय किया गया है ऐसा कहते हुए पण्डितप्रवर परतः प्रामाण्य प्रतिपादन करना चाहते हैं, वह तो २९६९ कारिका के न देखने से हुआ है, ग्रन्थ विस्तर के भय से अनुवाद नहीं करता, तत्वजिज्ञासुओं को स्वयं अनुसन्धान करना चाहिये, यह नहीं सोचे कि शास्त्रकारों की परस्पर विरुद्ध उक्तियाँ नहीं होती, यह तो स्वाभाविक है कि सबको सब पसन्द नहीं आता, किन्तु अपने अभिनिवेश से स्वाभाविक अर्थ को विपरीत करता हुआ व्याख्यान स्वच्छन्द होने से शास्त्र तात्पर्य का ज्ञान कराने में अनुकूल नहीं होता, यहीं पर अप्रामाण्य व्यवच्छेद इत्यादि २९३७ से २९३९ तक तीन कारिका का अनुवाद करके अप्रामाण्य के स्वतस्त्व तात्पर्य से जो व्याख्यान है तह बहुत स्थूल प्रमाद है। यह भ्रम नहीं होता यदि (जिस वस्तु में जिससे जिस स्वरूप का निश्चय होता है, उससे विपरीत शङ्का का उसी से निवृत्ति होती है, त. सं. २९३५ कारिका) के अर्थ का दर्शन हुआ होता। यह तो अत्यन्त स्पष्ट अर्थ से विपरीत स्वीकार किया। जहां जिसका निश्चय है वहां उसके अभाव की व्यावृत्ति स्वाभाविक है, घट का निश्चय होने पर घट भिन्न की शङ्का नहीं होती, प्रामाण्य निश्चय हो जाने पर अप्रामाण्य शङ्का का व्युदास स्वतः सिद्ध है उसके लिये दूसरे प्रयत्नों की अपेक्षा नहीं है, सभी जगह पण्डित वर का सर्व दर्शन संग्रह में कहा हुआ अप्रामाण्य का स्वतस्त्व का जैसा है वैसा ही ग्रहण कर लेना ही भ्रम धारा को पैदा करता है, यदि ज्ञान का स्वाभाविक अप्रामाण्य अनुभूत होता तो प्रामाण्य के खोज में कैसे प्रवृत्ति होती, सम्वाद आदि ज्ञान में भी कैसे विश्वास होता, इसलिये ऐसा मत केवल बौद्ध ही का नहीं किन्तु सभी विचारशीलों का अश्रद्धेय है। और जो इसके बाद शब्दकन्था की रचना है वह उपेक्षणीय ही है। और जो स्वतः परतः प्रामाण्य की प्रक्रिया दीखाई गई है उसपर कुछ नहीं कहना है, किन्तु प्रामाण्य निश्चय अप्रामाण्य शङ्का को हटाने से कृतार्थ हो गया प्रवृत्ति में उपयोगी नहीं है, यह नैयायिकों का कथन सभी के चित्त का अनुरञ्जक नहीं है। तुल्य युक्ति से ज्ञान सामग्री में प्रविष्ट दोष प्रामाण्य का प्रतिबन्धक होने से गतार्थ हो गया अप्रामाण्य दोष जन्य नहीं होगा यह जो पण्डितप्रवर का संदेह है वह अच्छा सोचकर नही है, दोष स्वभाव से ही

विपरीत ज्ञान का जनक है, प्रामाण्य का प्रतिबन्धक तो नान्तरीयकता तथा एक प्रसरता से है, उसके लिये पृथक् व्यापार की कल्पना नहीं है। दोषाभाव का तो अप्रामाण्य प्रतिबन्धकता को छोड़ कर दूसरा कार्य नहीं है, यह पण्डितवर से विषम उपन्यास किया गया है, स्वतः प्रामाण्यवादी मत के अनुसार कृषकों का कृषि कर्म में उपाय निश्चय से जो प्रवृत्ति कही गई है वह उत्तान दृष्टि वालों को ही शोभा देती है, उपेय का निश्चय न होने पर उपाय का निश्चय नहीं हो सकता, उपाय उपेय की अपेक्षा करता है त० सं० पं० २९७५ निष्कम्प प्रवृत्ति ही प्रामाण्य निश्चय के अधीन है, यही स्वतः प्रामाण्य वादियों का आशय है, कृषकों की सकम्प प्रवृत्ति भले संशय से हो।

इसके बाद १२।१२।६१ ई० ५ संख्या में प्रकाशित

अन्तिम के पास को संख्या वाले दूसरे प्रकरण में जो कहा गया है, वह अवश्य 'हा निराश्रयमनस्विता मरी' इस शंका को जागृत करता है, पहले ज्ञान होने पर प्रवृत्ति विसम्वाद से अप्रामाण्य ज्ञात होने पर पहले ज्ञान के प्रामाण्य का प्रतिघात ही है, दोषसम्बन्ध की शङ्का होने पर पैदा हुआ भी पूर्वज्ञान का प्रामाण्यनिश्चय प्रतिहत होता है, यह तो अनुभव सिद्ध है दोष प्रामाण्य का प्रतिबन्धक ही है, यह जो कहा गया है वह प्रामाण्य का प्रतिबन्धक भी होता है इतना तात्पर्य वाला है। दोष से ज्ञान का विनाश होने पर उसमें कैसे संशय होगा ?, धर्मी के अभाव में धर्म कैसे रहेगा ?, यह जो कहा गया है वह अत्यन्त स्थूल है, नैयायिकों को भी इष्ट नहीं है, पूर्वज्ञान का अप्रामाण्यनिश्चय कैसे होगा ?, उस समय इच्छा कृति आदि के व्यवधान से पूर्वज्ञान का विनाश हो जायेगा। इत्यादि खराव प्रश्नों की वहाँ भी प्राप्ति होगी, यदि स्मृत ज्ञान में अप्रामाण्य निश्चय कहोगे तो यहाँ भी वह कल्प दण्डे से नहीं रोका गया ऐसा क्यों नहीं पसन्द करते ?, और फिर जहाँ मैंने प्रामाण्य के अज्ञान से निवृत्ति का प्रसङ्ग दिखाया है, वह शास्त्र की अव्युत्पत्ति से हुआ ऐसा पण्डितवर ने कहा, फिर प्रामाण्य के अज्ञान को किसने निवृत्ति का कारण बनाया है ? जिससे उसकी आपत्ति देते हैं ?। ऐसा पण्डितवर का कथन उन्हीं को शोभा देता है, पण्डितवर भूल गये कि वादियों के अनिष्ट ही अनवस्था आदि की आपत्ति दी जाती है, इष्ट की आपत्ति से प्रतिवादी कृतार्थ नहीं होते, जो शास्त्र की अव्युत्पत्ति की आपत्ति है वह अपने बाण से अपना हनन करना है, पण्डितप्रवर से प्रामाण्य के विचार में प्रवृत्त सभी ग्रन्थ नहीं देखे गये हैं, जिससे ऐसा

कथन संभव हो, यह आपत्ति पहले पहल मेरे से नहीं दी जाती है, (अप्रामाण्य के अज्ञान से प्रवृत्ति हो तो प्रामाण्य के अज्ञान से निवृत्ति भी हो, तर्कताण्डव ६४ पृ०) इसी प्रकार (जहाँ जहाँ निष्कम्प प्रवृत्ति होती है वह प्रामाण्यनिश्चय के अधीन ही होती है यह मानना चाहिये नहीं तो प्रामाण्य के अनिश्चय से निवृत्ति का भी प्रसङ्ग हो; चि. सु. २२५) तत्त्वदीपिका भी ऐसा आपादन देखा गया है। इन सबको विना देखे किससे कल्पित है ऐसा कहना शास्त्र के एक देश का परिचयमात्र सूचित करता है, जो अप्रामाण्य का ग्रह स्वरूप से ही प्रामाण्य का विरोधी है ज्ञात होकर नहीं, वह तो व्यभिचार भी अज्ञात ही व्याप्ति का प्रतिबन्धक है इस कल्पना के ऐसा अत्यन्त अश्रद्धेय है। जो भी सुषुप्ति में सुलभ व्यभिचार के अदर्शन से व्याप्तिज्ञान की अन्यथा सिद्धि करते हैं, यह कहा गया है, वह भी सहचार का दर्शन व्यभिचार के अज्ञान से सहकृत ऐसा ग्रन्थ होने पर भी गजनिमीलिका से नहीं दीख पड़ा। केवल अभाव की कहीं कारणता या कार्यता नहीं देखी गई, उसका धर्मी और प्रतियोगी से ही निरूपण होता है। इसी प्रकार केवल प्रागभाव तथा प्रध्वंसाभाव की कारणता न देखी गयी है व संभव है। कोई जो उन्मत्त नहीं है वह सुषुप्ति में सहचारदर्शन नहीं कर सकता, पक्ष में लिङ्ग के असंसर्ग का अग्रह सुषुप्ति में नहीं सुलभ है, पक्ष का ज्ञान भी अपेक्षित है यह क्यों नहीं विचार किया ?, ज्ञानसामग्री रहने पर ज्ञान अवश्य ज्ञेय रहता है ऐसी मेरी प्रतिज्ञा पर सुषुप्ति के अभाव की आपत्ति दिये हैं, सो भी जल्दी में प्रवृत्त होकर पहले पीछे की आलोचना के बिना राग से निकल गया है, उनके कथन के अनुसार सुषुप्ति में ज्ञान सामग्री कैसे संभव है ?, मन को पुरीतती नाड़ी में चले जाने से आत्मा और मनका संयोग नहीं रहता, क्यों अति स्थूल को भी पण्डितप्रवर नहीं समझे इसको नहीं कह सकता। यद्यपि ज्ञान होने पर ही ज्ञान हुआ कि नहीं यह संशय संभव है, यह प्रलापमात्र है, यदि ज्ञान ज्ञात होने पर यदि कहना चाहते हो तो ज्ञातमात्र ज्ञान का ज्ञान माना जायेगा तो स्वसंवेदन पक्ष ही आजायेगा कौन किससे संगत है ?। जो भी अन्त में प्रेक्षावान् की प्रवृत्ति में प्रामाण्यनिश्चय को कारण माने हैं उसकी निन्दा नहीं है, तौ भी कारण कोटि में प्रामाण्यनिश्चय का प्रवेश न करके अप्रामाण्य ग्रह से अनास्कन्दित का निवेश कर काम चलाते हैं वह पहले पीछे में विरोधी है, अप्रामाण्य ज्ञान के अभावमात्र से बुद्धिमानों की प्रवृत्ति संभव नहीं है, यह स्वयं कहकर निन्दा करता हूँ

पीता भी हूँ इस न्याय का विषय हो गये, अन्तिम प्रकरण में जो कहा है वह पण्डितों के लिये उचित ही है, खेद है कि पण्डितप्रवर ने पहले जल्प कथा को उतार कर विचार प्रवृत्त किया, वह तत्त्वजिज्ञासुओं का सहायक नहीं होता है, मैंने यहां तत्त्वनिर्णय के अनुरोध से जिन आक्षेपों को किया वे अपसिद्धान्त के निवारण के लिये है, व्यसन या द्वेष से नहीं ऐसा मानना चाहिये ।

इसके बाद २६।१२।६१ ई० को संख्या ६ में प्रकाशित

इस निबन्ध का उपसंहार करता हुआ जिज्ञासुओं के ज्ञान में सुगमता होने के लिये कुछ कहना चाहता हूँ । प्रामाण्य की स्वतः उत्पत्ति मत का यही तात्पर्य है कि ज्ञान की जो कारण सामग्री है वही उसके प्रमात्व की भी है, उससे अतिरिक्त गुण या दोषाभाव की प्रमा अपेक्षा नहीं करती । परतस्त्ववादी के मत में कारण में रहने वाले गुण या दोषाभाव ज्ञान के प्रामाण्य का प्रयोजक है, ज्ञानसामग्री से अतिरिक्त की अपेक्षा होने पर प्रमा का परतस्त्व है । अप्रामाण्य ज्ञान सामग्रीमात्र से नहीं पैदा होता, किन्तु दोषरूप दूसरे कारण के समवधान से पैदा होता है इसलिये अप्रामाण्य का परतस्त्व है, इसमें तार्किक-वेदान्ती-मीमांसक और बौद्धों की एक वाक्यता है, ज्ञानमात्र सामग्री से अप्रामाण्य पैदा होता है यह पक्ष कहे हुए में किसी का पक्ष नहीं है ।

प्रामाण्यज्ञान में स्वतस्त्व और परतस्त्व का इस प्रकार निरूपण है—ज्ञान के ग्राहक से ही ज्ञान के प्रामाण्य का भी ग्रहण स्वतस्त्व पक्ष है, ज्ञान की ग्राहकसामग्री बोद्धमत में स्वसंवेदन रूप है । वेदान्ती के मत में साक्षी रूप है, भाट्ट मत में अनुमान है, मुरारिमत में अनुव्यवसाय है, परतः प्रामाण्यवादी नैयायिकमत में ज्ञानग्राहक अनुव्यवसाय से भिन्न अनुमान ही प्रामाण्य का ग्राहक है; इसलिये प्रामाण्यज्ञान में परतस्त्व है । बौद्धमत में इतना फरक है, नये ज्ञान में संशय होने से संवाद ज्ञान के अधीन अनुमान से उसके प्रामाण्य का ज्ञान होता है । आभ्यासिक प्रत्यक्ष स्वसंवेदन अनुमान संवाद ज्ञान का प्रामाण्य निश्चय तो स्वतः होता है । भट्ट और नैयायिक के मत में ज्ञान स्वरूप से ही विषय को प्रकाशित करता है, भट्ट के मत में विषय का निश्चय ही उसके प्रामाण्य का निश्चय है । वह विषय निश्चय ज्ञाततालिङ्ग वाले अनुमान से होता है । नैयायिकों के मत में अर्थ निश्चय स्वरूप सत् ज्ञान से पैदा होता है । जैसे मीमांसक मत में अर्थ निश्चय उसके प्रामाण्य निश्चय के अधीन है वैसा नहीं है,

प्रामाण्यनिश्चय के विना भी अर्थ निश्चय होता है, अर्थ निश्चय का प्रामाण्य ज्ञान के ग्राहक ज्ञान के प्रामाण्य की अपेक्षा नहीं करता, यह भट्ट और नैयायिकों का समान समाधान है। ज्ञान के ग्राहक ज्ञान का प्रमाण्य अज्ञात ही अर्थ निश्चय का जनक है, ऐसा तार्किक मीमांसकों का समान है। प्राभाकर का सभी ज्ञान प्रमाण ही है, ऐसा नव्यवेदान्ती के मत में अप्रमा अविद्या की वृत्ति होने से ज्ञानाभास, है, ज्ञानों का स्वाभाविक प्रामाण्य भट्टमत में है। कौन पक्ष ठीक है इसका सभी वादीओं की स्वीकृति के अनुसार उपपादन नहीं हो सकता, जिसको जो पसन्द है उसको वह मानता है, यह ध्यान देने लायक है कि संवाद प्रामाण्य का कारण है ऐसा एक मत है, वह भारतीय दार्शनिकों का अभिमत नहीं है, संवाद प्रामाण्य का ज्ञापक है जनक नहीं इसमें भारतीयों का ऐकमत्य है, पाश्चात्य दर्शनों में भिन्न-भिन्न कल्पनायें फैली दीखती हैं, उनकी आलोचना यदि संस्कृत महाविद्यालयों में चलती तो विद्यार्थियों की बुद्धि विशद होती। वक्ताओं के अधिक बुद्धि विनोद का संभव है, लेख बढ़ने के भय से अधिक नहीं कहना चाहता, इति शम्।

बौद्ध दर्शन सिद्धान्त जिज्ञासुओं को प्रस्तुत भाषण पर विश्वास नहीं करना चाहिये, न्याय मत के लिये जो लिखा है उसको अच्छे नैयायिकों से पूछकर समझें कि भाषण मे न्यायमत समझने में भूल पड़ी है उसी प्रकार बौद्ध मत समझने में भी भूल है। सर्वदर्शन संग्रह में बौद्ध का स्वतः अप्रमाण जो लिखा है वह बौद्ध दर्शन विरोधी का लेख है इसलिये अमान्य है ऐसा भाषण का मत न मानें। सांख्य में भी स्वतः अप्रामाण्य का उल्लेख सर्वदर्शन संग्रह करता है। किसी भी दर्शन में प्रामाण्य के विषय में अनेकान्त नहीं है तब बौद्ध में भी कहीं स्वतःप्रामाण्य ऐसा इस भाषण का लेख ठीक नहीं है। किसी भी दर्शन में उत्पत्ति ज्ञप्ति में स्वतस्त्व परतस्त्व का भेद नहीं है, स्वतः है तो उत्पत्ति ज्ञप्ति दोनों में परतः है तो उत्पत्ति ज्ञप्ति दोनों में भाषण में बौद्ध दर्शन के लिये इसमें भेद किया गया है वह भी ठीक नहीं है। पारिभाषिक शब्दों के अर्थ आदि समझने में भूल हुई। कुछ परिचय लेख में दिखाया गया है कुछ भाषण समीक्षा लेख में है।

अयोध्यास्थसंस्कृतंपत्रस्य ३५ वर्ष ८ संख्यायां ६।१।१९६२ ईशाब्दे प्रकाशिता—

भाषणसमीक्षा

अज्ञानावरणे मलीनविषयव्यालुप्तसद्भास्वरे।
मानामानविमर्दगर्तविगलद्भक्तिद्रवे शारदे॥
निर्द्वन्द्वैकदयापरे परतरे शश्वत्प्रकाशे शुभे।
मातश्चेतसि चञ्चले विजयतां त्वत्पादपाथोजभाः॥

गतायां वाराणसेयसंस्कृतविश्वविद्यालयबौद्धदर्शनपरिषदि नवनालन्दामहाविहाराध्यक्षाणां महाविदुषां श्रीसातकडिमुखोपाध्यायानाम् मुद्रितम् अध्यक्षीयभाषणं श्रुतञ्च बहूनां विद्वद्वरेण्यानां भवेदिति मन्ये। तस्यैव काञ्चित् समीक्षां पाठकानां पुरत उपस्थापयामि। चिरात् कृतश्रमाणां ज्यायसां विशेषतः सौगतशास्त्रेषु समाश्वासदृष्टिलक्ष्याणामेषां भाषणे बौद्धसिद्धान्तविरुद्धानां पदार्थानां बौद्धसिद्धान्ततया व्यवस्थापनस्य अक्षमतया पाठकानां पण्डितानानां दृष्टिपाताय उत्तेजनम् अवसरप्रदानं वा उद्देश्यम्। एतादृशे व्यतिकरे प्रथमं कारणं प्रामाण्यवादस्य दुरवबोधता सूक्ष्मविषयता च, या नव्यन्यायविहारभूमिरभूत्। द्वितीयञ्च कारणं बौद्धन्यायग्रन्थानां चिरात् भारतीयपण्डितानां चर्चाविषयताम् अलभमानानां प्रौढव्याख्याविवर्जितानां स्थूलावस्थायां बाल्यावस्थायां वा समययापनम्, येन तत्रत्यानि सर्वाणि उदाहरणान्यपि सौगतसरण्या न समन्वयं भजन्ते, शारल्याय न्यायस्यैव समुद्धृतानीति प्रतिभाति।

यद्यपि प्रथमं पत्रेऽस्मिन् प्रकाशिते 'प्रामाण्यवादस्य सरलः संक्षिप्तश्च परिचयः' इति लेखे किञ्चिदालोचितमेतत् तथापि तत्र विषयान्तरप्राधान्याद् गुणभूतमिदम्। अत्र प्राधान्येन अस्यैव समीक्षा। किञ्च 'प्रामाण्यवादसमीक्षा' मम लेखस्य तेन विदुषा गताङ्केषु प्रकाशिता' तत्रापि अपसिद्धान्तप्रसारस्य संक्षिप्ततरदिग्दर्शनस्य प्रकारं प्रकाशयामि। विस्तरतो लेखस्य न मम समयो नापि तादृशं फलं पश्यामि। किञ्चित्कश्चिल्लेखिष्यत्येव, अतो ममोपरि ये आक्षेपाः, व्याख्यानदूषणदुश्चेष्टाः व्यर्थानां वचनानां प्रकृतानुपयोगिनाम् अभिप्रायान्तराणां समुद्धरणञ्च तानि सर्वाणि परित्यजामि। भाषणे प्रतिज्ञातं स्वमुद्देश्यभूतं न समरक्षत्। अयं बौद्धसिद्धान्तो अयमपसिद्धान्त इत्यादि प्रायः प्रदर्शयन्नेव लेखं समापयिष्यामि।

बौद्धमते प्रकाशस्वभावाऽपि सततं प्रवहन्ती चितिशक्तिर्न विषयग्रहणस्वभावा, अत एव सुषुप्तिमुक्तिप्रभृतिषु निराकारा आलयविज्ञानाभिधाना निरुपप्लवा काचित्सन्ततिरनुवर्तत इति सिद्धान्तः। विषयग्रहस्वभावत्वे च निराकारत्वानुपपत्तेः। नैयायिकादीनामेव ज्ञानस्य विषयग्रहणं सविषयकत्वं वा स्वभावः, निर्विषयकज्ञानानङ्गीकारात्। बौद्धमते च न विज्ञानत्वव्यापकं सविषयकत्वम्। अत एव बौद्धग्रन्थेषु विषयाणां मलशब्देनोपपादनम्।

ज्ञाने विषयाकारस्तु योगाचारमते बाह्यविषयानङ्गीकाराद् अनादिप्रचलद्विषयवासनावशादेव। बाह्यसद्वादिबौद्धमते तु प्रत्यक्षस्थले प्रत्यक्षविज्ञानस्य कारणं विषयो विज्ञाने स्वाकारसमर्पकः, यो हि आलम्बनप्रत्ययशब्देन व्यवह्रियते, रूपस्य चाक्षुषविज्ञाने रूपाकारताया रूपसादृश्यस्य रूपविषयकत्वस्य वा यथान्यवहारं प्रयोजकं रूपमालम्बनम्। तादृशे विज्ञाने विज्ञानत्वस्य च प्रयोजकम् अव्यवहितप्राक्तनं विज्ञानं यस्य समनन्तरशब्देन व्यवहारः, विषयाकारताया विज्ञानतायाश्च प्रयोजकं परस्परविभिन्नमिति भावः। तथा च सामान्यज्ञानसामग्र्यामालम्बनप्रत्ययस्य न प्रवेशः। तदभावेऽपि सुषुप्तिमुक्तिप्रभृतिषु विज्ञान सन्तानस्य प्रवहणात्, वह्न्यनुमाने च ज्ञाने वह्न्याकारतायाः प्रयोजिका वह्निव्याप्तिः। इत्थञ्च विषयग्रहणं मेयबोधिका शक्तिर्वा विज्ञानस्य स्वभाव इति न बौद्धसिद्धान्तः। तस्य सिद्धान्ततया प्रतिपादनं यस्य कस्याप्यस्तु सर्वथाऽशुद्धमेव। विज्ञानत्वप्रयोजकमेव प्रमात्वप्रयोजकमिति न बौद्धसिद्धान्तः। स्वतःप्रामाण्यप्रतिपिपादयिषाऽऽग्रहिलतया यस्य कस्यापि तथा प्रतिपादनं बौद्धसिद्धान्तविरुद्धम्। प्रयोजकभेदे च उत्पत्तौ प्रामाण्यस्य न स्वतस्त्वलाभः। विज्ञानसामान्यसामग्रीप्रयोज्यत्वं हि उत्पत्तौ स्वतस्त्वम्। प्रामाण्यस्य च विशेषसामग्री प्रयोजिका। विज्ञानत्वावच्छिन्नं प्रति विज्ञानं कारणं न तु घटाद्याकारत्वावच्छिन्नं प्रत्यक्षं प्रति, पटाकारे सौषुप्ते परोक्षे च विज्ञाने व्यभिचारात्, घटाद्याकारत्वावच्छिन्नप्रत्यक्षं प्रति घटाद्यालम्बनप्रत्ययाः कारणानि न तु ज्ञानत्वावच्छिन्नं प्रति सौषुप्तादौ व्यभिचारादिति भावः।

६ संख्या २३।१।७६ ईशाब्दे प्रकाशिता

एवञ्च सर्वदर्शनसंग्रहादौ समुपवर्णितः प्रामाण्यवाद एव बौद्धाचार्याणां सम्मतः बौद्धसिद्धान्तः। तत्र च अप्रामाण्यस्वतस्त्वं सामान्यतो वर्णितम् उत्पत्तौ ज्ञप्तौ च अभिप्रेतम्। ननु बौद्धा अपि भ्रमस्थले दोषान् वर्णयन्त्येव। तथा च दोषप्रयोज्यत्वमादाय नैयायिकानामिव परतस्त्वमपि आयाति इति चेन्न नैयायिकसाम्याभावात्। न्यायनये दूरस्थस्य कथमपि भानेऽपि बौद्धनये बुद्धिस्थस्य सर्वथा सान्निध्यात् न दोषो रजताकारता प्रयोजकः किन्तु शुक्त्याकारतायाः प्रतिबन्धकः एव। न्यायनये रजताकारता प्रयोजकतया रजतस्मृतिरुद्बुद्धो रजतसंस्कारो वा न सार्वत्रिकः प्रमासामग्रीसन्निविष्टश्च न। बुद्धिस्थस्तु प्रमास्थलेऽपि सन्निहितं भ्रमप्रमासाधारणम्। किञ्च बौद्धाचार्यैः कुत्रचित्

परतस्त्वम् अप्रामाण्यस्य स्फुटं निरूक्तं समुपलभ्येत चेत्सोऽपि केनाप्यभिप्रायान्तरेण प्रतिपादयेत । न तथा साम्प्रतं समुपस्थितम् । इदमेव च बौद्धसिद्धान्ततया उपलभ्यते ।

अस्य चौपपादनं प्रामाण्यवादलेखे कृतमेव । अन्यैः प्रदर्शितानि सम्वादवाक्यानि अप्रामाण्यस्य स्वतस्त्वेऽपि संगच्छन्ते तदा किमिति कस्यचित् सिद्धान्तानवधानविजृम्भितेन व्याख्यामात्रेण बौद्धसिद्धान्तः परतस्त्वे गच्छेत् । कदाचन अस्माभिरनुपलभ्यमानमपि तादृशं स्फुटवचनं तादृशैराचार्यैरुपलब्धं भवेत् । यत्तु प्रामाण्यवादसमीक्षायां 'संस्कृतं' पत्र लेखे प्रस्तुतविद्वद्वरस्य 'विरोधिदर्शने' खण्डयितुमारोप्य मतान्तरं सर्वदर्शनसंग्रहादौ प्रतिपादनम्' इति लेखनं तत्तु स्वाङ्गसंसक्तपङ्कस्य परस्मिन् प्रतिक्षेपमनुहरति । न तादृशस्य मूर्धाभिषिक्तग्रन्थस्य असत्यमार्गेण परमतखण्डनाय रचना अपितु अग्रिमेषु स्वसन्तानेषु वात्सल्यात् सारल्येन दार्शनिकताप्रचाराय एवमुपयुक्तस्य ग्रन्थस्योपरि एवमाक्षेपो'''महाविदुषामेव शोभायै । अपरञ्च सुगतसरण्या न तद्वति तत्प्रकारकत्वं प्रमात्वम् येन विशेषणविशेष्यादीनां सन्निकर्षविशेषे कश्चिद् दोषोऽप्रामाण्यप्रयोजकः कल्प्येत; निर्विकल्पस्य प्रमात्वाङ्गीकारात् नापि अबाधितार्थविषयार्थकत्वं येन प्रमास्थले विषयाभावः कल्प्येत, अनुमानस्य असत्सामान्यविषयकत्वेऽपि प्रमात्वस्वीकारात् । किन्तु बाह्येन संवादस्य बाह्यप्रापणस्य वा प्रायो यत्र अभावस्तत्र अप्रमात्वमङ्गीक्रियते । स च न ज्ञानोत्पत्तेः प्राक्तनः । तथा साधारणस्य बुद्धिस्थत्वस्य सर्वत्र विषयाकारतासम्पादकत्वं प्रतिभाति, बाह्यस्य च प्रवृत्त्यादिप्रयोजकसम्वादादावुपयोगः । यथाहि ग्राह्योऽवसेयश्च द्विविधो विषयः प्रमाणस्य वर्णितः । प्रत्यक्षस्थले ग्राह्यं क्षणिकम्, अवसेयस्तु ज्ञाने प्रापणशक्तिप्रदर्शनाय सन्तानः । प्रापणस्य प्रापणयोग्यताया वा अन्यसामग्री समाजलभ्यतया प्रामाण्यस्य परतस्त्वात् परिशेषादप्रामाण्यस्य स्वतस्त्वमायाति, अप्रमाज्ञाने च न ग्राह्यप्रापणयोग्यतेति स्फुटं वर्णितमस्ति । प्रापणशक्तेरभाव एव अप्रापणशक्तिः । सा च न काञ्चित् विशेषसामग्रीमपेक्षत इति स्वतस्त्वं पर्यवस्यति ।

भाषणस्य द्वितीयं पृष्ठं पश्यन्तु पाठका यत्र बौद्धदर्शनस्य प्रामाण्यवादं परीक्षितुं सर्वदर्शनसंग्रहस्य विरोधञ्च बौद्धग्रन्थेभ्यो दर्शयितुम् प्रतिजानीते ततः परञ्च किं लिखितमिति ।

१. अप्रामाण्यस्य उत्पत्तौ ज्ञप्तौ वा परतस्त्वे न किमपि स्फुटं वचनं प्रदर्शितं तदा कथं तस्य विरोध आयाति ?

२. यानि तत्त्वसंग्रहपञ्जिकावचनानि सन्ति समुद्धृतानि तानि सर्वाणि ज्ञप्तिपक्षस्यैव नोत्पत्तिं स्पृशन्ति । तत्रापि प्रामाण्यस्यैव न अप्रामाण्यं चर्चयन्ति । तदा कथमप्रामाण्यस्य स्वतस्त्वे विरोधमञ्चन्तीति गवेषयन्तु पाठकाः ।

३. उत्पत्तौ प्रामाण्यस्य स्वतस्त्वेऽपि न स्फुटवचनं दत्तं, किन्तु तात्पर्यवर्णनेन निस्सारयति, परं निस्सारमशुद्धं बौद्धप्रधानप्रक्रियाविरुद्धञ्च । तत्स्फुटीकरिष्यामि प्रामाण्यस्य परतस्त्वे बौद्धग्रन्थस्य स्फुटं वचनञ्चोदाहरिष्यामि ।

४. पञ्चदशपृष्ठे भाषणे यानि प्रमाणवचनानि समुद्धृतानि तानि न्यायमतमिव ज्ञप्तौ प्रामाण्यस्य परतस्त्वमुपपादयन्ति, पतिताञ्चानवस्थां न्यायसम्मतप्रक्रिययैव वारयन्ति, न अप्रामाण्यस्य स्वतस्त्वं विघ्नन्ति, प्रामाण्यस्य परतो ग्राह्यत्वे न न्यायमताद् नूतना सरणिरन्विष्टा ।

५. चतुर्थपृष्ठस्य प्रामाण्यस्य स्वतस्त्वोपपादनञ्च दार्शनिकतापरिहासः । 'अथ शक्तिः स्वहेतुभ्य' इत्यादि कारिकया किं नूतनमुपपाद्यते ?, प्रामाण्यपरतस्त्ववादिनैयायिकानां मतेऽपि प्रमाज्ञानस्य विषयप्रकाशकत्वं प्रमाज्ञानकारणेभ्य एव जायते । न्यायसम्मताः प्रमात्वप्रयोजका गुणाः अपि प्रमासामग्र्यन्तर्भूताः प्रमाज्ञानहेतव एव । तथा च परतस्त्वसाधारणमिदमुपपादनं कथं स्वतस्त्वमवगमयेत् ? किञ्च अप्रमाज्ञानस्य विपरीताकारप्रकाशकत्वशक्तिरप्रमाज्ञानकरणेभ्य एव जायते । अप्रमात्वप्रयोजका दोषा अपि अप्रमासामग्र्यन्तर्भूता अप्रमाज्ञानहेतवः । तथा च अप्रमासाधारणमिदमुपपादनं कथं प्रामाण्यस्य स्वतस्त्वं साधयेत् ? ।

उपयोगि च वस्तु न किमपि लिखितम् । ज्ञानत्वेन ज्ञानं प्रतिकारणं किम् ? का नाम ज्ञानसामान्यसामग्री ? ज्ञानत्वस्य प्रयोजकं किम् ? कथमिव तदेव प्रमात्वप्रयोजकमपि ? इत्यादि नास्ति वर्णितं तदाऽपि प्रामाण्यवादस्य परीक्षा ।

अत्रैव भाषणे चतुर्थपृष्ठे ज्ञानस्य मेयबोधिका शक्तिः स्वाभाविकी इत्यभिप्रेतं लिखितमस्ति । अशुद्धं तत्प्रागुपेक्षितमासीन्मया, परम् ३१।१०।६१ दिवसीय 'संस्कृतं' पत्रे समीक्षालेखे तदुपरि दुराग्रहो दृश्यते । नैतावदेव बौद्धाचार्याणां वचनानि अपि तत्र प्रमाणतयोद्धृतानि व्याख्यातानि च । तदुपरि हा । हन्त ।। हता दार्शनिकतेति खेदप्रकाशनमन्तरा किं मया विधेयम् ? विज्ञानस्य विषयप्रकाशनशक्तिः स्वाभाविकी इति न बौद्धदर्शनं शुद्धचित्सन्ततिस्वीकारादिति प्रागुपपादितं केवलं स्मारयामि । बौद्धग्रन्थेषु वर्तते अत एव महाविदुषा प्रमाणत्वेनोदधृतानि वचनानि इति चेत्तदेवोत्तरम् नास्ति तादृग्बौद्धदर्शनमिति, कथं दृश्यते । इति चेत् न दृश्यते । कथं तेन दृष्टमिति चेत् सिद्धान्तानवधानेन दृष्टम् । सिद्धान्तमवधाय अन्यः कोऽपि च न प्राप्स्यति ।

१० संख्या ६.२.६२ ईशाब्दे प्रकाशिता

विषयग्रहणमित्यादि पद्यस्यायमर्थः—यो हि विज्ञानस्य जनको विद्यमानो विषय आलम्बनप्रत्ययभूतः तस्य ग्रहणं करोति विज्ञानम् इति, तथा च आलम्बनप्रत्ययप्रयुक्ता

विषयाकारतः विज्ञानस्येति प्रतिपाद्यते, किमनेन प्रामाण्यस्य स्वतस्त्वे आगतम् ? न्यायनयेऽपि प्रत्यक्षविज्ञानं प्रति विषयस्य कारणताऽङ्गीक्रियते, तेन किं प्रत्यक्षस्य स्वतः प्रामाण्यमायाति ? एषा प्रकृतिरित्यादिरपि न्यायमतमिवास्ति। विद्यमानविषयग्रहणं प्रकृतिः क्वचिद् दोषवशाद् विपर्यय इति सरलार्थः। कार्यकारणभावप्रदर्शनमन्तरा प्रकृतिस्वभावादिपदस्य न कश्चिन्निष्कर्षः, दोषादिप्रतिकबन्धकरहितं वस्तु प्रत्यक्ष विज्ञानस्य जनकमिति निर्गलितोऽर्थः। एष एव भावो भामतीसमुद्धृतधर्मकीर्तिवचनस्य।

विद्यमानग्रहणप्रतिबन्धके दोषे सति अविद्यमानाकारताप्रयोजकं किमिति अन्वेषणीयम्। तच्चेद् बुद्धिस्थत्वं प्रमासामग्रीसाधारणं तदा आयातं स्वतस्त्वमप्रामाण्यस्य। किमन्येन ?।

प्रभास्वरमित्यादितत्त्वसंग्रहः तादृशञ्च प्रमाणवार्तिकं तस्य मनोरथनन्दि व्याख्यानञ्च शुद्धं प्रकाशस्वभावं विज्ञानम्, विषयवासनापरिबृंहितं साकारताऽशुद्धिप्रयोजकं मनोदोषञ्च वर्णयति तेन नात्र कश्चिद्विशेषः। विज्ञानस्य स्वप्रकाशता विषयप्रकाशता च पृथक्।

ज्ञप्तौ परतः प्रामाण्यप्रतिपादकेषु समीक्षालेखे "संस्कृतं" पत्रे समुद्धृतेषु वचनेषु 'न त्रस्या आधानाय विषादिवत्' तथा 'स्थिने हि तस्य मानत्वे इत्यंशौ प्रामाण्यस्योत्पत्तौ स्वतत्वं प्रकाशयत इति व्याख्याति, परं तन्न शोभनम्। आलम्बनप्रत्ययाधृता उत्पत्त्यैव सह वर्तमाना प्रामाण्यशक्तिर्न अर्थक्रियाज्ञानादिभिराधीयते अपितु ज्ञायत इति स्फुटोऽर्थस्तयोः तथा च नैतानि वचनानि ज्ञानसामान्यसामग्रीप्रयोज्यं प्रामाण्यं प्रदर्शयन्तीत्यवधेयम्।

परतः प्रामाण्यस्योत्पत्तौ व्यञ्जकानि बहूनि बौद्धाचार्यवचनानि मम प्रामाण्यवादपरिचयलेखे समुद्धृतानि। अन्यानि अपि सन्ति। तानि लेखविस्तरभिया नोद्ध्रियन्ते, किन्तु तत्र सूचितमात्रं सर्वापेक्षया स्फुटतरं प्रामाण्यस्योत्पत्तौ परतस्त्वप्रतिपादकं धर्मोत्तरप्रदीपवचनमुद्धरामि। साक्षाद् दिदृक्षुभिः पुस्तकस्य एकोनविंशपृष्ठे उपलभ्येत, अत एव प्रापणशक्तिरेव ज्ञानस्य प्रामाण्यम्। सा च प्राप्यादर्थाद् आत्मलाभनिमित्तेति, यतो येन प्रवर्तते तदपि प्रापणयोग्यमेव। शक्तिनिश्चयस्तु अर्थक्रियानिर्भासस्य सर्वस्य अनुमानस्य च स्वत एव प्रवर्तकाध्यक्षस्य च कस्यचित् स्वत एव, यदभ्यासेन परितो निरस्तविभ्रमाशङ्कं यन्निद्राद्यनुपप्लुतं सद् आसन्नदेशम् अनाशङ्काव्यञ्जकाधीनान्यथाऽभिव्यक्तिवस्तु च गृह्णाति। तद्रूपसम्वेदनादेव सत्यार्थं निश्चीयते कस्यचित् तु परतोऽर्थ क्रिया निर्भासात्मकात् स्वत; प्रमाणादन्यतो वा यतः कुतश्चित् नान्तरीयकार्थदर्शनात् मध्यकालवर्तिभ्रान्तिशङ्कापनोदेन निश्चीयत इति।

एवञ्च प्राप्यादर्थादालम्बनप्रत्ययाद् आत्मलाभउत्पत्तिः प्रमाज्ञानस्य तन्निमित्तं प्रामाण्यमिति यथाश्रुतार्थः ज्ञानसामान्यकारणभिन्नप्राप्तियोग्यार्थविशेषकारण

प्रयोज्यं प्रमायां परतः प्रामाण्यमिति निष्कृष्टार्थः। योग्यमेवेत्यनेन शक्तिपदार्थयोग्यतां दर्शयति। प्रापणशक्तिरूपप्रमात्वस्य निश्चयप्रकारं दर्शयति। शक्तिनिश्चयस्तु इत्यनेन, अर्थक्रियानिर्भासो वाचस्पतिमिश्रभाषया फलज्ञानं तत्रैव सर्वस्येति विशेषणम्, ननु अनुमाने। तत्र त्रीणि कारणानि? तथा सति चकारः सर्वस्योत्तरं शोभते वाचस्पतिना बौद्धमतव्याख्यानावसरे अनुमानस्य 'सम्वादकं सत्' प्रमात्राशयवशात्' इति हेतुभ्यां परतः प्रामाण्यवर्णनात्, अनेनापि नान्तरीयकार्थदर्शनेन परतः प्रामाण्यं वर्ण्यते भवति चानुमाने नान्तरीयकार्थदर्शनम् तथा च ..त्रत्यानुमापदं प्रमात्वानुमानपरम्।

११ संख्या १३।२।६२ ईशाब्दे प्रकाशिता

अनुपप्लुतम् अनाशङ्क्येत्यादिना च दोषाभावज्ञानम्, आसन्नदेशेत्यादिना योग्य-संनिकर्षरूपगुणज्ञानञ्च, प्रमात्वग्रहणोपयोगीति न्यायमतमिव सूचयति। तद्रूपसम्वेदना-देवेत्यादिना तज्ज्ञानग्रह एव तन्निष्ठप्रमात्वनिश्चय इति स्वोक्तस्वतो ग्रहणं व्याख्याति।

अथ ज्ञप्तिपक्षः

अत्र भाषणे प्रामाण्यस्यैव स्वतः परतो वा ग्रहः इति निर्णयोपयोगि किमपि वचनं न समुद्धृतम्, मया प्रदर्शिते धर्मोत्तरप्रदीपेऽपि अप्रामाण्यस्य चर्चा नास्ति, एवं प्रतिभाति यावत् प्रामाण्यग्रहसामग्री न समुदेति तावज्ज्ञानग्रहे अप्रामाण्यग्रह एव भवति, स च ग्रहः संशयो निश्चयो वा यथासामग्रि जायताम्, सर्वदर्शनसंग्रहकारिकायां स्वतःस्त्वम-प्रामाण्यस्य सामान्यतः प्रतिपादितं तदेव बौद्धमतं प्रत्येमि, मया च प्रामाण्यवादलेखे 'अप्रामाण्यव्यवच्छेद' इत्यादि तत्त्वसंग्रहकारिका २८४३ वर्णिता विद्यते, तत एतत् स्फुटमायाति। एवमेव महाविदुषां प्रामाण्यवादसमीक्षानामके तृतीयलेखे पूर्वकारिका-समुद्धरणमुखेन तदुपरि किमपि अनुपयुक्तं प्रजल्पितं वर्तते, तदर्थं किं लेखनीयम्, अस्तु नाम तदभिमतमेव तत्कारिकाव्याख्यानम्, तथापि मदुद्धृतस्फुटार्थकारिकायाः अप्रा-माण्यस्य स्वतो ग्राह्यत्वप्रतिपादनं कथं विहन्ति? भवतु नाम प्रामाण्यनिश्चयेन वर्त-मानाया अप्रामाण्यशङ्काया व्युदासः तथापि कारिका अप्रामाण्यस्य स्वतो ग्रहणं कथन्न प्रतिपादयेत्, यदपि तत्रत्यम्- यदि ज्ञानस्य स्वाभाविकम् अप्रामाण्यमनुभूतं भवेत् कथं प्रामाण्यान्वेषणे प्रवृत्तिः? कथं सम्वादादिज्ञानेऽपि समाश्वासः इत्याद्याशङ्कनम् तदपि आहार्यम् प्रामाण्यनिश्चयो न जातोऽत एव प्रामाणान्वेषणे प्रवृत्तिः, ज्ञाने जातेऽपि यावत्तस्य ज्ञानं न भवति तावदप्रामाण्यस्य स्वाभाविकस्यापि ग्रहो न भवति, इति स्वतो ग्राह्यत्वेऽपि वर्तत एव, सम्वाद ज्ञानमपि नोत्पद्यमानमेव अप्रमात्वेन गृहीतं तावत् सम्वाद-कार्यं विश्वास्यति, अथवा अप्रमात्वेन गृहीतमपि सम्वादकं कथन्न? यथा अप्रमाऽपि विकल्पज्ञानं निर्विकल्पकस्य प्रामाण्यनिश्चयः, वर्णितञ्चैतत् प्रामाण्यवादपरिचयलेखे;

नेदं नूतनमपि, यथा प्रामाण्यस्य स्वतो ग्राह्यत्ववादिनो मीमांसकाः प्राक् प्रामाण्यनिश्चयेऽपि पश्चात्तनदोषग्रहवशात्प्राक्तनप्रामाण्यनिश्चयस्य भ्रमत्वं कल्पयन्ति तथा सौगता अपि प्राक्तनाप्रामाण्यनिश्चयस्य पश्चात्तनात् दोषाभावज्ञानाद् गुणज्ञानाद् वा प्राक्तनाप्रामाण्यनिश्चयस्य भ्रमत्वं कल्पयिष्यन्ति, वर्णितञ्च दोषाभावगुणज्ञानादि मदुद्धृतधर्मोत्तरप्रदीपे, भाषणोद्धृततत्त्वसंग्रह २९७३ भ्रान्तिहेतोरसद्भावादित्यादिकारिकायाञ्च, यथा स्वतोग्राह्यत्ववादिमीमांसकमते दोषज्ञानान्न सर्वत्र प्रामाण्यनिश्चयस्तथा अप्रामाण्यस्य स्वतो ग्राह्यत्वेऽपि सौगतमते दोषाभावगुणज्ञानाभ्यां न सर्वत्र अप्रामाण्यनिश्चयः, इत्यलमनूतनेन।

यथा प्रामाण्यस्य स्वतो ग्राह्यत्वं तदप्रामाण्याग्राहकयावज्ज्ञानग्राहकसामग्रीग्राह्यत्वं वर्ण्यते तथा तत्प्रामाण्याग्राहकयावज्ज्ञानग्राहकसामग्रीग्राह्यत्वं स्वतो ग्राह्यत्वमप्रामाण्यस्य वर्णितं स्यात्। प्रामाण्यग्रहसामग्रीकाले नाप्रामाण्यस्य ग्रह आयाति।

द्वितीयपृष्ठे अनेकान्तवर्णने भाषणे तत्त्वसंग्रहपञ्जिकामुदाहृत्य 'प्राचीननैयायिकप्रस्थानधुरन्धरेण वाचस्पतिमिश्रेण तात्पर्यटीकायामयमेव पक्षः स्वसिद्धान्तत्वेनाङ्गीकृत' इति यदुपपादनं तत्तु चक्षुषोर्धूलिप्रक्षेपणम्, तात्पर्यटीकायां तत्रैव प्राक्पश्चाच्च विपरीतलेखस्योपलम्भात्, अनुमाने आभ्यासिक प्रत्यक्षे अर्थ क्रियानिर्भासात्मके फलज्ञाने च परतः प्रामाण्यवर्णनं स्फुटमुपलभ्यते, प्रामाण्यवादपरिचयलेखे च पृष्ठसंख्यापंक्तयोऽपि समुदाहृताः।

अत्रैव द्वितीयपृष्ठे भाषणे 'तेषां मतं न खल्वेकान्ततः स्वतः परतः पक्षयोर्निक्षेप्तुं शक्यम्, किन्तु विभज्यैव वचनीयम्' इति सौगतसमये अनेकान्तत्ववर्णनद्वारा सर्वदर्शनमतसंग्रहस्य खण्डनाय योहि सोऽपि परीक्षणीयः कियच्चिरम् आत्मानं धारयति ?।

तत्र केचन प्रश्ना उत्थाप्यन्ते, तेषां समाधानानि अन्वेषणीयानि तेषाञ्च योजना प्रकृते विधेया, ततः एव अनेकान्त एकान्तो वा निर्णयमाप्स्यति।

१. प्रथमं तावत् प्रामाण्यवादसमीक्षालेखस्य तृतीयप्रकाशने ज्ञानप्रामाण्यस्य स्वतस्त्वं परिष्कुर्वता भाषणलेखकेन स्वयमुपपादितमनेकान्तवादं स्वयमेव विलोपयतीत्यहो क्रीडनकम्, ज्ञानग्राहकग्राह्यत्वमेव ज्ञानप्रामाण्यस्य स्वतस्त्वं' परिष्करोति, तच्च लक्षणं सर्वत्रैव प्रामाण्यस्य स्वतो ग्राह्यत्वमवलेपयति, यः कोऽपि ज्ञानस्य प्रामाण्यग्रहः स सर्वोऽपि धर्मितया ज्ञानं गृह्णाति, धर्मिज्ञानविषयतां विना प्रामाण्यविषयता नायाति, यः प्रामाण्यग्राहकः स ज्ञानग्राहकोऽपि, तथा च सर्वमपि ज्ञानस्य प्रामाण्यं ज्ञानग्राहकेण गृह्यते न किमपि प्रामाण्यं परतोग्राह्यमवशिष्यते।

१२ संख्या २७।२।६२ ईशाब्दे प्रकाशिता

फलितञ्च प्रामाण्यस्य स्वतोग्राह्यत्वमात्रमेकान्तम्, प्रतिज्ञाप्रमाणोद्धारणानि च अनेकान्तवादस्य, लक्षणञ्च ऐकान्तवादस्येति अहो गहने प्रामाण्यवादे महाविदुषा-

मेषाम् अनधिकारचेष्टादुर्विलासः । नैतावदेव प्रामाण्यग्रहोऽपि ज्ञानग्रहः, अप्रामाण्यग्राहकोऽपि ज्ञानग्राहकः, तथा च ज्ञानग्राहकेण ग्राह्यं सर्वमप्रामाण्यमिति अप्रामाण्यस्य एकान्ततः स्वतो ग्राह्यत्वं विनायकं प्रकुर्वतो वानरकृतिः समपद्यत ।

२. वाचस्पतिवचस्यपि कुत्रचित् स्वतः प्रमाणमिति शब्द आयाति, तत् किं न्यायनयेऽपि अनेकान्तवादः प्रसरति न वा ? नाद्यः अनेकान्ततया केनचित् प्राक्तनेन न्यायप्रामाण्यवादो व्याख्यातो न वा ? अव्याख्याने अद्य केनचित् नूतनेन अनेकान्ततया वाचस्पतिवचोविवरणं कथन्नाशुद्धमभिप्रायानबोधविलसितञ्च ? व्याख्यात इति चेन्नोद्धरणमन्तरा विचारार्हम्, एकान्तवाद एव न्यायनये इति चेत् वाचस्पतिवचसः का गतिः ? न चैकदेशितयाऽपि न्याये वाचस्पतेरनेकान्तवादः क्वचिद् गृहीतः ?

३. स्वतः प्रमाणमिति वदताऽपि वाचस्पतिना सर्वत्रैव हेतुप्रदर्शनं कृतं तस्य प्रयोजनम् ? न च स्वत उत्पादे ग्रहणे वा विशेषहेतुप्रदर्शनस्य आवश्यकता आयाति, ज्ञानसामान्यसामग्रीतो ज्ञानग्रहसामान्यसामग्रीत एव स्वतस्त्वस्य उपपत्तेः, प्रदर्शिताश्च हेतवो न तादृशसामग्रयन्तर्भावं भजन्ते ।

४. यत्र स्वतः प्रमाणमिति प्रयुक्तं तत्र ज्ञानग्राहकसामान्यग्राह्यत्वं समन्वेति न वा ? न समन्वेति चेत् कीदृशं स्वतो ग्राह्यत्वम् अभिप्रेतम् ? ।

५. सौगतसमये स्वतो ग्राह्यत्वं ज्ञानग्रहसामान्यसामग्रीग्राह्यत्वरूपमस्ति न वा ? नास्ति चेत् कीदृशं तत् ? न्यायमीमांसादौ प्रसिद्धमेतादृशं स्वतो ग्राह्यत्वमभिप्रेत्य अप्रामाण्यस्य स्वतो ग्राह्यत्वमेकान्ततो व्यवस्थापयन् सर्वदर्शनसंग्रहकारः कथमपराध्यति ? । बौद्धदर्शनपुस्तकेषु अस्तु यथा तथा वा लिखितम्, किन्तु बौद्धानां ज्ञा. . प्रक्रियायामेतादृशं परतस्त्वं यदि समन्वेति तदा निष्कर्षमेकान्ततो वर्णयन् स सौगतसमयस्य व्याख्याता विरोधी वा ? । कारिकाऽपि तेन प्रदर्शिता तत्कृतत्वप्रमाणाभावात् ततः प्रागपि एतादृशः सौगतप्रामाण्यपादः केनचिद्विदुषा चिराद् व्याख्यात इति कथं न कल्पयितुं शक्यते ? । सौगतसमये ज्ञानग्रहसामान्यसामग्रीग्राह्यत्वमेव स्वतस्त्वमस्ति चेत् परतो ग्राह्यस्थले ज्ञानग्रहसामान्यस्य सामग्री तद्विशेषसामग्री उभयविधा वा वर्तते ? प्रथमे सर्वत्र स्वतो ग्राह्यत्वापत्तेः क्व गता अनेकान्तता ? । द्वितीये विशेषसामग्रीमात्रेण सामान्यं ज्ञानग्राह्यत्वं प्रामाण्यग्रहे न स्यात् तेन च ज्ञानग्रहं विनाऽपि प्रामाण्यग्रहः समापतेत, तृतीये उभयसामग्रीप्रयोज्यत्वेन स्वतस्त्वपरतस्त्वयोः समुच्चयः सामान्यविशेषभावो वा भवेत् विलीना वराकी विभज्य व्यक्तिभेदेन व्यवस्थाया दुराशा ? कुत्रापि प्रामाण्यस्य विशेषसामग्रीप्रयोज्यत्वे न सामान्यसामग्रीग्राह्यं प्रामाण्यमिति परतस्त्वाक्रान्तं न स्वतस्त्वं स्पृशतीति ऐकान्तस्य साम्राज्यम्, अत व सवत्र स्वतस्त्वं परतस्त्वं वा सामग्रीघटितं परिष्क्रियते, नहि तादृशमेव कार्यं सामान्यसामग्र्या स्व .

कुत्रचिच्च विशेषसामग्र्या आत्मानं लभते। तस्माद् दर्शनस्य साम्प्रतं दुर्दशैव एतादृश लेखेन। किञ्च यावत्त्वादिघटितं स्वतो ग्राह्यत्वादिलक्षणं सर्वत्र प्रसिद्धम्, पञ्चमपृष्ठे भाषणे तथैव संगृहीतञ्च, एवञ्च कुत्रापि प्रामाण्यस्य ज्ञानग्रहसामग्र्या अग्राह्यत्वे यावज्ज्ञान-ग्राहकसामग्रीग्राह्यत्वं प्रामाण्यस्य असंभूतमिति कथमनेकान्तस्य अवसरः। तस्मादापाततः समापतितमेतत्।

एवञ्च सति बौद्धाचार्यैर्वाचस्पतिना च न स्वतः प्रामाण्यमङ्गीकृतम्, सर्वदर्शन-संग्रहकारस्य उभयोर्मतयोः परतः प्रामाण्यप्रतिपादनं सर्वथानिराबाधम्, किन्तु संशयानु रोधेन परतः प्रामाण्याङ्गीकारे तस्य ज्ञानस्य ग्रहेऽपि प्रामाण्यानिश्चायान् ज्ञानान्तरान्वेषणे सर्वत्र समापतन्तीमनवस्थां परिजिहीर्षुः स्वतः प्रमाणमित्यादि शब्दप्रयोगो बौद्धग्रन्थे वाचस्पतेश्च, न सर्वत्र तज्ज्ञानस्य ग्रहे प्रामाण्यसंशयो जायते, क्वचिदप्रामाण्यव्यावर्तक सामग्री ज्ञानग्रहानन्तरमुपतिष्ठते तत्र ज्ञानग्रहान्तरस्य प्रामाण्यग्रहाय अपेक्षा, यत्र तु अप्रामाण्यव्यावर्तकसामग्री प्रागुपस्थिता सती ज्ञानग्रहसामग्र्यां सम्मिलिता तत्र तज्ज्ञानस्य ग्रह एव तद्गतप्रामाण्यस्य ग्रहो भवति, तथा च ज्ञानान्तरस्यानपेक्षणाज्ज्ञानग्रह एव प्रामाण्यग्रह इति तस्यार्थः। अप्रामाण्यव्यावर्तककारणानि तु तेष्वेव वाक्येषु वाचस्पतिना निर्दिष्टानि तत्त्वसंग्रहकारिकायां 'भ्रान्तिहेतोरसद्भावात्' २९७३ इत्यादिना सामान्यतः सूचितम्। धर्मोत्तरप्रदीपे च किञ्चिद् व्याख्यातमपि।

संशयस्थल एव परतः प्रामाण्यग्रहणमिति भाषणस्य भ्रमः, किन्तु संशयो भवतु न वा प्रामाण्यनिश्चयसामग्री ज्ञानग्रहसामान्यसामग्री न संभवतीति एतावतैव परतो ग्रहणं जातम्, तत्र वाचस्पतिवचस्सु स्फुटमुल्लिखिता हेतवो न ज्ञानग्रहसामान्यकारणानि, ते एव च तज्ज्ञानप्रामाण्यग्रहं प्रति गुणभूताः, वाचस्पतिवचने बौद्धमतप्रतिपादनावसरे 'संवादकं सत्' 'भ्रान्तमपि' 'प्रमात्राशयवशात्' इति प्रतिपादनं सम्यगवधेयं बौद्धमत-व्युत्पित्सुभिः, अनुमाने परतः प्रामाण्यं तेन सूच्यते, युक्तञ्च तद् बौद्धदर्शनस्य, तादृशञ्चोप-पादनं बौद्धग्रन्थेषु न स्मरामि, तदनुसारं बौद्धग्रन्थेषु सम्प्रयुक्तम् 'अनुमानं स्वतः प्रमाणम्' इति वाक्यं प्रमात्वानुमानपरमवगन्तव्यम्। अन्यच्च यन्निद्राद्यनुपप्लुतम्' इत्यादि-व्युत्पादयन् पूर्वोदाहृतो धर्मोत्तरप्रदीपो न्यायमतमिव प्रामाण्यस्य गुणजन्यत्वं व्याख्यातुं स्वराज्यमर्पयति अस्तु तत्।

यथाऽवस्थितविज्ञेयेत्यादि २८, ३४, ३५, ३६ कारिकासु तत्त्वसंग्रहस्य परतः प्रामाण्ये कियानाग्रह इति द्रष्टव्यमस्ति। महाविदुषामेव दर्शननीरधिनिमर्थनोद्भूतसारस्य दर्शनजगति हालाहलायमानस्य प्रकाशनं भाषणस्य पञ्चदशे पृष्टे पश्यन्तु विपश्चितः, यद् आधुनिकीं खेदावहां दार्शनिकतां स्फुटं विद्योतयति—अतश्च प्रथमं ज्ञानमित्यादि तत्त्वसंग्रह-कारिकाद्वयमुल्लिख्य पंक्तिद्वयमधोलिखितं निर्दिष्टम्, अयञ्च विभज्य स्वतःप्रामाण्यवादो मीमांसकमतान्नातीव भिद्यते, कुमारिलस्यापि संशयविपर्ययशङ्कानास्कन्दितं विज्ञानमेव

प्रमाणम् इत्यादि, किं साम्यं मीमांसकमतस्य एतदुद्भावितसौगतानेकान्तवादेन सह ?, संवादेन प्रामाण्यनिश्चयमादाय तु न संभवति अनेनापि तथोपपादनात्, अत्रैव लेखे प्राङ्महता संरम्भेण मीमांसकसम्मतं स्वतः प्रामाण्यं समुपवर्ण्य पुनरत्र अनेकान्तेन कुत्रचित् परतः कुत्रचिच्च स्वतः प्रामाण्यवर्णनं किं तात्पर्यं द्योतयति ?, कुत्र मीमांसाग्रन्थे परतोऽपि प्रामाण्यमुपपादितं वर्तते ?। सर्वत्रैव ऐकान्तेन स्वतःप्रामाण्यं मीमांसकमते प्रसिद्धग्रन्थेषु समुपवर्णितञ्च, एषाञ्चेत् कुमारिलग्रन्थे परतोऽपि ग्रहणं प्रतिभाति तदा अन्ये मीमांसाग्रन्था द्रष्टव्या मीमांसकाश्च प्रष्टव्या आसन् न तु सिद्धतया बौद्धमतवन्मीमांसकमतोपसंहारस्य दुस्साहसम्, यत्रापि दोषज्ञानात्प्रामाण्यसंशयस्तत्रापि मीमांसकस्य स्वतः प्रामाण्यमेव, प्रथमं जाते एव प्रामाण्यनिश्चये दोषादिज्ञानादप्रामाण्यग्रहो भवति, न तु पश्चाद् यत्र दोषादिज्ञानं तत्र प्रथमं प्रामाण्यग्रहो न भवति, या ज्ञानग्रहसामग्री दोष दोषज्ञानाभावाभ्याम् सम्वलिता सा ज्ञानग्रहं जनयन्ती प्रामाण्यमपि ग्राहयत्येव तथा च नात्र किञ्चिदपि स्वारस्यं वहतीदम्। एवं संशयविपर्ययशङ्कानास्कन्दितं विज्ञानमेव प्रमाणमिति वचो विवरणीयं न सङ्गतम्। अनधिगताबाधितविषयकं प्रमाणमिति प्रसिद्धं कुमारिलसिद्धान्तं कथमिव कलुषीकुर्वन् विविदिषून् वञ्चयति ?। अस्य लेखेन अप्रामाण्यस्य शङ्कादशायां प्रमाणं विज्ञानमेव न तिष्ठतीति आयाति, तत्तु सर्वथा अशुद्धम्, एकमेव ज्ञानं कदाचित्प्रमाणम् अन्यदाऽप्रमाणमिति कस्यापि दर्शनस्य मते नास्ति, आर्हतानामपि एवमवस्थाभेदेन व्यवस्था नास्ति।

१२ संख्या ३।४।६२ ईशाब्दे प्रकाशिता

न शुक्तिभ्रमसंशयदशायां रजतं भवति किन्तु शुक्तिरेव तिष्ठति तथा प्रमाणं विज्ञानम् अप्रामाण्यभ्रमसंशयोः सतोरपि प्रमाणमेव तिष्ठति, किन्तु अप्रामाण्यभ्रमसंशयदशायां प्रमाणज्ञानस्य प्रामाण्यनिश्चयो न जायते, प्रमाणं ज्ञानं तन्निष्ठप्रमात्वनिश्चयश्च भिन्नं वस्तु, किं किमुदाहर्तव्यम् ? बहूनि एवं वचनानि सन्ति, अनधिकारचेष्टायां किं किं न संभाव्यते ? आङ्गलभाषायां हिन्दी भाषायाञ्च एवंविधा लेखा दार्शनिका बहवो निस्सरन्ति, परं संस्कृतपण्डितानां सभायां संस्कृतलेखा दर्शनस्य एवंविधा आदर्श्यन्ते इति संस्कृतभाषाया गम्भीरपाण्डित्यस्य च ह्रासनिदर्शनम्। नैवंविधा ह्रासस्य द्रुतगतिः परतन्त्रतायुगेऽपि आसीद्यथेदानी परं तदवलोकनस्य दृष्टिरपि कदाचन केषाञ्चिदेव। स्फुटञ्च न्यायमतसाम्यं कारिकाप्रतिपादितार्थस्य अन्यथा लेखेन समाच्छादितम्, नव्यन्यायमतेहि प्रामाण्यग्रहाय ज्ञानान्तरमपेक्ष्यते, यत्र च कारणान्तरवशाद् अप्रामाण्यग्रहविघटनं तत्र ज्ञानग्रह एव प्रामाण्यग्रहः, तथैव च कारिका वक्ति। परं भाषणस्य दशमपृष्ठे बौद्धमतखण्डनव्याजोऽपि व्याख्यातुंकामानामेषां स्फुटो भवति यत्र संवादेन प्रामाण्यग्रहणं खण्ड्यतेऽनवस्थाप्रदर्शनेन पुनरसमाहितत्वेन च।

न्यूनताऽपि भाषणे भयावहैव सर्वदर्शनसंग्रहस्य सामान्यतः स्वतस्त्वपरतस्त्वयोः खण्डनाय संरम्भते परं तदभिमतं सौगतसरणिसिद्धं सामान्यतः प्रमात्वम् अप्रमात्वञ्च परिष्कर्तुं न यतते, प्रमात्वाप्रमात्वयोः स्वरूपनिर्णयं विनैव तयोः स्वतस्त्वपरतस्त्व-विचारणा कथं समुदियात् ? सर्वदर्शनसंग्रहकारः कीदृशे प्रमात्वाप्रमात्वे अभिप्रैतीति निर्णयं विना कथं तन्मतस्य खण्डनं संभवति ?, बहूनि वचनानि उद्धरतो बौद्धदर्शनस्योत्तरदायि वैदुष्यमावहतश्चास्य महाविदुषः सामान्यतः प्रमात्वाप्रमात्वनिर्वचनानुपलब्धिरपि कीदृशं व्यापि पाण्डित्यं विस्फोरयति ? तद्वति तत्प्रकारकत्वस्य अबाधितार्थविषयकत्वा-देर्वा प्रमात्वादिनिर्वचनस्य सौगतदर्शनेऽसम्भवात्, न् प्रसिद्धिव्यपदेशेनापि न्यूनता-परिहारः। सत्यमेव प्रामाण्यवादपरिचयलेखे नव्यन्यायदृष्टिमन्तरा पुस्तकेषु वर्तमाना अपि विषयास्तिरोभवन्तीति लिखितवानस्मि।

प्रामाण्यवादसमीक्षा लेखे उपालम्भच्छलेन महाविदुषाऽनेन मम एकदेशि पाण्डित्यं दर्शयितुम् असकृत्प्रयतितम्, तत्तत्रभवतो महाविदुषो वृथाश्रम इति खेदः, ममैकदेशित्वे को विवदते ?, न तादृशं स्वस्थं दीर्घञ्च जीवनम्, न च तीक्ष्णा प्रवीणा च धिषणा, नापि उत्साहप्रदायि सामयिकं वातावरणम्, न वा धनहीनस्य पुस्तकादिसुविधा, व्यापक-विलोकनं तेषामेव सर्वविधसौलभ्यभाजां शोभताम्, परं हन्त दृष्टिं विनैव। मामकी च प्रगतिर्मन्थरा गुरुप्रदत्तदृष्टिसहाया। सत्यन्त्विदं प्रतिभाति यद् धर्मोत्तरप्रदीपस्य सम्यक् परिशीलनमस्य महाविदुषः स्याच्चेन्नैवं सिद्धान्तविरुद्धं भाषणमिदं स्यात्; प्रकाशनञ्चास्य भाषणलेखाद् वर्षद्वयं प्रागेवासीत् बौद्धदर्शनस्य प्रामाण्यविषये व्युत्पादक-मिदं पुस्तकम्। यद्यपि सर्वविषयाणां निष्कर्षप्रदर्शनं कठिनम्, तथाऽपि परिशीलनम् एतादृशं भाषणमवश्यमेव अवरुन्धीत दृष्टोऽपि भवेत्परमापाततो न परिशीलितः। परिचित-सारल्यस्यापि महाविदुषोऽस्य प्रामाण्यवादसमीक्षालेखे महान् ग्रहग्रहः, प्रामाण्यवादपरिचय-लेखे 'धर्मोत्तरप्रदीपस्य एकोनविंशे पृष्ठे इतोऽपि स्फुटमस्ति' इति मया सूचितेऽपि तस्य चर्चां न विदधाति। इतः प्राचीनेषु प्रकाशितेषु प्रायोन्यायग्रन्थेषु बौद्धाचार्याणामुक्तिभिस्तु सौगतदर्शनसम्मतम् अनुगतं प्रमात्वमप्रमात्वञ्चापि परिष्कर्तुं दुर्घटम्। परं धर्मोत्तरप्रदीपस्तदर्थं यतते, एकां दृष्टिं ददाति, तदवलम्बेन व्युत्पन्ना नैयायिका अग्रेऽपि गन्तुं प्रभवन्ति।

१४ संख्या १०।४।६२ ईशाब्दे प्रकाशिका

एतावत्यैव भाषणसमीक्षया भाषणपोषिकाः प्रामाण्यवादसमीक्षायुक्तयः खण्डिताः, कतिपयानि प्रामाण्यवादसमीक्षाविवेचनान्यपि उदाहृत्य विवेचितान्येव, कियल्लेखनीयं लेखकलेवरं वर्धते, प्रकाशकोऽपि उद्विजेत, समयाभावोऽपि अवरुन्धे, तथापि संक्षेपेण निदर्शनदर्शनधिया कतिपयान्येव आलोच्य विरंस्यामि, स्मर्यतां पुरः प्रामाण्यवादसमीक्षायाः प्रकाशनं प्रथमं पाठकैः, अवलोक्यताञ्च मम खण्डनाभिनिवेशः,

पाश्चात्यदर्शनेऽपि अस्य प्रमातत्त्वस्य महता संरम्भेण वैतत्येन च विचारा दरीदृश्यन्त इत्यादि मम विरुद्धं लिखति, परं भारतीयप्रामाण्यवादेऽपि यथा दृष्टिरवलोकिता तथाभूतया अन्यदर्शने दृष्टया को विश्वसेत् । नामूलं मम लेखनम्, तथा पश्यामि, अनेकान् तादृशो विदुषः पृष्टवांश्चास्मि ।

न मम लेखे कुत्रापि प्रमात्वाप्रमात्वयोर्जातित्ववर्णनम्, वृथारोपः, ब्राह्मणत्व क्षत्रियत्वयोर्जातित्ववर्णनेन प्रमात्वाप्रमात्वयोः कथं तत् प्रसरेत् ? प्रमात्वाप्रमात्वयोः सामानाधिकारण्यं नोपपद्यत इत्यादिना योहि मम खण्डनप्रयासः सोऽपि मम लेखे विद्यमानं विशेष्यावृत्त्यप्रकारकत्वं सर्वथा प्रमात्वं धर्मिणि प्रकारांशे च भ्रान्ते ज्ञानेऽवर्तमानं सप्तमे अष्टमे वा प्रकाशने प्रकाशितमनालोच्य प्रच्छाद्य वा वृथा विडम्बना, तद्वर्णितं प्रमात्वं कदापि अप्रमात्वसामानाधिकरण्यं न सहते, अप्रमात्वविरोधात्, तादृशानाञ्च न्यायनये सामानाधिकरण्यं नास्ति, आंशिकी प्रमा अप्रमा च भवति परं प्रामाण्यमप्रामाण्यञ्च नैकतां भजते, वस्तुतस्तु न कुत्रापि प्रमात्वाप्रमात्वयोः सङ्करः प्रमात्वाप्रमात्वे हि विषयताविशेषनियन्त्रिते, एक विषयकं प्रमात्वम् अन्यविषयकञ्च अप्रमात्वमेकस्मिन् ज्ञाने वर्तेतां नाम, परमेकविषयकप्रमात्वाप्रमात्वे सर्वथा विरोधिनी नैकत्रावतिष्ठेते, तथा चैषा विडम्बना प्रमाप्रभृतितत्त्वानवबोधहेतोः, अग्रे जनिकेति प्रयोगे विप्रतिपद्यते, प्रयोजकार्थेऽपि जनकशब्दो न सर्वथा विपरीतः, अनित्योपाधिद्वारऽपि प्रमात्वाप्रमात्वयोर्निवचनं संभवति, विशेष्यताप्रकारताप्रभृतयोऽपि यदा ज्ञानस्वरूपास्तदा ज्ञानमिव जन्यतायाः पात्रतां बिभ्रत्यपि, चित्सुखादीनां समुद्धरणेन किं भवति ? नहि सर्वत्र सर्वं लिखितं स्यात्, नहि चित्सुखादीनां निरुक्तमेव सर्वस्वम्, अन्यविधान्यपि निरुक्तयः संभवन्ति, तथा निर्वचनेऽपि दर्शनस्य सर्वतोमुखीं विद्वत्तां विभ्रताऽनेन विदुषा वैशेषिकस्य अभावाधिकरणात्मकत्वं कथं विस्मर्यते ?, तथा स्मृतौ च अभावोपाधिके अपि प्रमात्वाप्रमात्वे अधिकरणज्ञानसमानयोगक्षेमे जन्यतां बिभृत एव आञ्जस्येनेति न किञ्चिदेवत । अन्यच्च प्रथमप्रकाशनस्य भाषणसमीक्षायामेवालोचितम् ।

१५ संख्या २४।४।६२ ईशाब्दे प्रकाशिता

अतः परं प्रामाण्यवादसमीक्षाया द्वितीयं प्रकाशनं समीक्षन्तां समीक्षाप्रणयिनः पाठकाः । तत्रत्यसमुद्धृतकारिकात्रयस्य भावार्थस्तेन सह विरोधपरिहारश्च प्रथममेव वर्णितः, परन्तु दोषास्त्वागन्तव इत्यसङ्कल्लिखति महाविद्वान्, तत्रैतावदेव वच्मि, बौद्धाचार्यवचस्सु अनाद्यविद्यादोषवर्णनं गवेषयतु अयं न मिलिष्यति चेत् पश्चादेकदेशी पण्डितोऽहं निस्सार्य दर्शयिष्यामि, वस्तुतस्तु बौद्धनये द्विविधा दोषाः अनादय आगन्तुकाश्च । न सर्वदर्शनसंग्रहकारस्य अप्रामाण्यस्वतस्त्वनिरुक्तौ आश्चर्यं कार्यम्, इदमस्ति,

बौद्धदर्शनं यत्र नैकमपि प्रामाणज्ञानं समस्ति यद् ग्राह्यतया अवसेयतया वा आरोपितार्थं न प्रकाशयति, अतो ग्राह्यतया अवसेयतया वा सामान्यतः प्रामाण्यनिर्वचनं न संभवति, तेन प्रापणीयताख्योऽपि विषयताविशेषोऽङ्गीकृतः, तदादायैव प्रामाण्यव्यवहारः सम्पादितः, अत एव अन्यदर्शनापेक्षया बौद्धदर्शनस्य प्रामाण्यवादः कठिनः, प्राचीनभाषया निबद्धं परिस्कृतभाषामनासादयद् बौद्धदर्शनमपि कठिनम्, कमपि विषयमादाय आङ्गल भाषायामनूद्य विशेषोपाधिधारिणः कतिपये वर्तन्ते परमन्यदर्शनपाण्डित्यमिव बौद्धदर्शन-पाण्डित्यं गवेषणीयं वर्तते ।

अतः परं प्रामाण्यवादसमीक्षायास्तृतीयं प्रकाशनं पश्यन्तु । 'प्रतिभासावसाय-योर्यथार्थत्व' मित्यादि तत्त्वसंग्रहपञ्जिकायाः समुद्धरणम्, तत्र प्रतिभासावसाययोः कीदृशं यथार्थत्वं तावन्निर्वचनीयमास्ते, यथार्थत्वस्यैव विचारप्रसङ्गे यथार्थत्वेन समुल्लिखितेन कथं निर्णयः?, कुत्र प्रतिभासावसाययोर्यथार्थत्वमिति बौद्धदर्शनं निर्मथ्य निस्सारयतु, निर्विकल्पकप्रत्यक्षस्य परमार्थसतः स्वलक्षणस्य ग्राह्यत्वेऽपि अवसेयस्य सन्तानार्थस्य स्वीकारात् क्व अवसेयस्य यथार्थत्वम् ?, अनुमानस्य ग्राह्यमवसेयञ्च आरोपितमेव, अनुमानस्य अवसेयं स्वलक्षणमिति बहूनां भ्रमः, तत्रत्यग्रन्थे स्वलक्षणमध्यवसितं स्वलक्षणत्वेनाध्यवसितमित्यादिरीत्यैव वर्णितमास्ते ? स्वलक्षणं सत् न तु अध्यवसितं स्वलक्षणं सत्, प्रापणीयाख्यविषयतामादायैव यथार्थत्वनिर्वाहः, प्रापणशक्तेश्च प्रवृत्तिजनकत्व-योग्यतायां पर्यवसानम्, पञ्जिकावचनन्तु सम्यगेव, ज्ञानग्राह्यस्य प्रतिभासवशान्निर्णयः, अवसेयस्य प्रापणीयस्य वा निर्णयाय अर्थसम्वादादेरपेक्षा, ग्राह्यस्य तु न सस्वादादेरपेक्षा, इत्यर्थस्य स्फुटत्वात् । पञ्जिकायामन्यत्र वाचस्पतिवचने च आभ्यासिकज्ञाने प्रामाण्यग्रहे साजात्यलिङ्गस्य वर्णनमुपलभ्यते अतोऽनुमानेन आभ्यासिकज्ञानस्य प्रामाण्यवर्णनं विहितम्, तत्त्वसंग्रहादेः स्वतः प्रमाणमिति वचनं ज्ञानग्रहान्तरं प्रामाण्यग्रहाय ज्ञानान्तरस्य अपेक्षा नास्ति किन्तु ज्ञानग्रह एव तत्र प्रामाण्यग्रह इत्यभिप्रायकमिति विवेचितम्, ज्ञान-ग्रहसामग्रीभिन्न नुमानसामग्रीग्राह्यतया तु परतः प्रामाण्यमिति सिद्धान्तः समन्वयो नीत इति तत्त्वसंग्रहे इत्यादिना विरोधप्रदर्शनं मम सनन्वयानवधानमूलकम् ।

यत्तु अप्रामाण्यव्यवच्छेदेत्यादिकारिकासमुद्धरणे प्रमादप्रदर्शनं तदपि न समञ्जसम्, पूर्वकारिकया प्रामाण्यनिश्चयेन च प्रामाण्यस्य अप्रामाण्यस्य संशयादिर्व्या-वर्त्यते तथापि सन्दर्भस्य अप्रामाण्यस्वतस्त्वनिस्सारणे को विरोधः । प्रामाण्यनिश्चयेन च अप्रामाण्यव्यवच्छेदे स्वत इति वचनं कथं स्वारस्यमावहेत् ।

एवमितोऽग्रे 'नैयायिकानामुक्तिर्न सर्वेषां चित्तावर्जिका' इत्यादिकमपि प्रविचार-णीयमेव, समेषां दार्शनिकानां गौरवलाघवतर्का अपेक्षिताः, व्यभिचारावारककारणविशेष-णस्य च वैयर्थ्यमभिप्रेतम्, अतो नेयं नैयायिकानामेवोक्तिः ।

१६ संख्या ८।५।६२ ईशाब्दे प्रकाशिता

ततोऽग्रे च 'उपेयानिश्चये उपायनिश्चयाभावादित्यादि' तस्य संग्रहपञ्जिका-प्रदर्शनं तदपि विरोधमन्तरैव, कृषीबलादीनां कर्षणादिकं सस्यसाधनमिति प्रवृत्तिप्रयोजकज्ञाने उपेयस्य कथमनिश्चयः ? कथञ्चान्यत्र प्रवृत्तौ उपेयनिश्चयो भवति। कृषीबलादीनां सकम्पा प्रवृत्तिः संशयात् भवतीति मम लेखे लिखितमेवास्ते परं कस्मिन्नशे संशयः। स च संशयः कथं निष्कम्पां प्रवृत्तिं प्रतिबध्नाति न च सकम्पामिति सकारणं स्फुटं वर्णितमास्ते यन्नान्यत्र समुपलभ्येत।

अहो द्वितीयप्रकाशनस्यान्ते किञ्चिदवशिष्टमिति तत्रैव पश्यन्तु—सर्वसंशयविनिवृत्तये "कारिकार्द्धमुपन्यसाम इत्यादि एतादृशानामन्येषां ग्रन्थानामपि भाव. पूर्वं वर्णित एव, तत एवास्यापि व्याख्यानमवसेयम्। न केवलमत्रैव कारिकाचतुष्टये अप्रामाण्यस्य स्वतस्त्वापादनमित्यादि तदुपरि इत्थं बोध्यम् भवतु नाम कुमारिलं प्रति स्वतस्त्वापादनपरमिदम्, परं परमते आपाद्यमानमिदं स्वमते नेष्यते इति कुत्र लिखितम्।

स्वमते तादृशापत्तेः कश्चित्परिहार उक्तो न वा ? उक्तश्चेत् कीदृशः। परमते आपत्तेः प्रदानं स्वसिद्धान्तसंभवन्त्या युक्त्या वा स्वनिग्रहसम्पादिन्या युक्त्या ? इत्यादिप्रश्नानां समाधाने स्वयं मम प्रदर्शितं निस्सरिष्यतीति मुधा पौनःपुन्येन व्याख्यानम्। किमस्य उपन्यासस्य तात्पर्यमिति न बुध्यामहे इत्यादिना बहूनां विकल्पानां विधानम्—तत्र स्फुटं मम लेखेऽस्ति यत् अप्रमाणेन विकल्पेन निर्विकल्पस्य प्रामाण्यं व्यवस्थाप्यते गृहीतप्रामाण्यकेनैव उत्तरज्ञानेन पूर्वज्ञानस्य प्रामाण्यव्यवस्थायां परतस्त्वपक्षेऽनवस्थादानाय नाग्रहीतव्यमिति, तथा च व्यर्थमिदं विकल्पप्रदर्शनम्।

वेदान्तिमतेऽपि महावाक्यजन्यम् इत्यादि प्रतिपादनम्, परमार्थदशायां वेदान्ते बौद्धे च दर्शने प्रमाणादिव्यवस्थैव नास्ति, अध्यासम् आरोपं वा अन्तरा न किमपि प्रमाणमुभयदर्शने, अखण्डार्थविषयकवृत्तिपर्यन्तं व्यवहारस्यैव दशा, व्यवहारदशायाञ्च सविकल्पकस्यापि प्रामाण्यं वेदान्तिनाम्। तदुभयबहिष्कृतम् असत् इत्युक्तं मया न तु इत्यादि प्रत्यक्षापलापः, 'स्वाङ्गमेव धारयितुमसमर्थम्' इत्यादि स्फुटं वचनं भाषणस्य मुद्रितम् अस्ति, ततोऽलीकता निस्सरति तदपि यावत्प्रामाण्यग्रहो न भवति तावत् ज्ञानं प्रकृतमादायोक्तं न तु राशिद्वयभिन्नमादाय।

किन्तु उत्कटैककोटिकः सम्भावनापरपर्याय इत्यादिवर्णनमपि स्थवीयः न संशयलक्षणे प्रामाणिका लक्षणकारा उत्कटशब्दं प्रयुञ्जते, कोटौ उत्कटत्वञ्च किमित्यनवबोधविलसितञ्च तथा लेखनम्, रागादिनामदुक्तप्रकारेणैव तस्य व्याख्यानं भवति।

अतः परं चतुर्थप्रकाशनमुपस्थापयाभि—दोषस्य शङ्कितनिपाते पूर्वज्ञानस्य प्रामाण्यनिश्चयो जातोऽपीत्यादिलेखनं कृत्वाऽपि अपलपनम्—दोषादिप्रतिबन्धकात् प्रामाण्य-

निश्चयस्य नाशो भाषणे वर्णितः, प्रतिबन्धको न बिनाशक इति रीत्या मया तद् दूषितम्, तदुपरि व्यर्थेयं विडम्बना, भाषणस्य नवमपृष्ठान्ते दशमपृष्ठस्यारम्भे च द्विर्नाशबिनाशशब्द-स्वरूपतः शब्दयोः स्फुटं मुद्रणं विद्यते, प्रतिघातादिशब्दमादाय न किञ्चिन्मया लिखित-मस्ति। संशयसम्पादनाय धर्मिण आवश्यकतायां सम्भवन्त्यां धर्मिणो बिनाशवर्णनं संशयाय इष्टविघातकृदित्येव, मया लिखितमस्ति तत्तु सम्यगेव, ततो व्यर्थ एव प्रलापः क्रियते न स्वकृतस्य समर्थनं सम्पाद्यते। किञ्चाप्रामाण्यज्ञानात् प्रवृत्तौ प्रामाण्याज्ञानात् निवृत्तिरित्यादिना तर्कताण्डवतत्त्वदीपिकाप्रदर्शनम्—तदपि वृथाताण्डवम्, प्रामाण्या-ज्ञानस्य केन निवर्तकत्वं कल्पितं येन तदापाद्यते इति मया पृष्टे समीक्षालेखे महाविदुषा समाहितव्यमासीत् तन्न कृतं किमन्यत् प्रोच्यते तस्य किं फलम्? निवृत्तिं प्रति प्रामाण्या-निश्चयस्य हेतुता नाङ्गीक्रियते तदा को दोष इत्युच्यताम्, प्रवृत्तिन्तु अन्यकारणाभावान्ना-पादयितुं शक्यते, सिद्धे हि कार्यकारणभावे अनिष्टापादनं संभवति, समाधानं विनाग्रन्थो-द्धरणं किं करिष्यति? ग्रन्थास्तु पूर्वोत्तरसन्दर्भेण तात्पर्यं व्यञ्जयन्तः संगमनीयाः, भव-दुक्तस्य का गतिः? भवता तु मात्रशब्दः प्रयुक्तः, अनयोः पुस्तकयोस्तु स नास्ति, भव-दुद्धृतग्रन्थे निष्कम्पप्रवृत्तेरापत्तिः भवता च प्रवृत्तिमात्रमापादितम्, कथं सहायावेगो वृथा ताण्डवस्य?

१७ संख्या २२।५।६२ ईशाब्दे प्रकाशिता

यत्तु अप्रामाण्यग्रहः स्वरूपसत्तयैव प्रामाण्यप्रतिबन्धको न ज्ञात इत्यादिना यद् मदुक्तस्य खण्डनं प्रति प्रयासः स तु दर्शनपाण्डित्यस्य परिहासः। सत्यम् अप्रमाण्यग्रहः स्वरूपसत्तयैव प्रतिबन्धको न तु ज्ञाततया। अप्रामाण्यं ज्ञाततयोपयुज्यते यतो वस्तु, अप्रामाण्यग्रहस्तु ज्ञानं पुनस्तस्य प्रतिबन्धाय ज्ञानं नापेक्ष्यते। व्यभिचारस्तु वस्तु तस्य ज्ञातत्वेनैव प्रतिबन्धकत्वं न अज्ञाततया, व्यभिचारस्य प्रतिबन्धकत्वं न मया कुत्रापि लिखितम्। पश्यन्तु पाठका यत्र व्यभिचाराज्ञाने व्याप्तिज्ञानस्य अन्यथासिद्धिर्वर्णिता भाषणे तत्र सहचारदर्शनं पक्षज्ञानं वा न लिखितम्। अधुना समीक्षायां लिख्यते तत्तु सम्यगेव।

इतोऽग्रे यदपि सुषुप्तौ ज्ञानसामग्र्यभावप्रदर्शनं क्रियते तेनापि स्वकर्तव्यं नाव-बुद्ध्यत इत्येवायाति। महता संरम्भेण भाषणे ज्ञानस्य अवश्यवेद्यत्वमागृहीतम्। तत्र मया सुषुप्त्यभावापत्तिर्दत्ता। तदुपरि समीक्षा लेखे मनसः पुरीतति प्रवेशेन ज्ञानाभावः प्रतिपाद्यते, परं सुषुप्तौ ज्ञानाभावेन साग्रहं भाषणे महता प्रयासेन पालितं परमप्रियमस्य ज्ञानस्यावश्यवेद्यत्वं मृतमिति नानुशोचतीति। अधुनाऽपि सुषुप्तिप्राक्कालीनस्य ज्ञानस्य कथं वेद्यतेति नानुसन्धत्ते।

इतोऽग्रे यद्यपि च ज्ञाने जात एव ज्ञानं वृत्तं न वेत्ति प्रभृति प्रतिपादनम्, तदपि, किञ्चिल्लेखनमात्रं न स्वारस्यमावहति। अयं हि अस्य संदर्भः—ज्ञानं वृत्तं न वेति संशयो भाषणे प्रतिपादितः। ज्ञाने जात एव धर्मिणमादाय अस्य संशयस्य समर्थनं संभवि, तथा च सति जातत्वनिश्चयेन बाधितोऽयं संशयो नोदेष्यति। विष विशेषनिवेशमन्तरा नास्य संशयस्योपपादनमिति मया दूषितमस्ति। तदुपरि एतत्समर्थनमस्य कीदृगिति पाठका विमृशन्तु। ज्ञाने ज्ञाते इति स्यात्तदापि ज्ञानस्य जातत्वमन्तरा कथं ज्ञातत्वं स्यात्? अतो जाते ज्ञाते वा भवेत् न संशयस्य समर्थनं संभवति। संवेदनपक्ष एव स्वहस्तितो भवेदित्यादिलेखनमपि वृथैव, न स्वसंवेदनस्य खण्डनं मया विहितमस्ति, प्रसङ्गात् एवन्तु घोषयामि यदस्य व्याख्यानं महाकठिनम्, अत्यल्पमेवास्य व्याख्यानं बौद्धग्रन्थेषु मिलति व्यापकश्चास्य क्षेत्रम्, एवञ्च अन्यदर्शनासंकीर्णबौद्धदर्शनसिद्धान्त-व्यापि विस्तृतवर्णनमस्य अपेक्षितमस्ति।

पुनश्च तदग्र एव यदपि प्रेक्षावतां प्रवृत्तौ प्रामाण्यनिश्चयः कारणत्वेनेत्यादिना मम निन्दनम् तदपि दार्शनिकतानिन्दनम्, प्रेक्षावतां न समेषां निष्कम्पप्रवृत्तिं प्रत्येव न सर्वां प्रवृत्तिं प्रति प्रामाण्यनिश्चयस्य कारणत्वसिद्धावपि प्रवृत्तिमात्रकारणतायां कथं प्रामाण्यनिश्चयस्य प्रवेशः?, तथा च सामान्यविशेषकार्यकारणभावयोरैक्यारोप विलासमात्रमेतत्। प्रामाण्यवादसमीक्षाया उपसंहारस्य पञ्चमं प्रकाशनं किञ्चिदा-लोचयामि यद् विविदिषूणां मिथ्यापदार्थ ग्रहणाय प्रोत्साहनं दार्शनिकताया इदानीन्तन्याः स्फुटं चित्रम् एतादृशान् महादार्शनिकान् दृष्ट्वा दर्शनस्य भारतीयवैदुष्यस्य च विनाश-केतुमसंवेदयतां व्युत्पन्नदर्शनविदुषां सातिशयखेदकरमुपस्थापयामि, अस्याशुद्धिबहुल-तायाः किञ्चिदवलोकनं विदधतु विपश्चितः।

२१ संख्या २४।२।६२ ईशाब्दे प्रकाशिता

बौद्धानां मतेऽप्रामाण्यस्य स्वतस्त्वमिति सर्वत्र विवेचितं मया च तत्प्रक्रिया वाद-परिचयलेखे स्फुटं प्रदर्शिता; तथाऽपि बौद्धमते अप्रामाण्यस्य परतस्त्वं लिखितं तत्र किं पुनर्लेखनेति अग्रिमासु पंक्तिषु अस्य दार्शनिकतां विद्योतयामि, 'ज्ञानग्राहिका च सामग्री बौद्धमते स्वसंवेदनरूपा' इत्यशुद्धम्, स्वसंवेदनं ज्ञानस्य ग्रहो न तु ग्राहकम्, 'मुरारिमते अनुव्यवसायरूपा' इदमपि अशुद्धम् पूर्ववदेव अनुव्यवसायो विज्ञानस्य ग्रहो न तु ग्राहकः, इतोऽग्रे नैयायिकानामिति कृत्वा यदुक्तम्, तत् त्रिधाऽशुद्धम् प्रथमम् अनुव्यवसाये पूर्ववद् ग्राहकत्वविशेषणम्, द्वितीयम् अनुव्यवसायस्य सर्वथा प्रामाण्याग्राहकत्वमनीषया लेखनम् अनुव्यवसायो ज्ञानांशे लौकिकसन्निकर्षजन्मा, लौकिकसन्निकर्षश्च प्रत्यक्षे नैयायिकैर्गुण उच्यते, गुणात् प्रामाण्यम् गुणज्ञानाच्च प्रामाण्यस्य ज्ञानम्, यत्रापि अनुव्यवसायस्य अप्रामाण्यमुक्तं तत्तु बाह्यज्ञानीयबाह्यविषयघटितप्रामाण्यमपेक्ष्य, मयाऽपि प्रामाण्यवाद परिचयलेखे गुणादिविशेषसामग्रीसमवहिता अनुव्यवसायसामग्री प्रामाण्यं गृह्णातीति

लिखितमस्ति। वाचस्पतिमिश्रेणापि तात्पर्यटीकायां १३ पृष्ठे 'ज्ञानगततज्जातीयत्वग्राहिणश्च ज्ञानस्य मानसप्रत्यक्षस्यादृष्टव्यभिचारतया परितो निरस्तविभ्रमाशङ्कस्य स्वतः प्रामाण्यमिति नानवस्था' इत्यनेन मानसप्रत्यक्षस्य अनुव्यवसायस्य प्रामाण्यग्रहणमुपपादितम्, मयाऽपि च स्वलेखे प्रदर्शिताप्युक्तरीतिस्तथापि एवमशुद्धिः सिद्धान्तप्रदर्शने।

तृतीयन्तु 'अनुमानमेव' इत्यत्र एवकारोऽनर्थकरः, न्यायनये प्रत्यक्षमनुमानं शब्दश्च अवस्थाविशेषे प्रामाण्यग्राहकाणि, संशयोत्तरं समर्थप्रवृत्तिजनकत्वेन प्रामाण्यग्रहणे अनुमानमुपयोगीतिमन्ये।

स्वसम्वेदनस्य स्वतः प्रामाण्यमिति सत्यं बौद्धग्रन्थेषु आयाति किन्तु अनुव्यवसाय इव व्याख्यानं तदपेक्षते, २८,३४,३५,३६ तत्त्वसंग्रहकारिकासु भ्रमसाधारणस्वसंवेदनादनुभावात् प्रामाण्यग्रहः सर्वथा खण्डितः, प्राङ्मदुद्धृतधर्मोत्तरप्रदीपवाक्यान्यपि गुणे दोषाभावे वा परिज्ञात एवं संवेदनात् प्रामाण्यग्रह इति द्योतयन्ति। ज्ञानं विषयं प्रकाशयतीत्यशुद्धम्, ज्ञानं विषयस्य प्रकाश इति शुद्धम्, भाट्टन्यायादिभेदवर्णनमपि अशुद्धम्, भट्टमते ज्ञानं स्वांशेऽप्रत्यक्षं सदपि विषयस्य प्रकाश एव सर्वव्यवहारप्रवर्तकम्, ज्ञाततालिङ्गकमनुमानज्ञानन्तु ज्ञानस्य व्यवहारप्रवर्तकम्, अतीन्द्रियमेव ज्ञानं ज्ञातता-लिङ्गानुमानमनपेक्ष्यैव स्वविषयव्यवहारप्रवर्तकम्, ज्ञानं द्विविधं साधारणतः संशय सामग्र्यभावे स्वकारणेभ्यो जायमानमेव जन्मना ज्ञानं निश्चयो भवति, न तु प्राक्संशयः पश्चात् कस्यापि साहाय्येन निश्चयतां धत्ते, भाट्टमते विषयनिश्चयः प्रत्यक्षानुमानशाब्दादीनि अनेकानि ज्ञानानि, प्रामाण्यनिश्चयस्तु अनुमानमेव, अस्य वर्णनन्तु सर्वथाऽशुद्धम्, अर्थनिश्चयः स्वरूपसत्ता ज्ञानेन संजन्यत इत्यपि तथैवाशुद्धम्, अर्थनिश्चयोऽपि ज्ञानं सः केन ज्ञानेन जन्यताम्, कियल्लिख्यताम्, अंग्रेतनं 'प्रामाण्यम् अज्ञातमेव निश्चायकम्' नव्यवेदान्तिनां ज्ञानाभासत्वात्' इत्यादि सर्वमनर्गलमेव।

वैदेशिकदर्शने यथा तथाऽवाऽस्तु तस्य ज्ञानं नास्ति मम, जिज्ञासा अवश्यं वर्तते, परं तद्दर्शनस्वरूपपरिज्ञानस्य साधनं नास्ति, एतादृशा लेखा यदि भारतीयमेव दर्शनं वस्तुतो न बिभ्रति तदा कः समाश्वासो विदेशीयदर्शने ?, अथापि विस्तृतो लेखो भवेत्तदा पूर्वापरानुसन्धानेन तत्तात्पर्यंज्ञानं कथमपि सम्भवेत्। अस्त्वेतावदेवेति विरमामि। भाषणकर्तृमहोदयानां प्रामाण्यवादसमीक्षालेखे कानिचित् कटूक्तानि विलोक्य या काचित् कटूक्तिः सञ्जाता तां चञ्चलस्य मनसो दोषमेव मन्ये न कर्तव्यपालनम्, क्षमापयामि च, एषां लेखेन कार्यान्तराणि अवरूद्धानि बौद्धप्रामाण्यवादविषयेऽध्ययनं मननञ्च जातं तेन बलादुपकृत एवास्मि, नैतावदेव, अपि तु बौद्धदर्शने नाधिकमधीत्यपि इदमित्थमेवेति लिखितुं यदपारयं तत्रैषां बौद्धदर्शननिष्णातानां विशेषाध्ययनस्य बलमादायैवेति।

दोषज्ञता वास्तविकी न विद्यते दोषान् प्रदातुं सहजा प्रवर्तितः।
तामक्षमां सैव गुरोः कृपा क्षमा प्रक्षालयेदाशुपदाब्जवन्दनात्॥



अयोध्या संस्कृत पत्र वर्ष ३३ संख्या ८ दि० ६।१।६२ ई०
प्रकाशित संस्कृतमय की हिन्दी

भाषणसमीक्षा

गत १९६१ ई० वाराणसेयसंस्कृतविश्वविद्यालय बौद्धदर्शनपरिषद् में नव-नालन्दा महाविहार के अध्यक्ष बड़े विद्वान् श्री सातकड़ी मुखोपाध्याय जी का मुद्रित अध्यक्ष का भाषण बहुतेरे विद्वद्वरों से पढ़ा गया होगा या सुना गया होगा ऐसा समझता हूँ। उसी की कुछ समीक्षा पाठकों के सामने उपस्थित करता हूँ। बहुत काल से परिश्रम किये हुए बहुत बड़े विद्वान् विशेषकर सौगत शास्त्र में विश्वास दृष्टि के लक्ष्य इन विद्वानों के भाषण में बौद्ध सिद्धान्त से विपरीत पदार्थों की सिद्धान्त रूप से व्यवस्था सह्य नहीं है इसलिये पाठक पण्डितों के दृष्टिपात के लिये उत्तेजना या अवसर देना उद्देश्य है। इस प्रकार के व्यक्तिक्रम में पहला कारण प्रामाण्यवाद का दुर्बोध होना और सूक्ष्म विषय होना जो नव्य न्याय की विहार भूमि है दूसरा कारण कि बौद्ध न्याय ग्रन्थ बहुत काल से भारतीय विद्वानों के चर्चा का विषय नहीं बना, प्रौढ़ व्याख्यानों से विधुर रहा, स्थूल अवस्था या बाल्य अवस्था में समय विताये हैं। जिससे वहां के सभी उदाहरण भी बौद्ध प्रक्रिया से समन्वय नहीं पाते। सरलता के लिये न्याय के ही उदाहरण रख दिये गये ऐसा मालूम पड़ता है।

यद्यपि पहले इसी पत्र में प्रकाशित 'प्रामाण्यवाद का सरल संक्षिप्त परिचय' लेख में कुछ इसकी आलोचना है, तो भी वहाँ दूसरे विषय सिद्धान्तों का वर्णन प्रधान है, गौण यह है यहां उसकी समीक्षा ही प्रधान है, और मेरे लेख के उपर उस विद्वान् से 'प्रामाण्यवाद समीक्षा' गत अङ्कों में प्रकाशित की गई है, उसमें भी अपसिद्धान्त प्रकाश का अति सक्षिप्त दिग्दर्शन रीति को प्रकाश में लाता हूँ। विस्तारपूर्वक लिखने के लिये न समय अपने पास है न फल देखता हूँ, क्योंकि कोई कुछ लिखेगा ही। इसलिये जो मेरे उपर आक्षेप हैं, व्याख्यान दूषित करने का जो दुष्प्रयास हैं, प्रकृत में उपयोगी नहीं

व्यर्थ वचनों के उद्धरण, और वचनों के दूसरा अभिप्राय प्रकट करना आदि सभी को छोड़ देता हूँ। भाषण में प्रति ज्ञात अपने उद्देश्य की रक्षा भाषण नहीं किया, यह बौद्ध सिद्धान्त है यह अपसिद्धान्त है प्रायः इन्हीं को दिखाते हुए लेख को समाप्त करूंगा।

बौद्ध दर्शन में प्रकाश स्वभाव चितिशक्ति निरन्तर बहती हुई भी स्वभाव से ही विषयग्रहण रूप नहीं है, सुषुप्ति में आलय विज्ञान की धारा निर्विषयक मानी जाती है, चैतन्य धारा का विच्छेद सुषुप्ति में नहीं माना जाता, यद्यपि प्रमाणवार्तिक ८१ धर्म कीर्ति वचन के व्याख्यान में मनोरथ नदी ने स्वभाव से प्रकाश स्वभाव चित्त अपने भिन्न दोषों के सञ्चय वाला है, इत्यादि लिखा है, उससे आभास होता है कि दोषों का समूह हमेशा चित्त में लगा है, जिससे आलम्बन प्रत्यय तैयार होते हैं, उस लेख को वैसा मानने पर सुषुप्ति में भी विषयमान होने लगेगा, होता नहीं इसलिये दोषसमूहों को स्वाभाविक या प्रकृतिसिद्ध नहीं मानना चाहिये, उचित भी नहीं है, दोषों में विशेषण अनात्मभूत दिया गया है। जो अपने से भिन्न है वह स्वभाव कैसे हो सकता है, प्रकृति या स्वभाव विशेषण भास्वर के हैं दोषों के नहीं, कहीं वैसा शब्द मिलने पर भी अनादि सन्तान प्रवाहित दोष हैं यही अर्थ होगा, स्वाभाविक दोष होने पर मोक्ष में भी नहीं छुटेगा, स्वभाव का परिवर्तन नहीं होता, ये दोष विषय वासना रूप आन्तर हैं, समयानुसार भिन्न भिन्न सामग्री सम्पर्क से घटते बढ़ते बदलते रहते हैं, इसलिये आगन्तुक भी है, बीज रूप से अनादि काल से प्रवृत्त हैं अतः स्वाभाविक भी कहे जा सकते हैं। ये दोष विषयों आलम्बनों को चलाते हैं इसलिये ये विषय बौद्ध कहे जाते है, इन्हीं का बाह्य रूप से भान होता है, चित् सन्तान के साथ विषय वासना सन्तान चलता रहता है। दोनों साथ कारण बनकर साकार विज्ञान सन्तान पैदा करते है, सुषुप्ति सामग्री वासना सन्तान को कार्यकारी नहीं होने देती इसलिये वे लीन होते हैं। तत्त्वज्ञान से वासनासन्तानों का उच्छेद हो जाता है तब मोक्ष दशा में केवल चिति सन्तान चलता है, वासनाओं के उच्छेद से आलम्वन प्रत्यय नहीं मिलता इसलिये निरालम्बना चिति कही गई, आलम्बन ही आकार होते हैं। आलम्बन के विना निराकारचिति होती है। कहीं आगन्तुक दोष से कांच कामलादि दोष ले सकते हैं किन्तु कहां पर ऐसा लिया गया है इसको ठीक स्मरण नहीं कर पाता हूँ। विज्ञान का विषय ग्रहण स्वभाव मानने पर निराकार नहीं हो सकता, नैयायिकों का ज्ञान विषय ग्रहण स्वभाव वाला

कहा जा सकता है क्योंकि उनके यहाँ निर्विषयक ज्ञान होता ही नहीं। बौद्धमत में सभी विषयाकार ही है यह नहीं कहा जा सकता, इसीलिये बौद्धग्रन्थों में विषयों का मल शब्द से वर्णन है। ज्ञान में विषय का आकार तो योगाचार के मत में बाह्य विषयों को नहीं मानने से अनादि प्रवाह से उपस्थित विषयवासना से ही है, बाह्य सद्वादी के मत में तो प्रत्यक्ष स्थल में प्रत्यक्ष विज्ञान का कारण विषय विज्ञान में अपने आकार का समर्पण करता है। जिसका आलम्बन प्रत्यय शब्द से व्यवहार होता है। रूप के चाक्षुष विज्ञान में रूपाकारता या रूपसादृश्य अथवा रूपविषयकत्व जैसा व्यवहार करें उसका प्रयोजक रूप आलम्बन है। वैसे विज्ञान में विज्ञानता भी है, उसका प्रयोजक अव्यवहित पूर्व में रहने वाला विज्ञान है, जिसका समनन्तर प्रत्यय शब्द से व्यवहार है। विषयाकारता का तथा विज्ञानता का प्रयोजक परस्पर भिन्न है। इस प्रकार सामान्य ज्ञान सामग्री में आलम्बन प्रत्यय का प्रवेश नहीं है, क्योंकि आलम्बन प्रत्यय के अभाव में भी सुषुप्ति मुक्ति आदि में ज्ञान का प्रवाह रहता है। वह्नि के अनुमान ज्ञान में वह्नि के आकार का प्रयोजक वह्नि की व्याप्ति है, जिसको बौद्ध ग्रन्थों में प्रतिबन्ध शब्द से कहा गया है। विषय ग्रहण या मेय बोधक शक्ति विज्ञान का स्वभाव है यह बौद्ध सिद्धान्त नहीं है, उसको सिद्धान्त रूप से जिस किसी का प्रतिपादन अशुद्ध है। किन्तु आलम्बन प्रत्यय और समनन्तर प्रत्यय का स्वभाव है कि साकार विज्ञान पैदा करना, इसी को धर्मकीर्ति की कारिकाओं में स्वभाव रूप से वर्णन है कि विषय का स्वभाव है कि विज्ञान का ग्राह्य हो, विज्ञान का स्वभाव है कि विषय का ग्रहण हो, दोनों प्रत्ययों के रहने पर ऐसा साकार विज्ञान पैदा होना स्वाभाविक है। विज्ञान की साकारता ही मेय बोधिका शक्ति है, वह साकार विषय विज्ञान अपने कारणों से ही पैदा हुआ है, यह नहीं कि विज्ञान पैदा हो जाने पर उसमें साकारता दूसरे कारणों से आवें। साथ ही उत्पत्ति से ही साकारता होने से उसको स्वभाव शब्द से कहा गया है? विज्ञानत्व का जो प्रयोजक है वही प्रामाण्य का प्रयोजक है यह बौद्ध सिद्धान्त नहीं है। क्योंकि प्रमाण ज्ञान साकार है उसका प्रयोजक आलम्बन प्रत्यय भी होगा। स्वतः प्रामाण्य प्रतिपादन की इच्छा से आग्रही किसी के प्रतिपादन से वैसा बौद्ध सिद्धान्त नहीं हो सकता, प्रयोजक भिन्न होने से प्रामाण्य की उत्पत्ति में स्वतस्त्व नहीं हो सकता। उत्पत्ति में स्वतस्त्व विज्ञान सामान्य सामग्री से होता है? प्रामाण्य का प्रयोजक विशेष सामग्री है,

विज्ञान के प्रति विज्ञान कारण है घटाकारता के प्रति विज्ञान ही कारण नहीं है, तथा प्रत्यक्षता का प्रयोजक भी केवल विज्ञान नहीं है, विज्ञान समनन्तर प्रत्यय रहने पर भी पटाकार विज्ञान में घटाकारता का व्यभिचार है, सुषुप्ति विज्ञान में सभी आकारों का व्यभिचार है; परोक्षज्ञान में प्रत्यक्षता का व्यभिचार है घट आकार आलम्बन प्रत्यय घटाकार प्रत्यक्षता का प्रयोजक है केवल विज्ञानता का प्रयोजक नहीं, क्योंकि सुषुप्ति विज्ञान में विज्ञानता है किन्तु घटाकारता तथा प्रत्यक्षता का व्यभिचार है। ऐसा भाव है।

इसके बाद वहीं पर २१।१।६२ ई० को ६ संख्या में प्रकाशित

इस प्रकार सर्वदर्शनसंग्रह विवरणप्रमेयसंग्रह और न्यायवार्तिक तात्पर्य टीका में वर्णित ही बौद्धाचार्यों के सम्मत बौद्ध सिद्धान्त है। वहां अप्रामाण्य का स्वतस्त्व सामान्यरूप से कहा गया है। उत्पत्ति और ज्ञप्ति दोनों में समझना चाहिये। यदि कहें कि अप्रामाण्य को दोष प्रयोज्य बौद्ध ग्रन्थों में कहा गया है, तब नैयायिकों का दोष प्रयोज्य अप्रामाण्य परतः है वैसा ही बौद्धों का भी परतः अप्रामाण्य होना चाहिये, सो ठीक नहीं है, नैयायिकों की समानता नहीं है, भ्रमस्थल में न्यायमत में दूरस्थ रजत का किसी प्रकार भान हो किन्तु बौद्धमत में सदा सन्निहित बुद्धिस्थ रजत का भान है, प्रमास्थल में भी बुद्धिस्थ प्रतिसन्निहित है बुद्धिस्थ ही का बाह्यरूप से भान होता है, सभी साकार विज्ञान में समनन्तरप्रत्यय और आलम्बन प्रत्यय अपेक्षित हैं। ज्ञानसामान्यसामग्री में समनन्तर प्रत्यय आलम्वन प्रत्यय आते हैं। उसमें ज्ञान पद से साकार ज्ञान लिया जायेगा। इस प्रकार सामान्यज्ञानसामग्री से ग्राह्य होने से अप्रामाण्य का स्वत उत्पाद है, बौद्धमत में रजत के आकार का प्रयोजक बुद्धिस्थ रजताकार आलम्बन प्रत्यय है, न्यायमत में रजताकार का प्रयोजक रजत स्मृति या रजत संस्कार है, वह रजत स्मृति या रजत संस्कार ज्ञानसामान्यसामग्री में नहीं है इसलिये न्यायमत में परतः अप्रामाण्य उत्पत्ति है। दोष रजत के आकार का प्रयोजक नहीं है किन्तु शुक्ति के आकार का प्रतिबन्धक है, इसीलिये शुक्ति आवृत्त होती है अथवा शुक्तिस्वरूप से शुक्ति का अज्ञान कारण है इत्यादि कहा जाता है, और भी बौद्धाचार्यों से कहीं पर स्फुट अप्रामाण्य का परतस्त्व कहा गया रहता तो उसको किसी प्रकार समन्वय का प्रयास किया जाता, वैसा मिलता नहीं इसलिये सर्वदर्शन संग्रह आदि का मार्ग ही सिद्धान्त है,

इसका उपपादन प्रामाण्यवाद लेख में किया गया है, दूसरे से उदाहृत अपने पक्ष के सम्वादकवचन अप्रामाण्य के स्वतस्त्व में समन्वित हो जाते हैं तो किसी के सिद्धान्त की असावधानी से उठे हुए विपरीत व्याख्यामात्र से बौद्धसिद्धान्त अप्रामाण्य के परतस्त्व में कैसे जाय ? मुझसे नहीं मिला भी स्फुट वचन प्रस्तुत विद्वान् से मिला हो यह आशा भी क्षीण हुई । जो कि कहीं कहीं बौद्धग्रन्थों में स्वतःप्रमाण लिखा हुआ मिला इससे स्वतः अप्रमाण नहीं हो सकता ऐसा कथन गहन प्रामाण्यवाद की गति में कैसे ठहरे, सांख्यदर्शन का स्वतःप्रामाण्य और स्वतः अप्रामाण्य सिद्धान्त है, इसका भाषण में भी निर्देश है तो भी ऐसा कथन हुआ । जो कि संस्कृतं पत्र प्रकाशित प्रामाण्यवादसमीक्षा लेख में प्रस्तुत विद्वद्वर का बिरोधी दर्शन के खण्डन के लिये दूसरे मतों का आरोप करके सर्वदर्शन संग्रह आदि में उपपादन है ऐसा लिखना वह तो अपने शरीर में लगे पङ्क को दूसरे के उपर फेकने के सदृश है। जब वैदिक सांख्य दर्शन में भी स्वतः अप्रामाण्य लिखा गया तब उस पर ऐसा आरोप ऐसे ही बड़े विद्वानों को शोभता है। ऐसे मूर्धाभिषिक्त ग्रन्थ का असत्यमार्ग से दूसरे मत के खण्डन के लिये रचना नहीं है, किन्तु अग्रिम अपने सन्तानों में प्यार से अल्पश्रम द्वारा दार्शनिकता प्रचार के लिये रचना है, और भी यह कहना की बौद्धाचार्यों ने कण्ठतः स्वतः अप्रामाण्य नहीं कहा तो सोचना चाहता था कि परतः अप्रामाण्य कहां कहा गया ?, प्रामाण्य में स्वतः परतः दोनों अनेकान्तवाद है कहां कहा गया ?, जिसको आप सिद्धान्त बताते हैं। जो तत्त्व-संग्रहकारिका में स्फुट अप्रामाण्यपरिच्छेद । स्वत इत्यादि आया है उसपर इतने ही से प्रस्तुत विद्वान् सन्तोष का प्रयास करते हैं कि वह मीमांसकों के साथ विवाद में मीमांसकों के प्रति स्वतः अप्रामाण्य ग्रहण की आपत्ति दी गई है। किन्तु खोजना चाहिये कि अपने लिये शान्तिरक्षित क्या रखते हैं ?, यदि इष्टापत्ति करें तो बौद्धसिद्धान्त वह होगा, यदि अपने पक्ष में स्वतःअप्रामाण्यग्रहण का खण्डन करते हैं तो कहां किस प्रकार ? यह दिखाना चाहिये, अपने सिद्धान्त के विपरीत आपत्ति देंगे तो निगृहीत होंगे। मीमांसकों के खण्डन में उपयुक्त युक्तियों को अपने मत में कैसे हटाते हैं ?, स्वतः प्रामाण्यग्रहण मानने वाले मीमांसकों का जिस प्रकार खण्डन तत्त्व संग्रह करता है उस युक्ति से बौद्ध का स्वतःप्रामाण खण्डित होता है या नहीं ?। यह सब विना सोचे विचारे कुछ कह देने से शास्त्र का सिद्धान्त निर्णीत नहीं होता । और भी बौद्धमत में

उस वाले में उसको विशेषण होना यह प्रामाण्य नहीं है कि विशेषण विशेष्य किसी के साथ सन्निकर्ष में कोई दोष अप्रामाण्य का प्रयोजक हो, क्योंकि निर्विकल्पक को प्रमा मानते हैं। अबाधित अर्थ का ज्ञान प्रमाण है यह भी नहीं मानते जिससे मृगस्थल में विषय का अभाव कल्पित हो, क्योंकि असत् सामान्य के ज्ञान अनुमान को प्रमा मानते हैं। किन्तु बाह्य का संवाद या बाह्य प्रापण का प्रायः जहां अभाव हो वहां अप्रामाण्य मानते हैं, वह ज्ञानोत्पत्ति के पहले नहीं होने वाला है, उस प्रकार बुद्धिस्थ विषय सभी जगह विषयाकारता का सम्पादक मालूम पड़ता है, बाह्य का प्रवृत्ति आदि के सम्पादक संवाद आदि में उपयोग है, जैसे कि प्रमाण का ग्राह्य और अवसेय दो प्रकार का विषय कहा गया है, प्रत्यक्षस्थल में ग्राह्य स्वलक्षण होता है, जो क्षणिक है, अवसेय तो ज्ञान में प्रापण शक्ति बताने के लिये सन्तान है, प्रापण या प्रापण की योग्यता दूसरी सामग्री के समवधान से लभ्य होने के कारण प्रामाण्य में परतस्त्व और बचे अप्रामाण्य का स्वतस्त्व आता है, अप्रमाज्ञान में ग्राह्य के प्रापण की योग्यता नहीं है यह स्फुट वर्णन है, प्रापणशक्ति का अभाव ही अप्रापणशक्ति है। वह कोई विशेष सामग्री की अपेक्षा नहीं करती इसलिये अप्रामाण्य का स्वतस्त्व फलित होता है। भाषण के द्वितीय पृष्ठ को पाठक देखें, जहां बौद्धदर्शन के प्रामाण्य की परीक्षा के लिये तथा सर्वदर्शन संग्रह का बौद्धग्रन्थों से विरोध दिखाने के लिये प्रतिज्ञा करते हैं और क्या लिखते हैं ?। अप्रामाण्य की उत्पत्ति और ज्ञप्ति के परतस्त्व में कोई स्फुट वचन नहीं दिखाया गया, तो उसका विरोध कैसे आता है ?।

(२) जो तत्त्वसंग्रह पञ्जिका के वचन उद्धृत किये गये हैं वे ज्ञप्ति पक्ष के हैं उत्पत्ति पक्ष को नहीं छूते। उसमें भी प्रामाण्य ही की अप्रामाण्य की चर्चा नहीं है, तब कैसे अप्रामाण्य के स्वतस्त्व में विरुद्ध जाते हैं ? पाठक खोजे।

(३) प्रामाण्य की स्वतः उत्पत्ति में स्फुट वचन नहीं दिया गया, तात्पर्य वर्णन द्वारा निकालते हैं, किन्तु वह निस्सार अशुद्ध और बौद्धों की प्रधान प्रक्रिया से विरुद्ध है, उसको स्फुट करूँगा और प्रामाण्यवाद के परतस्त्व में स्फुट वचन भी दूँगा।

(४) १५वें पृष्ठ पर भाषण में जो प्रमाण वचन उदाहृत है वे न्यायमत के ऐसा ज्ञप्ति में प्रामाण्य का परतस्त्व बताते हैं, अप्रामाण्य के स्वतस्त्व में बाधा नहीं डालते, प्रामाण्य के परतः ग्रहण में न्याय सरणि से नयी सरणि का अन्वेषण नहीं हुआ है।

(५) चतुर्थ पृष्ठ पर प्रामाण्य का स्वतस्त्व वर्णन दार्शनिकता की दिलगी है। और मेय बोधक शक्ति अपने कारणों से उत्पन्न हुई है इत्यादि कारिका से क्या कहते है ? प्रामाण्य के परतस्त्वादि नैयायिकों के यहां भी प्रमा और उसमें मेय बोधक शक्ति साथ ही प्रमाणज्ञान के कारणों से ही पैदा होते हैं, ऐसा नहीं होता कि प्रमा पहले प्रमा कारणों से ही और दूसरे कारणों से उसमें मेयबोधक शक्ति पीछे हो, न्यायसम्मत प्रामाण्यप्रयोजक गुण भी प्रमा ज्ञान की सामग्री में ही आ जाते हैं। वे गुण भी प्रमा ज्ञान के कारण हैं। यहां का वर्णन परतस्त्व में भी घटता है स्वतस्त्व को कैसे बतावे ? अप्रमाज्ञान की विपरीत आकार के ग्रहण शक्ति भी अप्रमाज्ञान के कारणों से ही पैदा होती है, दोष भी अप्रमाज्ञान की साम्ग्री में है, इस अप्रमाज्ञान में समन्वित होने वाला उपपादन प्रामाण्य के स्वतस्त्व को कैसे सिद्ध करेगा ?।

कोई उपयोगी वस्तु नहीं लिखते ज्ञानत्वेन ज्ञान के प्रति क्या कारण है ?, ज्ञान-सामान्य की सामग्री क्या है ?, ज्ञानत्व का प्रयोजक क्या है ? किस प्रकार वही प्रमात्व का प्रयोजक है ?, इत्यादि का वर्णन नहीं किया गया है तो भी प्रामाण्यवाद की परीक्षा है। यही चौथे पृष्ठ पर ज्ञान की मेयबोधकशक्ति स्वाभाविक है, यह अभिप्राय लिखा है, वह अशुद्ध पहले हमसे उपेक्षित था। किन्तु ३१।१०।३१ दिन के संस्कृत पत्र में समीक्षा लेख में उस पर दुराग्रह देखा जाता है, इतना ही नहीं, बौद्धाचार्यों के वचन वहां उदाहृत तथा व्याख्यात हैं। उसके उपर हा दार्शनिकता मरी, इत्यादि खेद प्रकाशन से भिन्न मुझे क्या करना चाहिये ?। विज्ञान की विषय प्रकाशन शक्ति स्वाभाविक है यह बौद्ध दर्शन नहीं है क्योंकि निराकार शुद्ध चित्सन्तति का स्वीकार है इत्यादि पहले कहे हुए को याद कराता हूं। बौद्ध दर्शन में है इसीलिये बड़े विद्वान् से प्रमाणरूप से वचन दिखाये गये हैं। ऐसा कहें तो भी वही उत्तर है कि वैसा बौद्धदर्शन नहीं है, कैसे दीख पड़ते हैं इस प्रश्न पर भी नहीं दीखते यही उत्तर है, उन्होंने कैसे देखा ? यह पूछने पर सिद्धान्त पर सावधानी न होने से दिखाया यह उत्तर है, दूसरा अथवा जो सिद्धान्त पर सावधान होगा वह नहीं पायेगा।

इसके बाद वहीं पर ६।२।६२ ई० को १० संख्या में प्रकाशित है।

विषय ग्रहणम् इत्यादि पद्य का यह अर्थ है—विज्ञान का जनक विद्यमान विषय जो आलम्बन प्रत्यक्ष है उसका ग्रहण विज्ञान है, इस प्रकार विज्ञान का विषयाकार

पृष्ठ १०-११ का व्यतिक्रमण हो गया है। अतः पाठक कृपया ध्यान दें [सं.

आलम्बन प्रत्यय से प्रयुक्त है ऐसा कहा जाता है, प्रामाण्य के स्वतस्त्व में इससे क्या हुआ ? न्यायनय में भी प्रत्यक्ष विज्ञान के प्रति विषय कारण होता है, इससे क्या प्रत्यक्ष के प्रामाण्य में स्वतस्त्व आगया।

एषा प्रकृति इत्यादि का भी न्यायमत के ऐसा ही अर्थ है, विद्यमान विषयों का ग्रहण विज्ञान स्वभाव है, दोष आने पर कहीं उससे विपरीत हो जाता है, कार्यकारणभाव दिखाये बिना प्रकृति या स्वभाव पद का स्वारस्य स्फुट नहीं होता, दोष आदि प्रतिबन्धक से रहित वस्तु अपने प्रत्यक्ष विज्ञान का जनक होता है, यह इसका निष्कर्ष है ? भामती में दिये हुए धर्मकीर्ति के वचन का यही भाव है।

विद्यमान के ग्रहण का प्रतिबन्धक दोष रहने पर विज्ञान में अविद्यमान विषय के आकार का प्रयोजक क्या है ? इसको खोजना चाहिये। यदि वह बुद्धिस्थत्व है तो प्रमाज्ञान के लिये भी है। भ्रमप्रमा साधारण हुआ, सामान्यज्ञान सामग्री से होने के कारण अप्रामाण्य का स्वतस्त्व आगया, दूसरे से क्या काम ?।

प्रभास्वरम् इत्यादि तत्त्वसंग्रह, वैसा ही प्रमाणवार्तिक, और मनोरथ नन्दी का व्याख्यान, शुद्ध प्रकाश स्वरूपविज्ञान और विषयवासना से बढ़ा चढ़ा साकारता रूप अशुद्धिकर प्रयोजक दोष का वर्णन करते हैं। उससे यहाँ कुछ फरक नहीं पड़ता, विज्ञान की स्वप्रकाशता और विषयप्रकाशता भिन्न है।

संस्कृतं पत्र समीक्षा लेख में ज्ञप्ति में परतः प्रामाण्य के प्रतिवादक वचन उदाहृत हैं। उनमें 'न त्वस्या आधानाय विषयादिवत्' और 'स्थितेहितस्य मानत्वे' इत्यादि दोनों अंश प्रामाण्य के स्वतः उत्पाद को बताते हैं ऐसा व्याख्यान करते हैं। किन्तु वह ठीक नहीं है। आलम्बन प्रत्यय से पैदा हुई प्रमा उत्पत्ति के साथ ही वर्तमान प्रामाण्यशक्ति अर्थक्रिया ज्ञान से पैदा नहीं होती किन्तु ज्ञापित होती है। यह इनका अर्थ स्पष्ट है, इस प्रकार ये वचन ज्ञानसामान्यसामग्री से प्रयोज्य अप्रामाण्य को नहीं दिखाते ऐसा ध्यान देना चाहिये।

परतः प्रामाण्य के उत्पाद के सूचक बहुत बौद्धाचार्यों के वचन मेरे प्रामाण्य परिचय लेख में दिखाये गये हैं, और भी है, विस्तार भय से उनका उल्लेख नहीं करता, किन्तु प्रामाण्यपरिचय लेख में जिसकी सूचनामात्र है, ऐसे धर्मोत्तरप्रदीप का वचन दीखाता हूँ, जो औरों की अपेक्षा अधिक स्फुट प्रामाण्य का परत उत्पाद कहता है, साक्षात् देखना

चाहने वालों को १९ पृ० पर मिले इसलिये प्रापणशक्ति ही ज्ञान का प्रामाण्य हैं, वह प्राप्य अर्थ से उत्पन्न होने के कारण हैं, क्योंकि जिससे प्रवृत्त होता है वह भी प्रापण योग्य ही है। शक्ति निश्चय तो सभी अर्थक्रिया का ज्ञान और अनुमान का स्वतः है। किसी प्रवृत्तिकारण प्रत्यक्ष का भी प्रामाण्य स्वतः ज्ञात होता है। (१) जिसका अभ्यास से सभी प्रकार के भ्रमशङ्कायें हट गई हो ऐसा ज्ञान, (२) जो निद्रा आदि दोषों से व्याप्त न हो और उसका विषय समीप हो ऐसा ज्ञान, (३) व्यञ्जकों से जिसकी विपरीत अभिव्यक्ति की आशङ्का न हो, ऐसे विषय को ग्रहण करता है जो ज्ञान, इनके प्रामाण्य स्वतो ग्राह्य हैं। उस ज्ञान के स्वरूपज्ञान से ही उसका प्रामाण्य निश्चित हो जाता है। किसी ज्ञान का परतः प्रामाण्य निश्चय होता है, जिसके मध्यवर्ती अप्रामाण्यशङ्का को हटाने से प्रामाण्यनिश्चय होता है। इतना मूलप्रदीप है। इस प्रकार प्राप्य अर्थ आलम्बन प्रत्यय से प्रमाज्ञान की आत्मलाभ=उत्पत्ति होने के कारण प्रामाण्य है ऐसा शब्दानुवाद रूप से अर्थ है। ज्ञान सामान्य कारण से भिन्न प्राप्ति योग्य अर्थ रूप का कारण विशेष से प्रयोज्य प्रमा की उत्पत्ति में परतः प्रामाण्य हुआ, यह निष्कर्ष है। योग्यमेव शब्द से शक्तिशब्द का योग्यता अर्थ दिखाता है। प्रापण शक्तिरूप प्रामाण्य के निश्चय की प्रक्रिया शक्ति निश्चयस्तु से शुरू करके दीखाते हैं। यहाँ अर्थ-क्रिया का निर्यास वाचस्पति मिश्र की भाषा से फल ज्ञान है, उसी में सभी यह विशेषण है। सभी यह विशेषण अनुमान का नहीं मालूम पड़ता, उसमें तीन कारण हो सकते हैं। (१) यदि सभी विशेषण अनुमान का होता तो प्रदीप में च शब्द सर्वस्य शब्द के बाद शोभा देता, (२) वाचस्पति बौद्धमत व्याख्यान के समय अनुमान का प्रामाण्य परतः वर्णन करते हैं, सम्वादक होना तथा प्रमाता का आशय कारण बताते हैं। धर्मोत्तरप्रदीप अथवा तत्त्वसंग्रह पञ्जिका में प्रामाण्यवाद पर वाचस्पति का ही शब्द और अर्थ द्वारा सम्बन्ध मालूम पड़ता है, उनके बाद के नैयायिकों का सम्बन्ध नही मालूम पड़ता, (३) प्रदीप भी नान्तरीयक अर्थ दर्शन से परतः प्रामाण्य बताता है। अनुमान में भी नान्तरीयक अर्थ का दर्शन कारण है, नान्तरीयक व्याप्य हुआ, इस प्रकार यहाँ का अनुमान प्रमात्व का अनुमान समझना चाहिये।

प्रामाण्यवाद परिचय लेख में लिख आया हूँ फिर यहाँ स्मरणार्थ लिखता हूँ कि बौद्ध ग्रन्थों में तथा कुछ वाचस्पति ग्रन्थ में स्वतः प्रमाणशब्द का प्रयोग 'जिस ज्ञान

के ज्ञान के बाद उस ज्ञान में अप्रामाण्य का संशय नहीं होता, उसको स्वतःप्रमाण कहा गया है, अप्रामाण्य संशय का विरोधी विशेष कारण ज्ञान की सामग्री में अथवा ज्ञान के ज्ञान की सामग्री में आ गया है उससे अप्रामाण्य संशय नहीं होता, उस अप्रामाण्य शङ्का विरोधी कारण का निर्देश दोनों ग्रन्थों में दिया गया है। परतः प्रमाण वहाँ कहा गया जहाँ ज्ञान के ज्ञान के बाद अप्रामाण्य शङ्का को हटाकर प्रामाण्य का निश्चय किया जाता है। वाचस्पतिमिश्र के बाद नैयायिकों ने उनके ग्रन्थ का सारांश निकाला कि ज्ञान की सामान्यसामग्री से होने वाला स्वतः है, और ज्ञान सामान्य सामग्री से भिन्न सामग्री से होनेवाला परतः है। इसी सारांश का प्रचार मीमांसा-वेदान्त और आगे के न्यायग्रन्थों में चला, बौद्ध ग्रन्थों में नहीं आ पाया, उसी प्रचलित सारांश की शैली से सर्वदर्शन संग्रह तथा विवरण प्रमेय संग्रह आदि में वर्णन किया गया बौद्ध सिद्धान्त बौद्ध ग्रन्थों के अनुसार है। न्यायग्रन्थों में प्रचलित स्वतः परतः का लक्षण वाचस्पति वचनों का सार कैसे है? यह समझ लेने पर वह लक्षण बौद्ध ग्रन्थों का भी सार मालूम पड़ जायेगा।

इसके बाद १३।२।६२ ई० को वहीं पर ११ संख्या से प्रकाशित

अनुपप्लुतम् अनाशङ्का आदि से दोषाभाव बताया गया, आसन्न देश इत्यादि से योग्यसन्निकर्षरूप गुण का ज्ञान आदि प्रामाण्य ग्रहण के उपयोगी न्यायमत के ऐसा सूचित करता है। तत्सम्वेदनाद् इससे उस ज्ञान का ज्ञान ही उसके प्रमात्व का निश्चय है, इस प्रकार अपने कहे हुए स्वतो ग्रहण का व्याख्यान करता है।

इसके बाद ज्ञप्तिपक्ष

इस भाषण में प्रामाण्य ही का स्वतः और परतः ग्रहण वर्णन किया गया है। अप्रामाण्य का स्वतः या परतः ग्रहण के निर्णय का उपयोगी कोई वचन नहीं दिखाया गया। मेरे द्वारा प्रदर्शित धर्मोत्तर प्रदीप में अप्रामाण्य की चर्चा नहीं है, ऐसा मालूम पड़ता है कि जब तक प्रामाण्य ज्ञान की सामग्री नहीं सम्पन्न होती तब तक ज्ञान का ज्ञान होने पर अप्रामाण्य का ही ज्ञान होता है, वह ज्ञान अपनी सामग्री के अनुसार संशय या निश्चय हो, सर्व दर्शन संग्रह कारिका में सामान्यरूप से अप्रामाण्य का स्वतस्त्व कहा गया है, उसको बौद्धमत मानता हूं। मेरे द्वारा प्रामाण्यवाद परिचय लेख में

अप्रामाण्य का स्वतः ग्रहण के लिये अप्रामाण्य व्यवच्छेद इत्यादि तत्त्व संग्रह २८४३ कारिका दीखाई गई है उसमें यह स्फुट आता है।

इसी बड़े विद्वान् के प्रामाण्य वाद समीक्षा नाम के तृतीय लेख में पहली २८४३ कारिका उल्लेख द्वारा उसके उपर कुछ व्यर्थ कहा गया है, उसके लिये मैं क्या लिखूं, उस कारिका का व्याख्यान उन्हीं का अभिमत रहे, तथापि मेरे से उद्धृत कारिका का स्फुट व्याख्यान अप्रामाण्य ज्ञान को स्वतः बताने वाला क्यों विरोधी हैं। प्रामाण्य निश्चय से अप्रामाण्य शङ्का का निवारण हो तो भी कारिका अप्रामाण्य का स्वतो ग्रहण क्यों नहीं बताती। जो भी वहां ज्ञान का स्वाभाविक अप्रामाण्य अनुभूत हो तो प्रामाण्य की खोज में प्रवृत्ति कैसे होगी ?, सम्वाद आदि ज्ञान में भी विश्वास भी कैसे होगा ?, इत्यादि शङ्का करना आहार्य है। प्रामाण्य का निश्चय न होने से प्रामाण्य की खोज में प्रवृत्ति होगी, ज्ञान होने पर भी जब तक उसका ज्ञान नहीं होता तब तक स्वाभाविक अप्रामाण्य का भी ज्ञान नहीं होता, इस प्रकार स्वतो ग्राह्य पक्ष में भी होता है, सम्वाद ज्ञान भी पैदा होते ही अप्रमा निश्चित नहीं होता किन्तु उसके ज्ञान के बाद, जब तक अप्रमा नहीं मालूम पड़ती तब तक संवाद कार्य करेगा। अप्रामाण्य रूप से निश्चित भी सम्वादक क्यों नहीं होगा, जैसे अप्रमा भी विकल्प निश्चय निर्विकल्पक के प्रामाण्य का निश्चय है। यह प्रामाण्यवाद परिचय लेख में वर्णित है, यह नूतन नहीं है, जैसे स्वतः प्रामाण्यवादी मीमांसक पहले प्रामाण्य निश्चय हो जाने पर भी दोष आदि के ज्ञान द्वारा अप्रामाण्य संशय से पहले के प्रामाण्य निश्चय में भ्रमत्व की कल्पना करते हैं वैसे स्वतः अप्रामाण्यवादी सौगत पहले अप्रामाण्य निश्चय हो जाने पर भी पीछे दोषाभाव या गुण के ज्ञान से अप्रामाण्यनिश्चय में भ्रमत्व की कल्पना करेंगे। मेरे द्वारा दर्शित धर्मोत्तर प्रदीप में दोषाभाव तथा गुणज्ञान का वर्णन है। भाषण में लिखित भ्रान्तिहेतोरसद्भावाद् इत्यादि २९७३ कारिका में भी है। जैसे प्रामाण्य का स्वतः ग्रहण मानने वाले मीमांसकों के मत में दोष ज्ञान से सभी ज्ञानों में प्रामाण्य का निश्चय नहीं होता वैसे ही स्वतः अप्रामाण्यवादी सौगतमत में दोषाभाव या गुणज्ञान से सभी जगह अप्रामाण्य निश्चय नहीं होगा, यह सब चर्वित चर्वण रहे। २८४३ तत्व संग्रह कारिका के विषय में जो महाविद्वान् का कथन है कि मीमांसक मत में स्वतः अप्रामाण्य ग्रहण की आपत्ति दी गई है उसपर पहले लिखा जा चुका है। जैसे मीमांसक के स्वतः

प्रामाण्यग्रहण का स्वरूप 'उसके अप्रामाण्य का अग्राहक और सकल ज्ञान ग्राहक सामग्री से ग्राह्य होना वर्णन किया जाता है वैसे ही बौद्धमत के स्वतः अप्रामाण्य ग्रहण का स्वरूप उसके प्रामाण्य का अग्राहक सकल ज्ञान के ग्राहक सामग्री से ग्राह्य होना कहा जायेगा। प्रामाण्यज्ञान की सामग्री रहने पर अप्रामाण्य का ज्ञान नहीं होता यह उसका सरल अर्थ होगा।

द्वितीय पृष्ठ पर भाषण में अनेकान्त वर्णन के अवसर पर तत्त्वसंग्रह पञ्जिका का उदाहरण देकर प्राचीन न्याय प्रस्थान के धुरन्धर वाचस्पति मिश्र ने तात्पर्य टीका में यही पक्ष अपने सिद्धान्त के रूप में स्वीकार किया है। यह कथन आँख में धूलिप्रक्षेप मात्र है, तात्पर्य टीका में वहीं पर पहले और पीछे विपरीत लेख मिलते हैं। अनुमान आभ्यासिक प्रत्यक्ष, और अर्थक्रियाज्ञानरूप फलज्ञान में परतः प्रामाण्य का स्फुट वर्णन वहीं है, प्रामाण्यवाद परिचय लेख में पृष्ठ संख्या पङ्क्तियां भी दी गई हैं। इस पर व्याख्याता ने इतना भी प्रयास नहीं किया कि नैयायिकों से पूछते कि आगे के न्याय ग्रन्थों में जो स्वतः परतः का लक्षण है वह वाचस्पति से विरूद्ध है अथवा वाचस्पति का इसमें समन्वय है ?, नहीं तो अनेकान्त वाद का अवसर नहीं आता।

वहीं भाषण दूसरे पृष्ठ पर इन बौद्धों का मत एकान्ततः स्वतः या परतः पक्ष में नहीं रख सकते, किन्तु अलग अलग कहना चाहिये। इस प्रकार सौगत सिद्धान्त में अनेकान्त वर्णन द्वारा सर्वदर्शन संग्रह के खण्डन के लिये जो प्रयास है वह भी परीक्षा के योग्य है, कितने देर तक ठहरता है।

उस पर कुछ प्रश्न उठाया जाता है, प्रकृत में समन्वय के उपयोगी उसका समाधान खोजना चाहिये। उससे एकान्त है ? या अनेकान्त है ? इसका निर्णय मिलेगा।

(१) पहले तो प्रामाण्यवाद समीक्षा लेख के तृतीय लेख में भाषण लेखक ऐसा प्रामाण्य का स्वतस्त्व परिष्कृत करते हैं जिससे स्वयं अनेकान्तवाद अपने भाषण सिद्धान्त का विनाश करते हैं, यह विलक्षण खेल है। ज्ञान ग्राहक से ग्राह्य होना प्रामाण्य के स्वतस्त्व का परिष्कार करते हैं, उस लक्षण से सभी जगह प्रामाण्य स्वतो ग्राह्य ही हो जायेगा, स्वतो ग्राह्य एकान्त ही हो गया अनेकान्त चला गया, ज्ञान का जो कोई प्रामाण्य ज्ञान है, उसमें धर्मी ज्ञान ही गृहीत होता है। प्रामाण्यज्ञान ज्ञानग्राहक

भी है, सभी प्रामाण्यज्ञान ग्राहक से गृहीत है, कोई भी प्रामाण्य परतो ग्राह्य नहीं बचता, इस लक्षण से सभी जगह अप्रामाण्य भी स्वतो ग्राह्य हो गया ।

इसके बाद वही २७।२।६२ ई० को १२ संख्या में प्रकाशित

प्रामाण्य का स्वतो ग्राह्यत्व एकान्त लक्षणवाक्य से फलित हुआ, प्रतिज्ञा और प्रमाण वाक्यों का उल्लेख अनेकान्तवाद का है, लक्षण एकान्तवाद का, हन्त इस कठिन प्रामाण्य वाद में इस बड़े विद्वान् की अनधिकार चेष्टा का दुर्विलास हुआ, इतना ही नहीं, अप्रामाण्य का भी इसी प्रकार एकान्त स्वतो ग्राह्यत्व लक्षण से आ जाता है, भाषण और प्रामाण्यवाद समीक्षा लेख अप्रामाण्य के स्वतो ग्राह्यत्व का सर्वथा विरोधी है, यहाँ तक कि अप्रामाण्य के स्वतस्त्व से बौद्धदर्शन का अपमान मानता है, विरोधियों का ऐसा आरोप कहता है, लेकिन लक्षण ऐसा बनाता है कि विनायक बनाने में प्रवृत्त की वानर-कृति हो जाती है ।

(२) वाचस्पति के वचनों में भी कहीं स्वतः प्रमाण आता है, तो क्या न्यायमत में भी अनेकान्तवाद का प्रसार है कि नहीं । पहले पक्ष में पहले के किसी नैयायिक से अनेकान्तवाद का व्याख्यान है कि नहीं ?, यदि नहीं है तो अब नूतन किसी के वाचस्पति वचनों का अनेकान्तवाद रूप से विवरण अशुद्ध और अभिप्राय के अज्ञान से हुआ क्यों नहीं है । यदि व्याख्यान है तो उसके उल्लेख के विना विचार के योग्य नहीं है, यदि न्यायनय में एकान्त वाद ही है तव वाचस्पति के वचनों की क्या गति है ? एकदेशी मत रूप से वाचस्पति मत अनेकान्तवाद कहीं गृहीत नहीं है ।

(३) स्वतः प्रमाण कहते हुए भी वाचस्पति, सभी जगह कारण विशेष दीखाये, उसका क्या प्रयोजन है ?, स्वतः उत्पाद या ग्रहण में विशेष हेतु प्रदर्शन की आवश्यकता तो नहीं आती । ज्ञान सामान्यसामग्री से तथा ज्ञान के ज्ञान की सामान्य सामग्री से स्वतस्त्व सिद्ध हो जाता है, दीखाये गये हेतु वैसे सामान्यसामग्री के अन्दर नहीं आते ।

(४) जहाँ पर स्वतः प्रमाण लिखा है वहाँ ज्ञान ग्राहक सामान्य से ग्रहण होने का समन्वय होता है या नहीं ?, यदि नहीं समन्वय होता तो कैसा स्वतो ग्राह्यत्व वहाँ अभिप्रेत है ? ।

(५) सौगत सिद्धान्त में ज्ञानग्रह के सामान्यसामग्री से ग्रहण होना स्वतो ग्राह्यत्व है या नहीं ?, नहीं है तो कैसा स्वतो ग्राह्यत्व है ?, न्याय और मीमांसा में प्रसिद्ध ऐसे स्वतो ग्राह्यत्व के अभिप्राय से एकान्त स्वतो ग्राह्यत्व की व्यवस्था करते हुए सर्वदर्शन संग्रहकार कैसे अपराधी हैं ?, बौद्ध दर्शन पुस्तकों में जैसे तैसे लिखा हुआ हो किन्तु बौद्धों की ज्ञान प्रक्रिया में ऐसा परतस्त्व यदि समन्वय पाता है तो एकान्त निष्कर्ष निकालते हुए सर्वदर्शन संग्रहकार बौद्ध दर्शन के विरोधी हैं या व्याख्याता हैं ?, कारिका भी उनमें दीखाई गई है, उन्ही की बनाई है इसमें प्रमाण नहीं, उससे पहले भी किसीने इस प्रकार बौद्धसिद्धान्त का व्याख्यान किया था ऐसी कल्पना क्यों नहीं हो सकती ?। सौगतमत में यदि ज्ञानग्रहसामान्यसामग्री से ग्रहण होना ही स्वतस्त्व है तो परतः ग्रहण स्थल में ज्ञानग्रहसामान्य की सामग्री अथवा ज्ञानग्रह की विशेष सामग्री या दोनों सामग्री हैं ?। प्रथम पक्ष में सभी का स्वतः ग्रहण हो जायेगा अनेकान्त कैसे होगा ?, द्वितीय केवल विशेष सामग्री पक्ष में प्रामाण्यग्रह सामान्यज्ञानग्रह नहीं होगा, उससे ज्ञानग्रह के विना भी प्रामाण्यग्रह हो जायेगा, तृतीय पक्ष दोनों सामग्री रहने पर दोनों सामग्री से प्रयोज्य होने से स्वतः—परतः का समुच्चय अथवा सामान्य विशेष भाव होगा, बेचारी व्यक्ति भेद से व्यवस्था की दुराशा विलीन हुई, कहीं भी प्रामाण्य विशेष सामग्री से प्रयोज्य होगा तो ज्ञानग्रह के सामान्यसामग्री से प्रयोज्य नहीं होगा, परतस्त्व से आक्रान्त हुआ स्वतस्त्व का स्पर्श नहीं करेगा, एकान्त का साम्राज्य है, इसीलिये सभी जगह स्वतस्त्व-परतस्त्व-सामग्री घटित परिष्कृत होता है, वैसा ही कार्य कहीं सामान्य सामग्री से कहीं विशेष सामग्री से पैदा नहीं होता, इसलिये ऐसे लेख से इस समय दर्शन की दुर्दशा ही है, और भी यावत् शब्द से युक्त स्वतो ग्राह्यत्व का लक्षण सभी जगह प्रसिद्ध है, और पञ्चम पृष्ठ पर भाषण में उसका संग्रह भी है, इस प्रकार कहीं भी प्रामाण्य को ज्ञानग्रह सामग्री से अग्राह्य होने पर यावत् ज्ञान ग्रहसामग्री से ग्रहण असंभव हो जायेगा, अनेकान्त का अवसर कहाँ ?, इसलिये यह सब आपाततः है। इस प्रकार बौद्धाचार्य और वाचस्पतिने स्वतः प्रमाण कहीं नहीं माना है, सर्वदर्शन संग्रहकार का दोनों मतों में परतः प्रामाण्य का वर्णन विना बाधा का है, किन्तु संशय के अनुरोध से परतः प्रामाण्य मानने पर उस ज्ञान के ज्ञान में भी प्रामाण्य का निश्चय न होने से दूसरे ज्ञान का खोज होने पर सभी जगह होनेवाली अनवस्था को हटाने की

इच्छा वाले का स्वतः प्रमाणम् इत्यादि शब्द का प्रयोग बौद्ध ग्रन्थ में और वाचस्पति का है, सभी जगह उस ज्ञान के ज्ञान में प्रामाण्य संशय नहीं होगा, कहीं अप्रामाण्य की विरोधी वस्तु ज्ञानग्रह के बाद उपस्थित होती है। वहाँ ज्ञानग्रह के बाद प्रामाण्यग्रह की अपेक्षा है, जहाँ अप्रामाण्य के विरोधी वस्तु की उपस्थिति पहले हो गई और ज्ञान ग्रह सामग्री में मिल गई वहाँ उस ज्ञान का ग्रह ही प्रामाण्य का ग्रह हो गया, वहाँ दूसरे ज्ञान की अपेक्षा नहीं है ज्ञानग्रह ही प्रामाण्य का ग्रह हो गया यह उसका अर्थ है, अप्रामाण्य के विरोधी वस्तुओं का निर्देश तो वाचस्पति ने उन्हीं वाक्यों में दिया है, तत्त्वसंग्रह कारिका २९७३ भ्रान्तिहेतोरसद्भावाद् इत्यादि से सामान्यतः सूचित किया गया है, पूर्वप्रदर्शित धर्मोत्तर प्रदीप में कुछ व्याख्यान भी है।

संशय स्थल ही में परतः प्रामाण्य ग्रह है यह भाषण का भ्रम है। किन्तु संशय हो या न हो प्रामाण्य निश्चय सामग्री ज्ञान ग्रह की सामान्य सामग्री न संभव हो इतने ही से परतः ग्रहण हो जाता है, वहाँ वाचस्पति के वचनों में स्फुट प्रदर्शित कारण ज्ञान ग्रह के सामान्य कारण नहीं हैं, वे ही प्रामाण्य निश्चय के लिये गुण हुए हैं। बौद्धमत के वर्णन के अवसर पर वाचस्पति के वचन पर 'सम्वादक होता हुआ' भ्रान्त भी, प्रमाता के अभिप्रायवश, इत्यादि प्रतिपादन पर बौद्धमत की व्युत्पत्ति चाहने वाले को ध्यान देना चाहिये, उससे अनुमान का परतः प्रामाण्यग्रहण सूचित होता है, वह बौद्ध दर्शन के लिये ठीक है, उस शब्द से उपपादन बौद्ध ग्रन्थ में नहीं स्मरण होता किन्तु प्रतिबन्ध वश से प्रामाण्य ऐसा मिलेगा। उसके अनुसार अनुमान स्वतः प्रमाणशब्द प्रमात्व के अनुमान परक समझें, अन्त में वहाँ भी ज्ञान ग्रह के पहले नान्तरीयक वस्तु का दर्शन समझना पड़ेगा, और निष्कर्ष पहले दिखाया गया है। पहले दीखाया हुआ धर्मोत्तर प्रदीप न्यायमत के ऐसा परतः प्रामाण्य को गुण प्रयोज्य होने की स्वतन्त्रता देता है। रहे वह यथावस्थित विज्ञेय इत्यादि २८३४-३५-३६ कारिकाओं में तत्त्व संग्रह में परतः प्रामाण्य पर कितना आग्रह है यह देखने लायक है। इसी बड़े विद्वान् के दर्शन सागर के मथन से प्रगट सारभूत हालाहल के ऐसा तीव्र प्रकाश भाषण के १५ पन्द्रहवें पृष्ठ पर विज्ञजन देखें जो खेद देने वाली आधुनिक दार्शनिकता को प्रकाशित करता है— अतश्च प्रथम ज्ञानम् इत्यादि तत्त्व संग्रह की दो कारिकाओं का उल्लेख करके नीचे लिखी दो पंक्तिओं को दिखाया गया है,—यह विभाग करके स्वतः प्रामाण्य का बाद

मीमांसकमत से अधिक भिन्न नहीं है, कुमारिल का संशय विपर्यय से रहित ही ज्ञान प्रमाण है। इनसे उद्भावित सौगत के अनेकान्तवाद से मीमांसकों का क्या साम्य है:, सम्वाद से प्रामाण्य निश्चय को लेकर नहीं संभव है, इससे भी ऐसा उपपादन है, इसी लेख में पहले बड़ी तैयारी से मीमांसक सम्मत स्वतः प्रामाण्य का वर्णन करके फिर यहाँ अनेकान्तक ही परतः और कही स्वतः प्रामाण्य का वर्णन क्या तात्पर्य प्रकाशित करता है ?, कहाँ मीमांसा ग्रन्थ में परतः प्रामाण्य का भी वर्णन है ?, और सभी जगह मीमांसा के प्रसिद्ध ग्रन्थों में एकान्त स्वतः प्रामाण्य का वर्णन मिलता है, इनको यदि कुमारिल ग्रन्थ में परतः प्रामाण्य भी मिला मालूम पड़ता है तो और मीमांसा ग्रन्थों से समन्वय करना चाहिये और मीमांसकों से पूछना चाहिये था; न कि प्रसिद्ध के ऐसा बौद्ध की तरह मीमांसक मत के उपसंहार का दुस्साहस, जहाँ भी दोष ज्ञान से प्रामाण्य का संशय होता है वहाँ भी उनका स्वतः प्रामाण्य ही है। पहले पैदा हुए प्रामाण्य निश्चय में ही दोष ज्ञान से अप्रामाण्य ज्ञान होता है, न कि जहाँ दोषादि ज्ञान पीछे हों वहाँ पहले प्रामाण्य निश्चय होता ही नहीं ? जो ज्ञान ग्रह की सामग्री दोष या दोष ज्ञान के अभाव से मिलित है वह ज्ञान ग्रह को पैदा करती हुई प्रामाण्य ग्रहण को भी पैदा करती है। इस प्रकार यह लेख कोई स्वारस्य नहीं रखता, इस प्रकार संशय विपर्यय से रहित विज्ञान ही प्रमाण है यह वचन भी विश्लेषण की अपेक्षा करता है, अनधिगत और अबाधित विषय ज्ञान प्रमाण है इस प्रसिद्ध कुमारिल सिद्धान्त को कलुषित करता हुआ किस प्रकार जिज्ञासुओं को वञ्चित करता है ?, इनके लेख से अप्रामाण्य के शङ्का भ्रम दशा में प्रमाण विज्ञान नहीं रहता ऐसा आता है। एक ही किसी समय प्रमाण दूसरे समय अप्रमाण ऐसा किसी दर्शन में नहीं है, अर्हतों की भी इस प्रकार अवस्था भेद से व्यवस्था नहीं है।

इसके वाद वही पर ३।४।६२ ई० को १३ संख्या में प्रकाशित

शुक्ति भ्रमसंशय दशा में रजत नहीं होता शुक्ति ही रहती है, वैसे ही प्रमाण विज्ञान अप्रामाण्य का भ्रमसंशय होने पर प्रमाण ही रहता है, किन्तु वैसी दशा में प्रमाणज्ञान में प्रामाण्य निश्चय नहीं होता, प्रमाणज्ञान और उसका प्रामाण्य निश्चय भिन्न वस्तु है, क्या क्या दीखाया जाय, ऐसे बहुत वचन हैं, अनधिकार चेष्टा में क्या क्या नहीं संभव है, हिन्दी इङ्गिलश भाषाओं में ऐसे बहुत लेख निकलते हैं, किन्तु संस्कृत

पण्डितों की सभा में संस्कृत भाषा के ऐसे दार्शनिक लेख आदर्श हो यह संस्कृत भाषा तथा प्रौढपाण्डित्य के ह्रास का दृष्टान्त है, ऐसी ह्रास की द्रुतगति परतन्त्रता युग में भी नहीं थी, जैसी इस समय है, उसको देखने की दृष्टि भी शायद ही किसी की हो। कारिका से न्यायमत का सादृश्य स्फुट था तो भी कारिका का अर्थ दूसरे प्रकार से लिखने से ढक दिया गया है, न्यायमत में प्रामाण्यज्ञान के लिये दूसरे ज्ञान की अपेक्षा होती है, और जहां दूसरे कारणों से अप्रामाण्यज्ञान का विघटन पहले हो जाता है, वहां ज्ञान का ज्ञान ही प्रामाण्य का ज्ञान हो जाता है, वैसे ही कारिका भी कह रही है, लेकिन भाषण के १० दशवें पृष्ठ पर बौद्धमत के व्याख्यान कामनावाले का बौद्धमत का खण्डन छल भी स्फुट होता है, जहां संवाद से प्रामाण्य ग्रहण का खण्डन करते हैं और विना समाधान का अनवस्था दोष दीखाते हैं।

भाषण में न्यूनता भी भयङ्कर ही है, सर्व दर्शन संग्रह के सामान्य स्वतस्त्व परतस्त्व के खण्डन के लिये प्रवृत्त होते हैं, लेकिन अभीष्ट बौद्धों के अनुसार प्रामाण्य और अप्रामाण्य को परिष्कृत करने का प्रयास नहीं करते, प्रामाण्य और अप्रामाण्य के स्वरूप निर्णय के विना उनका स्वतस्त्व परतस्त्व का विवेचन कैसे प्रगट होगा ?, सर्व दर्शन संग्रहकार कैसे प्रमात्व और अप्रमात्व को मानते हैं इसके निर्णय के विना उनके मत का खण्डन कैसे संभव है, बहुत वचनों को उद्धृत करते हुए बौद्ध दर्शन के उत्तरदायी वैदुष्य को रखते हुए, इस महाविद्वान् को सामान्यरूप से प्रमात्व का निर्वचन न मिलना कैसे व्यापक पाण्डित्य को स्फुट करता है ?, उस वाले में उसको प्रकार होना, अबाधित अर्थ होना इत्यादि प्रमात्व का निर्वचन बौद्ध दर्शन में असंभव हैं, इसलिये प्रसिद्ध के व्यवहार से भी न्यूनता का परिहार नहीं है, प्रामाण्यवाद परिचय लेख में ठीक ही लिखा है कि नव्यन्याय की दृष्टि के बिना पुस्तक में विद्यमान भी विषय छीप जाते हैं।

संस्कृतं पत्र प्रकाशित प्रामाण्यवाद समीचा लेख में मेरे उपालम्भ के बहाने से इस महाविद्वान् से मेरा एक देशी पाण्डित्य दीखाने के लिये अनेक बार प्रयास किया गया है; वह महाविद्वान् का व्यर्थ श्रम है यह खेद है, मेरे एकदेशी पाण्डित्य में क्या विवाद है ?, मेरा वैसा स्वस्थ दीर्घ जीवन नहीं, तेज निपुण बुद्धि नहीं, उत्साह देने वाला समय का वातावरण नहीं है, धन हीन की पुस्तक आदि की सुविधा नहीं, संस्कृत विद्यालय, महाविद्यालयों का कार्य कलाप भी दूसरा है; सभी प्रकार के

सुविधाओं के भाग्यशाली उन्हीं लोगों का व्यापक विलोकन शोभा पाय, लेकिन खेद है कि दृष्टि के विना ही है। मेरी मन्दगति भी गुरुदत्तदृष्टि से सहाय वाली है, सत्य तो ऐसा मालूम पड़ता है कि इस महाविद्वान् का धर्मोत्तर प्रदीप का अच्छा परिशीलन होता तो ऐसा सिद्धान्त विरुद्ध भाषण नहीं होता। इसका प्रकाशन भाषण लेख से दो वर्ष ही पहले हो चुका था। बौद्ध दर्शन के प्रामाण्य के विषय में संक्षिप्त भी यह पुस्तक व्युत्पादक है। यद्यपि सभी विषयों का निष्कर्ष दिखाना कठिन है तो भी उसका परिशीलन ऐसे भाषण को रोकता, आपाततः देखा भी गया हो किन्तु परिशीलन नहीं ही हुआ; सरल स्वभाव वाले भी इस महाविद्वान् का प्रामाण्यवाद समीक्षा लेख में आग्रह ग्रह महान् है, प्रामाण्यवाद परिचय लेख में धर्मोत्तर प्रदीप के १९ उन्नीसवे पृष्ठ पर इससे स्फुट है, ऐसा मेरे द्वारा सूचित होने पर भी उसकी चर्चा नहीं करते, इससे प्राचीन प्रकाशित बौद्ध न्याय ग्रन्थों के बौद्धाचार्य के वचनों से बौद्ध दर्शन सम्मत अनुगत प्रमात्व और अप्रमात्व का परिष्कार भी दुर्घट है; लेकिन धर्मोत्तर प्रदीप उसके लिये यत्न करता है, एक दृष्टि देता है, जिससे व्युत्पन्न नैयायिक आगे जा सकते हैं।

इसके बाद वही पर १०।४।६२ को १४ संख्या में प्रकाशित

इतनी भाषण समीक्षा से ही भाषण के पोषक प्रामाण्यवाद समीचा की युक्तियाँ खण्डित की गई, कितने प्रामाण्यवाद समीक्षा के भी विवेचन उठाकर परीक्षित हुए, कितना लिखा जाय लेख का शरीर बढ़ रहा है, प्रकाशक को भी उद्वेग होगा, समय का अभाव भी रोकता है, तो भी दृष्टान्त दीखाने की बुद्धि से कितनों की आलोचना करके रूक जाऊँगा।

पाठक महोदय प्रामाण्यवाद समीचा लेख का प्रथम प्रकाशन सामने लें, मेरे लेख के खण्डन में अभिनिवेश देखें, पाश्चात्य दर्शन में भी प्रामाणतत्त्व का विवेचन बड़ी तैयारी से विस्तार के साथ देखा जाता है। इत्यादि मेरे विरूद्ध लिखते हैं, किन्तु भारतीय प्रामाण्यवाद में भी जैसी दृष्टि देखी गई वैसी ही दृष्टि से विदेशीय दर्शनों में भी कैसे विश्वास हो विना कारण का मेरा लेख नहीं है, वैसा देखता हूँ, अनेक वैसे विद्वानों से पूछा भी हूँ, मेरे लेख में कही पर प्रमात्व और अप्रमात्व को जाति नहीं लिखी गई है, ब्राह्मणत्व क्षत्रियत्व, को जाति लिखने से प्रमात्व अप्रमात्व में उसको ले जाना अनुचित है, वैसा आरोप करके आक्षेप करने को क्या कहा जाय ?

प्रमात्व और अप्रमात्व का सामानाधिकरण्य नहीं है ऐसे मेरे लेख पर जो खण्डन का प्रयास है वह मेरे प्रमात्व लक्षण को छोड़कर या छीपाकर व्यर्थ वीडम्बना की गई है, विशेष्य में नहीं रहने वाला प्रकार है जिसका ऐसा सर्वांश प्रमात्व का लक्षण किया गया है, जो आंशिक भ्रमप्रमाज्ञानों में नहीं रहता, उसका सप्तम या अष्टम प्रकाशन में उल्लेख है। उस वर्णित प्रमात्व का अप्रमात्व के साथ सर्वथा विरोध है कहीं भी सामानाधिकरण संभव नहीं है, आंशिकी प्रमा और अप्रमा होती है, किन्तु प्रामाण्य और अप्रामाण्य कभी एक नहीं होते, वास्तव में प्रमात्व और अप्रमात्व का कहीं भी संकर नहीं है, क्योंकि प्रमात्व और अप्रमात्व विषयता विशेष से नियन्त्रित है एक विषय का प्रमात्व और दूसरे विषय का अप्रमात्व भले एक ज्ञान में रहें किन्तु एक विषय का प्रमात्व और उसी विषय का अप्रमात्व सर्वथा विरोधी हैं, एक जगह नहीं रह सकते, इस प्रकार यह विडम्बना प्रमातत्त्व आदि के अज्ञान के कारण है। आगे जनिका आदि के प्रयोग का विरोध करते हैं, प्रयोजक में भी जनक का प्रयोग विपरीत नहीं है। अनित्य उपाधि रूप से भी प्रमात्व अप्रमात्व का निर्वचन संभव है, विशेष्यता प्रकारता आदि जब ज्ञान रूप हैं तव ज्ञान के ऐसा वे भी जन्यता के पात्र है हीं, चित्सुख आदि के समुद्धरण से क्या ? उन्हीं का निर्वचन सर्वस्व नहीं है, अन्य प्रकार के भी निर्वचन संभव हैं, वैसे निर्वचन होने पर भी दर्शन की सर्वतो मुखी विद्वत्ता को धारन करने वाले विद्वान् से वैशेषिक सिद्धान्त अभाव का अधिकरण स्वरूप होना क्यों भूला गया ? स्मृति में भी अभाव उपाधि वाला प्रमात्व और अप्रमात्व अधिकरण के समान योगक्षेम वाले आसानी से जन्य होते हैं। इसलिये यह कुछ नहीं है। और प्रथम प्रकाशन का अंश पहले ही आलोचित हैं।

इसके बाद वही २४।४।६२ ई० को १५ संख्या में प्रकाशित

समीक्षा प्रेमी पाठक प्रामाण्यवाद समीक्षा के द्वितीय प्रकाशन की समीक्षा करें, वहाँ उदाहृत तीन कारिकाओं का भावार्थ और उनके विरोध का परिहार पहले ही लिखा गया है, किन्तु महा विद्वान् दोष आगन्तुक हैं, इसको बार बार लिखते हैं, उस पर इतना ही कहता हूँ, बौद्धाचार्य के वचनों में अनादि अविद्या दोष को खोजे, नहीं मिलेगा एकदेशी विद्वान् मैं खोजकर दिखाऊँगा। जिन दर्शनों में बन्ध मोक्ष है, बन्ध

अनादि मानना ही है, तब अनादि दोष अवश्य है, इससे पहले मनोरथनन्दि के वचन का इस विषय में व्याख्यान किया गया है, वास्तव में बौद्ध दर्शन में दो प्रकार के दोष हैं, अनादि और आगन्तुक, और दर्शनों में भी अनादि अविवेक अविद्या आदि, आगन्तुक कांच कामल निद्रा आदि। सर्वदर्शन संग्रहकारके अप्रामाण्य स्वतस्त्व पर आश्चर्य नहीं करना चाहिये, यह बौद्ध दर्शन है कि जहां एक भी प्रमाण ज्ञान नहीं है जो ग्राह्य या अवसेय रूप से आरोपित अर्थ का प्रकाश नहीं है, इसलिये ग्राह्य या अवसेयरूप से सामान्यतः प्रामाण्य का निर्वचन नहीं हो सकता, इसलिये प्रापणीयता नाम का विषयता विशेष माना गया है, उसी को लेकर प्रामाण्य व्यवहार का सम्पादन किया गया है। इसीलिये और दर्शनों की अपेक्षा बौद्ध का प्रामाण्यवाद कठिन है, प्राचीन भाषा से निबद्ध तथा परिष्कृत भाषा को नहीं पाया हुआ बौद्ध दर्शन भी कठिन है, किसी विषय को लेकर इङ्गिलश भाषा में अनुवाद करके उपाधि धारण करने वाले कुछ हैं, किन्तु दूसरे दर्शन की बराबरी में बौद्ध दर्शन का पाण्डित्य खोजने लायक है।

इसके बाद प्रामाण्यवाद समीक्षा लेख का तृतीय प्रकाशन देखें, प्रतिभासावसाययोर्यथार्थत्वमित्यादि तत्त्व संग्रह कारिका का उल्लेख, वहाँ प्रतिभास और अवसाय का कैसा यथार्थत्व है? इसका निर्वचन करना है, यथार्थत्व ही के विचार प्रसङ्ग में यथार्थत्व रूप से ही लिखना कैसे निर्णय करेगा? प्रतिभास और अवसाय का कहाँ यथार्थ है? इसको बौद्ध दर्शन का मथन करके निकाले, निर्विकल्पक प्रत्यक्ष का ग्राह्य परमार्थ सत् स्वलक्षण है, तो भी असत् सन्तान अर्थ को अवसेय मानते हैं, तब अवसाय कहां यथार्थ है, अनुमान का ग्राह्य और अवसेय आरोपित ही है। अनुमान का अवसेय स्वलक्षण है ऐसा बहुतों का भ्रम मालूम पड़ता है, वहाँ के ग्रन्थों में कही अध्यवसित स्वलक्षण कहीं स्वलक्षणत्व रूप से अध्यवसित लिखा है। स्वलक्षण सत् है किन्तु अध्यवस्थित स्वलक्षण सत् नहीं है, प्रापणीयता नाम की विषयता को लेकर यथार्थता का निर्वाह है, प्रापण शक्ति का प्रवृत्ति की कारण योग्यता में पर्यवसान है। पञ्जिका का वचन ठीक ही हैं—ज्ञान ग्राह्य का प्रतिभास से निर्णय होता है, अवसेय अर्थ के प्रापणीय के निर्णय के लिये अर्थ सम्बाद आदि की अपेक्षा है। ग्राह्य को तो सम्वाद आदि की अपेक्षा नहीं हैं, ये अर्थ स्फुट हैं, पञ्जिका में दूसरी जगह और वाचस्पति के वचनों में आभ्यासिक प्रत्यक्ष में साजात्य हेतु से अनुमान द्वारा प्रामाण्यनिश्चय

मिलता है। इसलिये आभ्यासिक प्रत्यक्ष में अनुमान द्वारा प्रामाण्य ज्ञान किया गया है। तत्त्व संग्रह आदि में स्वतः प्रमाण शब्द का यह अभिप्राय है कि अप्रामाण्य के विरोधी वस्तु ज्ञान के ज्ञान ही में आ गये हैं उससे ज्ञान का ज्ञान ही प्रामाण्य निश्चय हो जाता है, प्रामाण्य ज्ञान के लिये दूसरे ज्ञान की अपेक्षा नहीं होती, इसका विवेचन हो गया है, ज्ञान ग्रह सामग्री से भिन्न अनुमान सामग्री से ग्राह्य होने से परतः प्रामाण्य ग्रह सिद्धान्त का भी समन्वय किया गया है, तब तत्त्वसंग्रह इत्यादि शब्दों से मेरा विरोध दिखाना मेरे समन्वय के अज्ञान के कारण हैं।

जो तत्त्वसंग्रहकारिका २९४५ में अनियम शब्द से विरोध दिखाया गया है वह भी वैसा ही है, सभी जगह ज्ञान ग्रह के बाद अप्रामाण्य संशय नहीं होता, प्रामाण्यज्ञान के लिये सभी जगह दूसरे ज्ञान की अपेक्षा नहीं होती, सभी ज्ञान ग्रह के पहले अप्रामाण्य विरोधी वस्तु की उपस्थिति नहीं होती, ये अनियम मेरे व्याख्यानों में भी दीखाये गये हैं। योगी प्रत्यक्ष स्वतः प्रमाण है इसका अर्थ है कि योगज प्रत्यक्ष में अप्रामाण्य का संशय नही हो, स्वतः प्रामाण्य किस सिद्धान्त से आयेगा ?, ज्ञान सामान्य सामग्री से भिन्न योगज धर्म से प्रयोज्य होने से परतः प्रामाण्य का वहाँ भी साम्राज्य है।

जो कि अप्रामाण्य व्यवच्छेद इत्यादि कारिका का उल्लेख कर विरोध किया गया है, उसका खण्डन इस लेख में भी पहले किया गया है, इसलिये वह ठीक नहीं है, पूर्व कारिका से प्रामाण्य के निश्चय से प्रामाण्य-अप्रामाण्य के संशय आदि हटाये जाते हैं, तो भी सन्दर्भ से अप्रामाण्य का स्वतस्त्व निकालने में क्या विरोध है ?, प्रामाण्य निश्चय से अप्रामाण्य का व्यवच्छेद होने पर स्वतः है ऐसी व्याख्या में वाक्य स्वारस्य कैसे रखेगा ?।

इसी प्रकार इसके आगे 'नैयायिकों की ऐसी उक्ति सभी के चित्तों को प्रभावित नहीं करनेवाली है' इत्यादि लेख विना विचार का ही सुन्दर है, लाघव-गौरवतर्क सभी दार्शनिकों के मान्य हैं, जिस कारण के विशेषण को हटाने पर व्यभिचार न हो वैसा कारण का विशेषण वैयर्थ्य दोष वाला है, यह सभी को मान्य है, इसलिये यह नैयायिकों की ही उक्ति नहीं है।

इसके बाद वही १।५।६२ ई० का १६ संख्या में प्रकाशित

इसके आगे उपेय का निश्चय न होने पर उपाय का निश्चय नहीं होगा इत्यादि कह कर तत्त्वसंग्रह पञ्जिका का प्रदर्शन किया गया वह भी विरोध नहीं, कृषकों के

जोतना आदि सस्य के साधन हैं ऐसे प्रवृत्ति के प्रयोजक ज्ञानों में उपेय का अनिश्चय कहाँ है ?। दूसरी जगह प्रवृत्ति में उपेय का निश्चय कैसे होता है ?। कृषी बलों की संशय से सकम्प प्रवृत्ति होती है ऐसा मेरे लेख में लिखा ही है, किन्तु किस अंश में संशय है ?, वह संशय कैसे निकम्प प्रवृत्ति को रोकता है ? सकम्प प्रवृत्ति को नहीं रोकता ?, इत्यादि स्फुट वर्णन है, जो दूसरी जगह सुलभ नहीं है।

जो दूसरे प्रकाशन के अन्त में सभी संशय को हटाने के लिये कारिका का आधा रखता हूँ इत्यादि लिखा गया है, उसका समाधान कारिका का भाव और ग्रन्थों का उस विषय में अभिप्राय वहीं पर दिखाया गया है उसको वहीं पर देखें।

केवल येही चार कारिकाओं में अप्रामाण्य स्वतस्त्व का आपादन नहीं किया गया है इत्यादि प्रामाण्यवाद समीक्षा लेख का समाधान इस प्रस्तुत हिन्दी में पहले कर दिया गया है। उस महाविद्वान् के लेख पर ऐसा समझना चाहिये—कुमारिल के प्रति अप्रामाण्य का स्वतस्त्व आपादन किया गया, इसके लिये यह ग्रन्थ हो, किन्तु सोचिये—दूसरे मत में अप्रामाण्य का स्वतस्त्व आपादन करते हैं तो अपने मत में वह स्वतस्त्व नहीं इष्ट है यह कहाँ लिखे हैं ?, अपने मत में वैसी आपत्ति का परिहार किये हैं या नहीं ?, कहें हैं कैसा ?, दूसरे मत में आपत्ति देना अपने मत में संभव युक्तियों से या अपने को निगृहीत करनेवाली युक्तियों से ?, इन प्रश्नों का समाधान होने पर मेरा प्रदर्शित सब तों निकल जायेगा बार बार व्याख्यान करना व्यर्थ है।

प्रामाण्यवाद समीक्षा लेख में—इस उपन्यास का क्या तात्पर्य है यह नहीं समझ रहा हूँ इत्यादि से शुरू कर अनेक विकल्पों का विधान है, सो ठीक नहीं, मेरे लेख में स्फुट है कि अप्रमाण विकल्पज्ञान से निर्विकल्पक के प्रामाण्य की व्यवस्था की जाती है, इसलिये निश्चित प्रामाण्य वाले ही उत्तरज्ञान से पूर्वज्ञान के प्रामाण्य का निश्चय होता है, ऐसा आग्रह नहीं करना चाहिये, जिससे परतः प्रामाण्य ग्रहण पक्ष में अनवस्था लगे। इसलिये यह त्रिकल्प दिखाना व्यर्थ है।

इसी प्रकार उस लेख में वेदान्ती मत से महावाक्य से पैदा हुआ ज्ञान इत्यादि शुरू करके जो कहा गया है वह मूल्य नहीं रखता, परमार्थ दशा में वेदान्ती या बौद्धों के यहाँ प्रामाण्य आदि की व्यवस्था नहीं है। दोनों दर्शनों में अध्यास या आरोप के बिना

कोई प्रमाण नहीं है, अखण्डार्थ बोध तक व्यवहार दशा है। वेदान्ती के मत में सविकल्पक ज्ञान भी प्रमाण है।

उन दोनों से बहिष्कृत असत् मैंने कहा है अलीक नहीं कहा है इत्यादि महाविद्वान् का लेख प्रत्यक्ष का अपलाप है, अपने अङ्गों को ही धारण करने में असमर्थ है ऐसा वचन भाषण में मुद्रित है, उससे अलीकता निकलती है, वह भी जब तक प्रामाण्यज्ञान नहीं होता तब तक प्रकृत ज्ञान को लेकर कहा गया है न कि दो राशि से भिन्न ज्ञान को लेकर।

किन्तु उत्कट कोटि वाला संभावना दूसरा नामवाला इत्यादि वर्णन भी अत्यन्त स्थूल है। कोई भी प्रामाणिक लक्षणकार संशय में उत्कट का प्रयोग नहीं करते, कोटि में उत्कटता क्या है? इसको नहीं समझकर यह सब है, मेरे द्वारा वर्णित रीति से राग आदि के द्वारा हो इसका व्याख्यान होता है।

इसके बाद प्रामाण्यवाद समीक्षा के चतुर्थ प्रकाशन को उपस्थित करता हूँ, दोष का शङ्कित उपनिपात होने पर पूर्व ज्ञान का पैदा हुआ भी प्रामाण्य निश्चय इत्यादि भाषण में लिखकर भी अपलाप करते हैं।

दोष आदि प्रतिबन्धक से प्रामाण्य निश्चय का नाश भाषण में कहा गया है, उस पर मेरा दोष देना है कि प्रतिबन्धक नाशक नहीं होता, उस पर फिर उनका व्यर्थ वाग्विडम्बना है। भाषण के नवम पृष्ठ के अन्त में और दशम पृष्ठ के आदि में दो बार नाश-विनाश शब्द का स्फुट मुद्रण है, प्रतिबन्धक पहले रहता है, उत्पत्ति को रोकता है, नाशक का सम्बन्ध उत्पत्ति के बाद होता है इत्यादि व्युत्पत्ति की कमी से हुआ है। प्रतिघात शब्द को लेकर मैंने नहीं लिखा, संशय के लिये धर्मी की आवश्यकता संभव होने पर धर्मी का विनाश वर्णन संशय के लिये इष्ट के विघात को करनेवाला है ऐसा मैंने लिखा है, वह ठीक ही है, उससे व्यर्थ प्रलाप करते हैं, अपने किये हुए का समर्थन नहीं करते।

और भी अप्रामाण्य के अज्ञान से प्रवृत्ति हो तो प्रामाण्य के अज्ञान से निवृत्ति इत्यादि शुरू करके तर्क ताण्डव तत्त्वदीपिका का प्रदर्शन किया जाता है वह व्यर्थ ताण्डव है, प्रामाण्य के अज्ञान को किसने निवर्तक माना? जिससे यह आपत्ति देते हैं? ऐसे

मेरे प्रश्न पर प्रामाण्यवाद समीक्षा लेख में बड़े विद्वान् से समाधान होना चाहिये था, वह नहीं किये, क्या दूसरा कह रहे हैं ? उसका क्या फल है, निवृत्ति के प्रति प्रामाण्य के अनिश्चय को हेतु नहीं मानते क्या दोष है। कहते, प्रवृत्ति की तो अन्य कारणों के अभाव से आपत्ति नहीं होती, वादी के प्रति प्रतिवादी अनिष्ट की आपत्ति देता है यह ठीक है किन्तु जब आपत्ति लग सके, आपाद्य आपादक भाव बने, कार्यकारण भाव विना आपाद्य आपादकभाव कैसे बनेगा। समाधान के विना दूसरे ग्रन्थों का उल्लेख क्या करेगा। दूसरे ग्रन्थ तो पूर्व ०र सन्दर्भ से तात्पर्य समझकर संगत किये जाय, आप के कथन की क्या गति होगी ? आप के वाक्य में मात्र शब्द है ग्रन्थों में तो नहीं है। ग्रन्थों में निष्कम्प प्रवृत्ति का सन्दर्भ है आप में प्रवृत्ति सामान्य की चर्चा चली, दूसरे ग्रन्थों का शब्द लिये तो भाषण में उनका नाम लेना चाहता था, शब्द दूसरे का अपना नाम यह अच्छा नहीं हुआ, इसलिये ये दोनों ग्रन्थ व्यर्थ ०ाण्डव में सहायक नहीं हैं।

इसके बाद वही २२।५।६२ ई० को १७ संख्या में प्रकाशित

जो अप्रामाण्य ग्रह अपनी सत्ता से ही प्रामाण्य का प्रतिबन्धक है इत्यादि से जो मेरे कहे हुए के खण्डन का प्रयास है वह दर्शन पाण्डित्य का परिहास है, प्रतिबध्यप्रति-बन्धकभाव के परिज्ञान से विधुर है, यह सत्य है कि अप्रामाण्यग्रह अपनी स्वरूप सत्ता से ही प्रतिबन्धक है ज्ञात होकर नहीं, अप्रामाण्य ज्ञात होकर उपयोगी होगा क्योंकि वस्तु है, अप्रामाण्यग्रह तो स्वयं ज्ञान है उसके ज्ञान की क्या जरूरत। व्यभिचार वस्तु है, उसका ज्ञान हीं प्रतिबन्धक होगा, अज्ञात व्यभिचार को प्रतिबन्धक कहीं नहीं लिखा है। पाठक भाषण में देखें, व्यभिचार के अज्ञान से व्याप्तिज्ञान की अन्यथा सिद्धि का वर्णन किया गया है, वहां सहचार दर्शन और पक्षज्ञान नहीं लिखा है, अब प्रामाण्यवाद समीचा में लिखते हैं तो ठीक है, मेरा लिखना सफल हुआ।

इसके आगे जो भी सुषुप्ति में ज्ञानसामग्री के अभाव का प्रदर्शन करते हैं उससे अपने कर्तव्य को नहीं समझते, यही आता है, बड़ी तैयारी से भाषण में ज्ञान अवश्य वेद्य होता है, ऐसा आग्रह करते है, उसपर मैंने सुषुप्ति के अभाव की आपत्ति दिया। उसके उपर प्रामाण्यवाद समीक्षा लेख में लिखते हैं कि मन का पुरी तत् नाडी में प्रवेश होने पर ज्ञान का अभाव है, किन्तु भाषण में आग्रह के साथ बड़ी तैयारी से प:ला गया परम प्रिय ज्ञान का अवश्य वेद्यत्व सुषुप्ति में ज्ञान के अभाव से मर गया, इसको नहीं

सोचते, इस पर भी सुषुप्ति के पहले ज्ञान की वेद्यता नहीं, इसका अनुसन्धान नहीं होता, प्रामाण्यवाद समीक्षा लेख में फिर सावधान होकर प्रतिज्ञा का स्वरूप बनाये कि ज्ञान सामग्री रहने पर ज्ञान की अवश्य वेद्यता की प्रतिज्ञा मेरी है, तो भी पूरी सावधानी नहीं मालूम पड़ती, क्योंकि ज्ञानसामग्री रहने पर किसकी वेद्यता नहीं होती। यह नहीं सोचा गया, पुरी तत् में विभु आत्मा का सम्बन्ध नहीं समझा गया, यह भी मालूम पड़ता है।

इसके आगे यद्यपि ज्ञान पैदा होने ही पर ज्ञान हुआ कि इत्यादि कथन है, वह भी कुछ लिखना इतना हीं है, कोई स्वारस्य नहीं रखता, यह उसका सन्दर्भ है,— 'ज्ञानं वृतं नवा' ऐसा संशय भाषण में कहा गया है, उसपर मेरा दोष है कि ज्ञान पैदा होनेपर ही धर्मी को लेकर संशय का समर्थन संभव है, वैसा होनेपर जातत्व निश्चय होने से बाधित संशय नहीं पैदा होगा, विशेष विषय के प्रवेश के विना ऐसे संशय का उपपादन नहीं होता। उसके उपर यह सब समर्थन है, कैसा है, इसको पाठक सोंचे। ज्ञान ज्ञात होने पर ऐसा वर्णन से भी समर्थन नहीं होगा, ज्ञान पैदा होने पर ही ज्ञात होगा, ज्ञान जात ज्ञान होने पर इस संशय का समर्थन नहीं होगा। सम्बेदन पक्ष अपनाया जायेगा इत्यादि लिखना भी वहां व्यर्थ मालूम होता है, मैंने सम्वेदन का खण्डन नहीं किया है, किन्तु इस प्रसङ्ग पर घोषित करता हूँ कि इसका व्याख्यान बड़ा कठिन है, बौद्ध ग्रन्थों में इसका व्याख्यान बहुत थोड़ा मिलता है, इसका क्षेत्र व्यापक है, इस प्रकार दूसरे दर्शनों से नहीं मिला जुला सभी बौद्धसिद्धान्तों के अनुकूल इसका विस्तृत वर्णन अपेक्षित है।

फिर उसके आगे जो भी प्रेक्षावान् की प्रवृत्ति में प्रामाण्य निश्चय कारण है इत्यादि से जो मेरी निन्दा है वह दार्शनिकता की निन्दा है, सभी प्रेक्षावान् की नहीं किन्तु विशेष प्रेक्षावान् की, निष्कम्प ही प्रवृत्ति में न कि सभी प्रवृत्ति के प्रति प्रामाण्य निश्चय की कारणता सिद्ध ोने पर भी प्रवृत्ति मात्र की कारणता में प्रामाण्य निश्चय का कैसे प्रवेश हो। इस प्रकार सामान्य विशेष कार्यकारणभावों की एकता के भ्रम का यह विलास है।

प्रामाण्यवाद समीक्षा के पञ्चम प्रकाशन की कुछ आलोचना करता हूं, जो जिज्ञासुओं के मिथ्या पदार्थ के ग्रहण के लिये प्रोत्साहन है, इस समय की दार्शनिकता

का साफ् चित्र है, ऐसे महादार्शनिकों को देखकर दर्शन और भारतीय वैदुष्य के विनाश केतु की सम्वेदना करने वाले व्युत्पन्न दार्शनिक विद्वानों का अधिक खेदकर उपस्थित करता हूं, विद्वान् लोग इसकी बहुत अशुद्धि को देखें।

इसके बाद वहीं २४.७।६२ ई० को २१ संख्या में प्रकाशित

बौद्धमत में अप्रामाण्य का स्वतस्त्व सभी जगह लिखा गया है, मैं उसकी प्रक्रिया प्रामाण्यवाद परिचय लेख में दिखाया हूँ, तो भी अप्रामाण्य का परतस्त्व लिखते है, उस पर क्या फिर लिखा जाय, जो कि स्वाभाविक अप्रामाण्य रहने पर या उसका निश्चय रहने पर प्रामाण्य का अन्वेषण कैसे होगा। इत्यादि लिखना है, वह भी व्यर्थ है, जिन्होंने स्वाभाविक प्रामाण्य निश्चय माना है, उनके मत में प्रामाण्य संशय अप्रमाण्य निश्चय असमर्थ प्रवृत्ति आदि जैसे होते हैं, वैसे ही स्वतः अप्रामाण्य निश्चय होने पर भी प्रामाण्य प्रयुक्त व्यवहार कार्य आदि होंगे। अब आगे की पङ्क्तियों में कुछ अशुद्धियां दिखाकर इनकी दार्शनिकता को द्योतित करता हूँ।

ज्ञानग्राहक सामग्री बौद्धमत में स्वसंवेदन रूप है, यह अशुद्ध है, स्वसंवेदन ज्ञान का ग्रह है ग्राहक नहीं, ग्राहक सम्वेदन की सामग्री है, मुरारिमत में अनुव्यवसाय ग्राहक है यह भी पहले के ऐसा अशुद्ध है, अनुव्यवसाय ज्ञान का ग्रह है ग्राहक नहीं, इसके बाद नैयायिकों का ऐसा करके जो कहा है वह तीन प्रकार से अशुद्ध है, अनुव्यवसाय में पहले के ऐसा ग्राहक विशेषण पहला दोष है, अनुव्यवसाय कभी भी प्रामाण्यग्राहक नहीं होता इस बुद्धि से लिखना दूसरा दोष है, मेरे प्रामाण्यवाद परिचय लेख में अनुव्यवसाय का कहीं प्रामाण्यग्रहण होना बताया गया है, अनुव्यवसाय लौकिक प्रत्यक्ष होता है, लौकिकसन्निकर्ष गुण है, गुण से प्रामाण्य पैदा होता है, गुणज्ञान से प्रामाण्य का ज्ञान होता है, वहां अनुव्यवसाय प्रामाण्य ग्रहण नहीं होता जहां ग्राह्यव्यवसाय का बाह्यविषय, से घटित प्रामाण्य रहता है, बाह्यविषय के साथ मन का लौकिक सन्निकर्ष नहीं होता गुण आदि विशेष सामग्री से युक्त अनुव्यवसायसामग्री प्रामाण्य का ग्राहक है; ऐसा मैंने लिखा है, वाचस्पतिमिश्र १३ पृ० तात्पर्य टीका में लिखते हैं—ज्ञान में रहने वाली जो समर्थप्रवृत्ति के जनक ज्ञान की जातीयता उसका ग्राही ज्ञान मानस प्रत्यक्ष है, उसका व्यभिचार नहीं देखा गया है, उसकी सभी प्रकार से भ्रम की आशङ्का दूर हो गई है,

वह स्वतःप्रमाण है, इसलिये अनवस्था नहीं है इति, इससे मानस प्रत्यक्षरूप अनुव्यवसाय प्रामाण्य का ग्रहण है, यह कहा गया, मेरे लेख में इसकी रीति दीखाई गई है, तो भी सिद्धान्त प्रदर्शन में ऐसी अशुद्धि है। अनुमानमेत्र में एव लिखना तीसरी अशुद्धि है। न्यायनय में प्रत्यक्ष अनुमान और शब्द अवस्थाविशेष में प्रामाण्य का ग्राहक होते हैं, प्रामाण्य संशय के बाद समर्थप्रवृत्ति का जनकत्व हेतु से प्रामाण्यनिश्चय करने में अनुमान का विशेष उपयोग होता है, ऐसा मानता हूँ।

स्वसंवेदन स्वतः प्रमाण है ऐसा बौद्ध ग्रन्थों में मिलता है, किन्तु अनुव्यवसाय के ऐसा वह भी व्याख्यान की अपेक्षा करता है, २८३४-३५-३६ तत्त्वसंग्रहकारिकाओं में भ्रमज्ञान का भी स्वसंवेदन अनुभव होने से केवल स्वसंवेदन प्रामाण्यग्रह है इसका खण्डन किया गया है, हमसे दिखाये गये धर्मोत्तरप्रदीप वाक्य गुण या दोषाभाव ज्ञात होने पर स्वसंवेदन प्रामाण्य का ज्ञान होता है इसके अभिव्यञ्जक हो सकते हैं।

ज्ञान विषय को प्रकाशित करता है; यह अशुद्ध है, ज्ञान विषय का प्रकाश है यह शुद्ध है, भट्ट-न्याय आदि का भेद वर्णन भी अशुद्ध है, भट्टमत में ज्ञान अपने अंश में अप्रत्यक्ष होता हुआ भी विषय का प्रकाश ही है, और सभी व्यवहारों का प्रवर्तक है, ज्ञातता लिङ्ग से अनुमान तो ज्ञान के व्यवहार का प्रवर्तक है, अतीन्द्रिय ही ज्ञान ज्ञातता लिङ्ग से अनुमान की विना अपेक्षा के अपने विषय के व्यवहार का प्रवर्तक है, साधारण रूप से ज्ञान दो प्रकार का है, संशय सामग्री नहीं रहने पर अपने कारणों से पैदा हुआ निश्चय जन्म से ही निश्चय है न कि पहले संशय होकर किसी कारणवश निश्चयता साधारण करे। भाट्टमत में विषय निश्चय प्रत्यक्ष अनुमान शाव्द अनेक हैं। भाट्टमत में प्रामाण्यनिश्चय अनुमान ही है यह सर्वथा अशुद्ध है। अर्थनिश्चयस्वरूपसत् ज्ञान से पैदा होता है, यह भी अशुद्ध है, अर्थनिश्चय भी ज्ञान है वह किस ज्ञान से पैदा हो ?, कितना लिखा जाय ?, आगे वाला 'प्रामाण्य अज्ञात ही अर्थ का निश्चायक है' 'नव्यवेदान्तियों का ज्ञानाभास होने से' इत्यादि सभी अनर्गल ही है। वैदेशिक दर्शनों में जैसे तैसे हो, उसका मुझे ज्ञान नहीं, जिज्ञासा अवश्य है, किन्तु उन दर्शनों के परिज्ञान का साधन नहीं है, ऐसे लेख जब भारतीय दर्शनों को ही धारण नहीं करते तब विदेशीय दर्शनों में कैसे विश्वास हो ? यदि विस्तृत लेख हो तो आगे पीछे के अनुसन्धान से किसी प्रकार उसका तात्पर्यज्ञान संभव है, इतना ही रहे, इससे विरत होता हूँ।

भाषण कर्त्ता महोदय के प्रामाण्यवाद समीक्षा लेख में कुछ कटु कथन को देखकर आवेश से कुछ इसमें भी कटु कथन हो गया, उसको चञ्चल मन का दोष मानता हूँ, कर्त्तव्यपालन नहीं मानता, क्षमा याचना भी करता हूँ। इनके लेख से दूसरे कार्य रुके, बौद्ध प्रामाण्यवाद विषय में अध्ययन और मनन हुआ, उससे जबरन मेरा उपकार हुआ, इतना ही नहीं, किन्तु बौद्धदर्शन को अधिक नहीं पढ़ा हुआ भी यह ऐसा ही है ऐसा लिखने में जो समर्थ हुआ वह बौद्धदर्शन में निष्णात इस विद्वान के विशेष अध्ययन के बल को लेकर ही। इति।

अयोध्यास्थ संस्कृतं पत्रस्य वर्ष २८ संख्या २५ दि० ६।४।१९५७ ईशाब्दे प्रकाशितः

न्यायकुसुमाञ्जलिः

ले. पण्डितराजश्रीराजेश्वरशास्त्री द्राविडः, काशी

नास्तिकदर्शनेष्विवास्तिकदर्शनेष्वपि निरीश्वरवादिमतं साङ्ख्यैर्मीमांसकैश्चादृतं खण्डयित्वा अत्र ग्रन्थे ईश्वरतत्त्वसाधनिका कृता। तस्याः साधनिकाया एतावतैवात्युत्कृष्टत्वं सिद्ध्यति यत् न्यायाचार्यमतानुसारेण इच्छाविशेषरूपां शाब्दीभावनामङ्गीकुर्वन् खण्डदेवः स्वनिर्मितायां भाट्टदीपिकायाम् ईश्वरनिराकरणपराणि मीमांसासूत्राणि शाबरभाष्यदुप्टीकाद्यनुसारेण व्याचक्षाणोऽपि अन्ते भीतभीतो मम त्वेवं वदतोऽपि जिह्वा दूषयति इति हरिस्मरणमेवात्र शरणमिति प्रायश्चितं विदधौ। बौद्धास्तु स्वसमय एवाचार्यैर्भारतवर्षादुत्खाता इत्यहो आचार्याणां वैदुष्यातिशयः प्रभावातिशयश्च। ऐतिहासिकदृष्ट्या पुराणवाङ्मयनिर्माणानन्तरं सहस्रसम्वत्सरात्मके काले आयुर्वेदग्रन्थान् सुश्रुतवाग्भटादीन् विहाय दर्शनप्रतिपादको वर्णाश्रमिणां कोऽपि शास्त्रीयो ग्रन्थः प्रामाणिकैरादृतो यन्नोपलभ्यते महाभाष्यं विहाय, तेन एतत्सुष्ठुत्वमवगम्यते बौद्धधर्मानुसारिणां राज्ञां काले वर्णाश्रमिणां विद्या क्रमशो विलुप्यमाना आसन् राजकीयप्रभावातिशयात्, तथापि आयुर्वेदविषयास्यारोग्याश्रितत्वाद् बौद्धैरपि आरोग्यार्थं वर्णाश्रमधर्मोऽवश्यं स्वीकार्य

इति मतमासीत् । प्रथमशताब्दीभवेन नागार्जुनेन संशोधितस्य सुश्रुतग्रन्थस्य षष्ठशताब्दीभवस्य वाग्भटग्रन्थस्य च पर्यालोचनादिदं सिद्धयति । नीतिसारदृष्ट्यापि 'संवासिभ्यो बलं सत्त्वमारोग्यं शीलमेव चेत्यत्रत्यवचनानुसारेण जनपदग्रामादिसन्निवेशस्यारोग्यायत्तत्वात् तस्य च बलायत्तत्वात् बलस्य च शीलायत्तत्वात्तस्य च व्यसने चाभ्युदये चाविकारकारि यत्सत्त्वं तद्रूपत्वेन तस्य, ईश्वरीयज्ञानानुसरणाय त्तत्वमवगम्यते, विष्णुसहस्रनामस्तोत्रजपस्य ज्वरादिनिवर्तकत्वेन विधानं चरकाद्युक्तमत एव संगच्छते । न्यायशास्त्रं हि विषादिनाशकमन्त्रायुर्वेदप्रामाण्येन वेदप्रामाण्यं साधयत् मीमांसकान् जीवयतीति स्पष्टमस्मत्कृतान्यत्र निबन्धे । आयुर्वेदोपदर्शितमीश्वरमप्यादावुपन्यस्य प्रत्यभिज्ञाप्य च कुसुमाञ्जलिग्रन्थस्य महत्त्वमस्यां भूमिकायां प्रकटीकर्त्तुमिच्छामि ।

जाठरो भगवानग्निरीश्वरोऽन्नस्य पाचकः ।
सौक्ष्म्याद्रसानाददानो विवेक्तुं नैव शक्यते ॥

इति उदर्याग्नेरीश्वरत्वेनोपासना आयुर्वेदीयानां सम्मता । इत्युपरिलिखित डल्हणकृतसुश्रुतटीकादर्शनात् प्रतिपद्यते । एतदप्रतियन्तः केचन वर्तमानवैद्याश्वरकादिग्रन्थेषु भगवानिति विशेषणमात्रदर्शनात् वायुमेवेश्वरत्वेनोपास्यं मन्यन्ते । तत्तु सुश्रुतवचने ईश्वरशब्दस्य प्रत्यक्षं निर्देशदर्शनात् तन्मूलकेन डल्हणवचनेन विरुध्यत इति न प्रीणाति हृदयं सहृदयानामित्यन्वदेतत् । जाठराग्नेरीश्वरत्वनोपासनं हि न केवलं वैद्यकमूलकमपि तु—

अहं वैश्वानरो भूत्वा प्राणिनां देहमाश्रितः ।
प्राणापानसमायुक्तः पचाम्यन्नं चतुर्विधम् ॥

इति गीतादर्शनात्, 'तस्याः शिखाया मध्ये परमात्मा व्यवस्थितः, स ब्रह्म स शिवः स हरिः सेन्द्रः सोऽक्षरः परमः स्वराट्' इति, तैत्तिरीयोपनिषद्वचनाच्च सिद्धम्, यद्यपि प्राणो ब्रह्मस्वं ब्रह्म इत्यादि श्रुत्या प्राणाद्युपासनान्यपि विहितानि तान्यपि सत्यन्येवेति नास्ति स देहः, तथापि पूर्वोक्तडल्हणवचनदर्शनात्, जाठराग्नेरेवोपासनाप्रतीकत्वं वैद्यकमतसिद्धमिति प्रतीमः । सोऽयं जाठराग्निः कथमीश्वरो भवितुमर्हतीति प्रथमतः किञ्चिद्विस्तरेणोच्यते । तत्र नैयायिकैः साध्यमानमीश्वरत्वं कार्यमात्रम्प्रति कर्तृत्वरूपमेव । तदुक्तं यं शैवाः समुपासते शिव इति ब्रह्मेति वेदान्तिनो बौद्धा बुद्ध इति प्रमाणपटवः कर्तेति नैयायिकैः' इति । तत्तु कर्तृत्वं कार्यमात्रनिरूपितोपादानगोचरापरोक्ष ज्ञानचिकिर्षाकृतिमत्त्वरूपमेवेति न्यायकुसुमाञ्जलिदर्शनात् नैयायिकैः स्पष्टमेवावगम्यते । यद्यपि 'स्वतन्त्रः कर्ता' इति पाणिनीयसूत्रे स्वातन्त्र्यरूपमेव कर्तृत्वमिति प्रतीयते, तच्चकारकान्तराप्रयोज्यत्वे सति स्वेतरसकलकारकप्रयोक्तृत्वरूपमेवेति वैयाकरणा वर्णयन्ति । न्यायवार्तिककारोऽप्युद्योतकर एवंविधमेव शरीरात्मनोः सादृश्यावहं कर्तृत्वं वर्णयांबभूव,

तथापि निष्कृष्यमाणे स्वोपादानगोचरापरोक्षज्ञानचिकिर्षाकृति समष्टिमत्येव पुरुषे तादृशं स्वातन्त्र्यं विश्राम्यतीति हेतोरेवंविधे ईश्वरत्वे सर्वेषामेतेषामविप्रत्तिरेव । अत एव ज्ञान-समर्जनार्थं प्रयत्नः सर्वसंगपरित्यागेन विद्यारसिकैः क्रियते स्वातन्त्र्यस्येश्वरस्वरूपस्य लाभायेत्यत्र नास्ति चार्वाकस्यापि विप्रतिपत्तिः । कर्तव्यविस्मरणमेव जाड्यापरपर्यायं पारतन्त्र्यापादकं भवति । ज्ञानन्तु स्वातन्त्र्यापरपर्यायेश्वरत्वापादकमिति सर्वेषां हृदयाभ्य-नुज्ञातोऽयमर्थः । एवंस्थिते प्राप्ताप्राप्तविवेकेन परिपूर्णज्ञातस्येश्वरतारूपत्वे, तज्ज्ञानं कण्वादिभ्यो मदशक्तिवत् भूतपरिणाम रूपमेवेति चार्वाकाः, ततोऽन्यदिति आस्तिका इति मतभेदस्थितावपि चार्वाकमतेऽपीश्वरत्वापादकं ज्ञानतत्त्वं नापह्नोतुं शक्यते इति वस्तुस्थितिस्तु वक्तव्यैव भवति । पाश्चात्यविज्ञानशास्त्रेऽपि हि सेन्द्रियविज्ञानं विरिन्द्रिय-विज्ञानमिति विभागद्वयं कृत्वा सेन्द्रियविज्ञानमध्ये प्राणिशरीरावयवसापेक्षोत्पत्तिकानां शर्कराघृततण्डुलगोधूमादीनां द्विलक्षाधिकपदार्थानां संयुक्तानां वर्णनं यदुपलभ्यते तत्तेषां निरूक्त जाठराग्निमात्रसाध्यत्वादेवा वनस्पतिषु स्थितस्य पर्णहरितद्रव्यस्य सूर्यप्रकाशादेव सिद्धेः सौरशक्तेरसाधारणकारणत्वमिवं शुक्लपक्षे समारोपितानामेव वंशानां रोगविनि-र्मुक्तानां दर्शनात् चान्द्रमसज्योतिष्यपि जीवनोपयोगित्व सिद्धेस्तेजस्त्रयस्याप्यस्य जाठ-राग्निसाहाय्येन कार्यकरत्वं स्पष्टम् ।

तस्य मध्ये महानग्निर्विश्वार्चिविश्वतोमुखः ।
सोऽग्रभुक् विभजंस्तिष्ठन्नाहारमजरः कविः ॥
तिर्यगूर्ध्वमधःशायी रश्मयस्तस्य संतताः ।
सन्तापयति स्वं देहमापादतलमस्तकः ॥
तस्य मध्ये वह्निशिखा अणीयोर्ध्वा व्यवस्थिता ।
नीलतोयदमध्यस्था विद्युल्लेखेव भास्वरा ॥
नीवारशूकवत्तन्वी पीता भास्वत्यनूपमा ।
तस्या शिखाया मध्ये तु परमात्मा व्यवस्थितः ॥

इति तैतिरीयोपनिषदि सुषुम्नाकाण्डस्थितज्ञानतन्तुगतानामूर्ध्वमुखानां वेगाना-माश्रयभूते वह्नौ परमात्म दृष्ट्योपास्यत्वं विधीयते ।

धातवः सप्रभूतानामन्तः सप्ताग्नयः स्थिताः ।
केचिदग्नय इत्येवं केचिद्रूष्मेति जानते ॥
त्वग् सृङ् मांसमदोऽस्थिमज्जाशुक्राणि धातवः ।

इत्यादिना भावप्रकाशनकारेणोक्तनयेन वैद्यके एतदनूदितं जाठराग्निविषये । तस्योष्मरूपत्वपक्षे चरकादौ........अनुद्भूतरूपत्वात् अतीन्द्रियत्वात्, सुश्रुतमते तु' सौक्ष्म्याद्रसानाददानो वक्तुं नैव शक्यते । इति दर्शनात्, सौक्ष्म्यादनुपलब्धिः चाक्षुष

प्रत्यक्षद्वारा स्मार्शनप्रत्यक्षविषयत्वं तु उद्भूतस्पर्शत्वादुभयवादिसिद्धम्। कायरूप-संयमात् तद्ग्राह्यशक्तिस्तम्भे अन्तर्धानमिति' योगसूत्रदर्शनात् सिद्धिविशेषबलात् रूपस्य सूक्ष्मत्वेऽपि स्पर्शस्य स्थौल्यमुपपद्यत एव सोऽयं जाठराग्निः 'सोऽग्रभुक् बिभजं-स्तिष्ठन्नाहारमजरः कविः इति वेदे कवित्वेनोपवर्णितः। कविः क्रान्तदर्शी इति प्रामाणिक-व्याख्यादर्शनात् कुसुमाञ्जलिनिर्दिष्टं सर्वज्ञत्वमस्यैव जाठराग्नेरवगम्यते। स्पष्टमुक्तं च भावप्रकाशने शारदातनयेन—

सोऽपि त्रैविध्यमन्विच्छन् विराट्पुरुष ईश्वरः।
बीजत्रयेण भिन्नः स्यात्सोमसूर्याग्निरूपिणा॥
स रुद्रोपेन्द्रपद्मोत्थगुणत्रयविभेदिना।
षण्णवत्यङ्गुलायामं सर्वेषाञ्च शरीरिणाम्॥
शरीरं तस्य मध्यः स्यादाधारः कन्दसंज्ञितः।
वलयत्रितयाकारः सोमसूर्याग्निमण्डलैः॥
वह्नेः शिखा तस्य मध्ये नीपान्तः केसराकृतिः।
परा प्रकृतिरेषा स्यादम्बिकेत्यपरे जगुः॥

इत्यादिना मूलाधारोत्थितायाः सुषुम्नाकाण्डान्तर्गतोर्ध्वमुखवेगधरायाः जाठराग्नि-शिखाया ज्ञानरूपधारिण्या आधुनिकविज्ञानसिद्धं वर्णनं कृतं तदपि अतएवोपपद्यते। अस्याग्नेः शरीरारोग्यसम्पादकत्वं शरीरवर्धकत्वं च कुम्भकप्राणायामावस्थायामेव भवति समानवायुसञ्चारे सतीति।

'समानोऽग्निसमीपस्थः कोष्ठे चरति सर्वतः।
अन्नं गृह्णाति पचति विवेचयति मुञ्चति॥

इत्यादिभावप्रकाशनवचनं सङ्गच्छते, अतएव पापकर्मणि कृते अनृते चोक्ते वक्तुर्विच्छायमुखत्वं जाठराग्नेः कोपादेव रुधिरधाराया यथावदपरिपच्यमानतया भवति, इति स्पष्टमेवास्येश्वरत्वम्। यद्यपि जाठरोऽग्निर्नैयायिकैः तैजसविषयमध्ये परिगणितः, ईश्वरस्तु आत्मभेदान्तर्गतः स्वतन्त्रद्रव्यत्वेन; तथापि 'देवताः सन्निधानेन प्रत्यभिज्ञानतोपि वा' इति कुसुमाञ्जलिग्रन्थ एव विषयरूपेऽपि जाठरे हव्यवाहे ईश्वरा-हङ्कारास्पदत्वरूपं तच्छरीरत्वं नैयायिकैरभ्युपगम्यत एवेति स्वीकृतत्वान्नेयं कल्पना तद्विरोधिनी।

यदादित्यगतं तेजो जगद्भासयतेऽखिलम्।
यच्चन्द्रमसि यच्चाग्नौ तत्तेजो विद्धि मामकम्॥
गामाविश्य च भूतानि धारयाम्यहमोजसा।
पुष्णामि चौषधीः सर्वाः सोमो भूत्वा रसात्मकः॥

अहं वैश्वानरो भूत्वा प्राणिनां देहमाश्रितः ।
प्राणापानसमायुक्तः पचाम्यन्नं चतुर्विधम् ॥

इति भगवद्गीतोपबृंहणमुपर्युक्त एवार्थेऽनुकूलं दृश्यते ।

२६ संख्या १६।४।५७ ईशाब्दे प्रकाशितः

यद्यपि सोमसूर्याग्नीनामत्यन्तसात्त्विकतया तदवच्छिन्नचैतन्यस्यैव प्रकटतमत्वादुपास्यत्वमैदम्पर्येणात्र विहितमिति स्थितिः, तथापि 'तत्तेजो विद्धि मामकमिति' पुनस्तेजःपदोपादानात् शुक्लभास्वररूपवतस्तदीयतेजसोऽपीश्वर दृष्ट्योपास्यत्वं समर्थितं तद्व्याख्यातृभिः । तेन आयुर्वेदतैत्तिरीयोपनिषद्गीतानामेकवाक्यत्वोपपत्तिः ।

मेस्मेरिजमवादिभिरुच्यमानं प्राणतेजोऽपीदमेव, यत् पाश्चात्यन्यायनयेऽपि निर्णीय स्वीकृतमिति नात्र विषये कस्यापि विप्रतिपत्तिरवशिष्टा । एवं स्थिते स्वोपादानगोचरापरोक्षज्ञानचिकीर्षासमष्टिरूपे ईश्वरतत्त्वे सर्वाभीप्सिते तस्य किण्वादिभ्योमदशक्तिवदिति जडभूतपरिणतिमात्ररूपत्वे, भूतव्यक्तिभेदेन भिन्नत्वे, आनन्त्यं प्रतिव्यक्त्यपरिपूर्णत्वञ्च चार्वाकेन वक्तव्यम् यत्र स्वभाववादस्योत्थितिः, लाघवादेकत्वं नित्यत्वं च, अतः सर्वविषयकत्वात् पराहन्तारूपत्वमास्तिकानां पक्षः तत्रापि तादृशसर्वज्ञत्वस्य योगजधर्मजन्यत्वेन, अनित्यत्वेनानीश्वरापादकत्वं बौद्धानां पक्षः । कर्मणो जडस्य परिणतिमात्रत्वमिति पूर्वमीमांसकानाम् एतत्पक्षत्रयनिराकरणेन नित्यैकज्ञानादिरूपत्वं नैयायिकवेदान्तितान्त्रिकादीनामितरास्तिकानां सिद्धान्त इति कुसुमाञ्जलिग्रन्थे सम्यगालोचिते सिद्धयति । १-साहित्यप्रक्रियारसास्वादवेलायां साधारणीकरणव्यापारेण पराहन्ताया वेदान्तदर्शनसिद्धसाक्षिरूपायास्तादात्म्येन जगद्भासनदर्शनात् प्रत्यक्षानुभवसिद्धोऽप्ययमास्तिकानां पक्षः भेदवादिपतितैः कुतार्किकैः नास्तिकैरपलप्यते, इति स्वाङ्गीकृतप्रत्यक्षप्रामाण्यविरूद्धोऽपि केषाञ्चिदेव पुण्यवतामास्तिकानामनुभूतिपथगामी भवति ।

तदुक्तं—ईश्वरानुग्रहादेषा पुंसामद्वैतवासना ।
महाभयकृतत्राणाद् द्वित्राणामेव जायते ॥ इति ॥

केवलमास्तिकानां पूर्वमीमांसकानां पक्षः किञ्चिदिवालोचनामर्हति ।

दहराकाशमध्यस्थसहस्रदलशोभिते ।
विस्फुरत्केसराश्लिष्टकर्णिके पङ्कजोदरे ॥
आत्मा निःसङ्ग एवैकसाक्षी सर्वस्य कर्मणः ।
तस्य स्यामिति सङ्कल्पो मन आख्या लभेत्तु सः ॥
मनोऽधितिष्ठति प्राणपूर्वान् पञ्च समीरणान् ।
ते धातून् व्याप्य धमनीमुखेभ्यस्तत्र सम्भवान् ॥
अग्नीन् प्रज्वलयन्त्येव तेभ्यो नादः प्रवर्तते ।

इति भावप्रकाशनकारेण वैयाकरणसम्मतस्य चिदचिन्मिश्रसंवलनरूपस्य नादात्मकस्य चेतनस्य शब्दस्य मध्यमनादरूपस्य प्रणवांशरूपस्य पूर्वोक्ताग्न्युद्भवत्वं वर्णयताऽग्निप्रज्वलनं प्रत्याधुनिकवैज्ञानिकदृष्ट्यापि लघुमस्तिष्कसमीपस्थितप्राणगुहासमीपस्थप्राणदानाडीप्रेरणाधानफुस्फुसद्वयसङ्कोचविकासाधीनप्राणादिवायुसञ्चारणप्रयोजकीभूतं वृहन्मस्तिष्कस्थितज्ञानकेन्द्रसमीपवृत्तीच्छाशक्तिरूपेश्वरसङ्कल्पात्मकमनसः सामर्थ्यमुपवर्णितं यदस्ति तत्र वृहन्मस्तिष्कस्थितस्य जीवैरज्ञातसामर्थ्यस्य समस्तकर्मसाक्षिणः परमात्मन एव सिद्धिरुक्ता या—

"एको देवस्सर्वभूतेषु गूढः सर्वव्यापी सर्वभूतान्तरात्मा ।
कर्माध्यक्षः सर्वभूताधिवासः साक्षी चेता केवलो निर्गुणश्च ॥

इति श्रुतिसिद्धा । 'विस्फुरत्केसराश्लिष्टकर्णिके पङ्कजोदरे इति भावप्रकाशनवाक्ये ऊर्ध्वाधोमुखवेगवाहिनीनां नाडीनां विस्फुरताया वर्णनदर्शनात् मस्तिष्काख्यपङ्कजकेसररूपत्वं वर्ण्यमानं दृष्ट्वा नाडीतन्त्रविज्ञानमाधुनिकं सर्वमपि प्राचामवगतमासीदिति स्पष्टमेव वर्णयितुं शक्यते आस्तिकैः । तत्र स्वतन्त्रनाडीनां स्वतन्त्रेच्छाशक्तिक्षेत्राणाञ्च जीवानधिष्ठितानामधिष्ठानमिच्छाशक्तिक्षेत्रसाहाय्येनैव जीवाज्ञातज्ञानशक्तिक्षेत्रभूतैः मस्तिष्कभानैः क्रियत इति आधुनिकविज्ञानसिद्धत्वात् नादोत्पत्तिप्रक्रिया इयं सर्वापि कुसुमाञ्जलौ अंशतः सूचिता दृश्यते । तथा च मीमांसकानामपि ईश्वरास्तित्वमनपह्नवनीयतां गतमस्ति । तथा हि कुसुमाञ्जलिग्रन्थे—

कार्यायोजनधृत्यादेः पदात्प्रत्ययतः श्रुतेः ।
वाक्यात्सङ्ख्याविशेषाच्च साध्यो विश्वविदव्ययः ॥

इति पद्ये अष्टविधेषु अनुमानेषु ब्रह्माण्डविषयीणि कार्यायोजनधारणानि पक्षीकृत्येश्वरानुमानमुक्तं तत्तु ब्रह्माण्ड इव पिण्डाण्डेऽपि स्वतन्त्रनाडीतन्त्रकृतशरीरनिर्माणात्मकं कार्यं तदारम्भकपरमाणुप्रेरणात्मकमायोजनं जीवतः शरीरधारणात्मकञ्च पक्षीकृत्य सम्यगवगन्तुं शक्यते । 'पदात्प्रत्ययतः श्रुते वाक्याच्च नादसापेक्षात् ईश्वरानुमानं पूर्वोक्तनादप्रक्रियया स्वतन्त्रनाडीतन्त्रमूलिकया स्पष्टमवगन्तुं शक्यत इति पराहन्तानुभवानुसारेण एकस्मिन्सर्वविषयकज्ञाने स्थिरीकृते सति तदनुसारि मनननिदिध्यासनादिद्वारा जीवस्यापि सर्वज्ञत्वसिद्धिरप्रत्यूहा भवति ।

अत एव—स्वर्गापवर्गयोर्द्वारमामनन्ति मनीषिणः ।
यदुपास्तिमसावत्र परमात्मा निरूप्यते ॥
न्यायचर्चेयमीशस्य मननव्यपदेशभाक् ।
उपासनैव क्रियते श्रवणानन्तरागता ॥

इत्युक्तं न्यायकुसुमाञ्जलौ। इयांस्तु विशेषः अद्वैतवादिनां द्वैतवादिनाञ्चेश्वर-विषयविवादे मध्यसेतुभूतास्तत्रभवन्त उदयनाचार्याः स्वकीयया अलौकिक्या नैयायिक-परिभाषया ईश्वरतत्त्वमनुमानद्वारा उभयाविरूद्धं साधयन्ति तदुपयोगिपञ्चावयववाक्य-प्रयोगस्यैव सम्पूर्णेऽस्मिन्ग्रन्थे उपलभ्यमानत्वात्। अन्तरा अनूद्यमाने जीवेश्वरभेदादौ च अनूद्यमानत्वमेव न विधेयत्वम्, तदुपयोगिपञ्चावयववाक्यप्रयोगस्यात्र ग्रन्थे क्वचिदप्य-दर्शनात्, प्रत्युत—

न ग्राह्यभेदमवधूय धियोऽस्ति वृत्तिस्तद्बाधने बलिनि वेदनये जयश्रीः।
नो चेदनिन्द्यमिदमीदृशमेव विश्वं तथ्यं तथागतमतस्य तु कोऽवकाशः॥

(आत्मतत्त्वविवेके) इत्यादिना आचार्यैर्वेदैकसिद्धे परमेश्वरतत्त्वे स्वतात्पर्य-माविष्कृतमन्यत्र, अतः प्रामाणिकानामयमत्यन्तमुपादेयः कुसुमाञ्जलिग्रन्थ इति न तिरो-हितमस्ति विदुषाम्। नैयायिकानामपि परलोकधर्माधर्मविषयेषु नैयायिकप्रक्रियानुरोधि विप्रतिपत्याद्यभ्यासार्थं बहुटीकासनाथः विशेषतो मिथिलामण्डलमण्डनायमाननैयायिक-वरपूज्यवच्चाझामहोदयकृतटीकोपबृंहितोऽयं ग्रन्थोऽतीव प्रकाशकरो वर्तते इति।



अयोध्या के साप्ताहिक संस्कृतं पत्र ६।४।५७ ई० २५ वाँ अङ्क हिन्दी अनुवाद में प्रकाशित

न्यायकुसुमाञ्जलिः

लेखक—पण्डितराज श्रीराजेश्वरशास्त्री द्राविड, काशी,

जैसे नास्तिक दर्शनों में निरीश्वरवाद प्रसिद्ध है वैसे आस्तिक दर्शन सांख्य और पूर्वमीमांसा का भी निरीश्वरवाद है, उस निरीश्वरवाद का खण्डन करके ईश्वरवाद की स्थापना इस पुस्तक में की गई है। इस ईश्वरसिद्धि का उत्कर्ष इतने ही से सिद्ध होता है कि पूर्वमीमांसा के प्रौढ़ आचार्य श्रीखण्डदेव भाट्टदीपिका पुस्तक में न्यायाचार्य के अनुसार इच्छाविशेषरूप आर्थी भावना को स्वीकार करते हुए ईश्वर का खण्डन करने वाले मीमांसासूत्रों का व्याख्यान शाबर भाष्य-टुप्टीका आदि के अनुसार करते हुए

भयभीत होकर बोलते हुए जिह्वा दूषित होती है, ईश्वर स्मरण ही शरण है इत्यादि कहकर प्रायश्चित किये । बौद्धों को तो अपने समय में ही भारतवर्ष से उखाड़ दिये, इनके वैदुष्य प्रकर्ष तथा प्रभाव विशेष पर आश्चर्य है । ऐतिहासिक दृष्टि से पुराणों के प्रचार के बाद एक हजार वर्ष तक आयुर्वेदीय सुश्रुतवाग्भट्ट आदि को छोड़कर दर्शन का प्रतिपादक वर्णाश्रमियों के प्रामाणिकों से आदृत महाभाष्य के अलावा कोई ग्रन्थ नहीं उपलब्ध होता । इससे मालूम होता है कि बौद्ध मतावलम्बी राजाओं के शासन काल में राजप्रभाव से वर्णाश्रमियों की विद्यायें क्रमशः लुप्त हो रही थीं । आयुर्वेद विषय आरोग्य के लिये अवश्य अपेक्षित होने से आरोग्य के लिये वर्णाश्रम धर्म अपनाना चाहिये ऐसा मत भी था । प्रथम शताब्दी के नागार्जुन सुश्रुत का संशोधन किये हैं ? छठी शताब्दी के प्राग्भट ग्रन्थ की पर्यालोचना से ऐसा सिद्ध होता है । नीतिसार की दृष्टि से राज्यवासियों के लिये बल-सत्व-आरोग्य और शील अपेक्षित है, ग्राम-जनपद आदि का सन्निवेश आरोग्य के अधीन है, आरोग्य बलाधीन है, बल शील की अपेक्षा करता है, व्यसन और अभ्युदय में शील को विकृत होने से रोकनेवाला सत्व ईश्वर ज्ञान से होता है । इसी प्रकार चरक में वर्णित श्रीविष्णु सहस्र नाम स्तोत्र के जप से ज्वरशान्ति सङ्गत होती है । विष आदि के निवारक मन्त्र और आयुर्वेद के ऐसा वेद का प्रामाण्य सिद्ध करता हुआ न्यायशास्त्र मीमांसकों को जीलाता है यह मेरे लिखित दूसरे निबन्ध में स्पष्ट है । आयुर्वेद में बताये हुए ईश्वर को परिचित कर ईश्वर विषय में कुसुमाञ्जलि ग्रन्थ की महिमा इस निबन्ध में प्रकट करना चाहता हूँ ।

डल्हणलिखित सुश्रुत टीका के अनुसार जाठर अग्नि की परमेश्वररूप से उपासना आयुर्वेदियों का सम्मत मालूम पड़ता है, अन्नों को पकानेवाले जाठर अग्नि भगवान् ईश्वर है । अत्यन्त सूक्ष्म हैं, रसों का ग्रहण करते हैं, जाठर अग्नि का ईश्वर का विवेक नहीं कर सकते । चरक में केवल भगवान् शब्द देखकर कुछ वैद्य वायु की उपासना मानते हैं, उनका उपर लिखित डल्हण के वचन से विरोध हैं अतएव सहृदयों को पसन्द नही आयेगा यह दूसरी बात है । जाठराग्नि में ईश्वर की उपासना केवल वैद्यक मूलक नहीं है किन्तु 'अहं वैश्वानरो भूत्वा' इत्यादि गीतासम्मत भी है । 'जठराग्नि की शिखा में परमात्मा व्यवस्थित है, वह ब्रह्म-शिव-हरि-इन्द्र-अक्षर परम स्वराट् है' ऐसे तैत्तीरीयोपनिषद् वचन से सिद्ध है । यद्यपि प्राण ब्रह्म है आकाश

ब्रह्म है इत्यादि श्रुतियों से प्राण आदि की उपासना भी विहित हैं, वे भी सत्य हैं इसमें सन्देह नहीं तो भी पहले कहे हुए डल्हण के वचन को देखने से ईश्वरोपासना का प्रतीक जाठराग्नि ही वैद्यक–सम्मत समझते हैं। वह यह जाठराग्नि कैसे ईश्वर हो सकता है? इसको पहले कुछ विस्तार से कहा जाता है, नैयायिकों से सिद्ध किया जाता हुआ ईश्वरत्व कार्यमात्र के प्रति कर्तृत्वरूप है, वह कहा गया है कि जिसको शैव शिव कह कर उपासना करते हैं, वेदान्ती लोग ब्रह्म ऐसी उपासना करते हैं, बौद्ध लोग बुद्ध, नैयायिक कर्ता ऐसी उपासना करते हैं। वह कर्तृत्व कार्य के उपादान का प्रत्यक्ष ज्ञान, उपादान में चिकीर्षा, और यत्न का समुदाय रूप है ऐसा न्याय कुसुमाञ्जलि देखने से नैयायिकों से स्वीकृत किया जाता है, यद्यपि 'स्वतन्त्रः कर्ता' इस पाणिनि सूत्र में स्वातन्त्र्य ही कर्तृत्व है ऐसा मालूम पड़ता है, उसको 'कारकान्तरों से नहीं प्रयोज्य होता हुआ अपने से भिन्न सकल कारक का प्रयोजकत्व' वैयाकरण लोग कहते हैं। न्यायवार्तिककार उद्योतकर भी इसी प्रकार शरीर और आत्मा का सदृश कर्तृत्व वर्णन किये है। तो भी निष्कर्ष करने पर कार्य के उपादान का जिसको प्रत्यक्ष ज्ञान हैं चिकीर्षा और कृति समुदाय वाले पुरुष में ही वैसा स्वातन्त्र्य रहता है इस कारण ऐसे ईश्वरत्व में सभी का विवाद नहीं है, इसीलिये विद्यारसिक लोग ज्ञानशुद्धि के सभी आसक्ति के परित्याग से प्रयास करते हैं जिससे स्वातन्त्र्य रूप ईश्वर का लाभ हो इसमें चार्वाक का भी वैमत्य नहीं है। कर्त्तव्य को भूल जाना ही जड़ता है जिससे परतन्त्रता आ जाती है, ज्ञान तो स्वातन्त्र्य नाम के ईश्वरत्व का साधक है ऐसा सभी के हृदयों से स्वीकृत पदार्थ है, ऐसी स्थिति में प्राप्त और अप्राप्त के विवेक से परिपूर्ण ज्ञान ईश्वरत्व है, वह ज्ञान किण्वादि से मदशक्ति के ऐसा भूतों का परिणाम रूप है ऐसा चार्वाक मानते हैं, जिससे भिन्न है ऐसा आस्तिक मानते हैं, ऐसा मतभेद रहने पर भी चार्वाक मत में भी ईश्वर को लानेवाले ज्ञान तत्त्व का अपलाप नहीं किया जा सकता, यह वस्तु स्थिति कहने ही लायक है, पाश्चात्य विज्ञान शास्त्र में भी सेन्द्रिय विज्ञान, निरिन्द्रिय विज्ञान ऐसा विभाग करके सेन्द्रिय विज्ञान के मध्य में प्राणि शरीरों के अवयवों की अपेक्षा करके पैदा होनेवाले शक्कर-घी-चावल-गेहूँ आदि संयुक्त दो लाख से अधिक पदार्थों का जो वर्णन मिलता है वे पदार्थ वर्णित जाठराग्निमात्र से सिद्ध हैं। वनस्पति में रहे हुए पत्तों के हरे द्रव्य सूर्य प्रकाश से सिद्ध हैं। सूर्यशक्ति जैसे

असाधारण कारण है वैसे चन्द्र ज्योति भी जीवन के उपयोगी सिद्ध है, देखा जाता है कि शुक्ल पक्ष में रोपे गये बांस रोग रहित होते हैं, इन तीन तेजों का जठराग्नि की सहायता से काम करना स्पष्ट है।

उसके मध्य में बड़ी अग्नि है, जिसकी ज्वाला सभी तरफ फैलने वाली है सभी तरफ मुख वाला है, वह पहले खाने वाला है, भोजन का विभाग करता हुआ रहता है, उसकी जरा नहीं होती-क्रान्तदर्शी है, टेढे नीचे उपर रहता है, उसकी किरणें सन्तान बन गई हैं, वह पैर तल से मस्तक तक अपने देह को गर्म करता है, उसके मध्य में सूक्ष्म उपर अग्नि शिखा है, वह नील मेघ के मध्य विद्युत लेखा की तरह चमकीली है; नीवार टूए के ऐसा बहुत पतली अनोखी चमक है। उसकी शिखा के मध्य में परमात्मा व्यवस्थित है: ऐसे तैत्तिरीय उपनिषद् में सुषुम्ना काण्ड के ज्ञान तन्तुओं के ऊर्ध्व मुख वेगों के आश्रय वह्नि की परमात्मा दृष्टि से उपासना का विधान है। सात भूतों के धातु सात अग्नि भीतर हैं, कोई उसको अग्नि जानते हैं कोई गरमी जानते हैं, त्वक्, असृक्, मांस, मेदा, अस्थि, मज्जा शुक्र ये धातु हैं, इत्यादि भावप्रकाशकार वैद्यक में जाठराग्नि के विषय में अनुवाद किये हैं। केवल गर्मी पक्ष में चरक और सुश्रुत में सूक्ष्मता को लेकर थोड़ा मतभेद होने पर भी भले ही चाक्षुष प्रत्यक्ष न हो स्पार्शन प्रत्यक्ष तो संभव ही है। क्योंकि उद्भूत स्पर्श है, काय रूप के संयम से शरीर की ग्राह्यशक्ति के रूकने पर अन्तर्धान होता है इस योग सूत्र के देखने से सिद्धि के विशेष बल से रूप की सूक्ष्मता होने पर भी स्थूल ठीक ही है। उस इस जाठराग्नि को सोग्र-भुक् इत्यादि श्रुति में कवि कहा गया है, कवि का क्रान्तदर्शी ऐसा प्रामाणिक व्याख्यान है। तब कुसुमाञ्जलि में निर्दिष्ट सर्वज्ञत्व इस जाठराग्नि का ही मालूम पड़ता है।

भावप्रकाश में शारदातनय से स्पष्ट कहा गया है; वही तीन प्रकार का होता हुआ विराट् पुरुष और ईश्वर हुआ है, सूर्य-सोम-अग्नि तीन बीजों से भिन्न हुआ उपर का तीन हुआ। तीन गुणों के भेद से वही शिव, विष्णु, ब्रह्मा हुआ। सभी शरीर धारीओं का शरीर छानबे अङ्गुल लम्बा है, उसका मध्य आधार कन्द नाम का है, उसमें सोम, सूर्य, अग्नि तीन मण्डलों से तीन वलय का आकार है, उसमें वह्नि की शिखा है, नीप के भीतर केसर की ऐसी है। वही पर प्रकृति अम्बिका है ऐसा दूसरे लोग कहते हैं। इत्यादि से मूलाधार से उठी सुषुम्ना काण्ड के अन्दर ऊर्ध्वमुख वेग को

रखने वाली ज्ञान रूप को धारण करने वाली जठराग्नि की शिखा आधुनिक विज्ञान से सिद्ध स्वरूप का वर्णन इसी से संगत होता है, यह अग्नि कुम्भक प्राणायाम की अवस्था में शरीर के आरोग्य तथा वृद्धि को करती है।

अग्नि के पास रहने वाला समान वायु कोष्ठ में सभी जगह चलता है, अन्न को लेता है, पकाता है, अलग अलग भाग करता है, छोड़ता है, इत्यादि भावप्रकाश वचन इसी प्रकार संगत है। अतएव पाप कर्म करने पर या असत्य बोलने पर जाठराग्नि कोष से रुधिर धारा का ठीक-ठीक परिपाक न होने से वक्ता के मुख की छाया खराब हो जाती है। इस प्रकार इसका ईश्वर स्पष्ट है, यद्यपि नैयायिकों ने जाठराग्नि को तेज विषय में गिना है, ईश्वर को आत्मा के भेद में स्वतन्त्र द्रव्य माना है तौ भी 'देवता के सन्निधान से अथवा प्रत्यभिज्ञान से' इत्यादि कुसुमाञ्जलि ग्रन्थ में जाठर अग्नि में ईश्वर का अहङ्कार होता है, अहङ्कार होने से जाठर अग्नि ईश्वर का शरीर हो जाता है, ऐसी नैयायिकों की स्वीकृति होने से यह भी कल्पना उनके विरुद्ध नहीं है।

इसी प्रकार–सम्पूर्ण जगत् को प्रकाशित करने वाले सूर्य में जो तेज है, जो चन्द्रमा में है, जो आग में है, उसको मेरा तेज समझो, पृथ्वी में आविष्ट होकर मैं अपने बल से भूतों को धारण करता हूँ, रस रूप सोम होकर सभी औषधियों का पोषण करता हूँ, मैं वैश्वानर होकर प्राणीओं के देह में रहा हुआ प्राण अपान से संयुक्त हुआ चारों प्रकार के अन्नों को पचाता हूँ। इत्यादि भगवद्गीता में बढ़ा चढ़ाकर कहा हुआ उपर कहे हुए अर्थ में अनुकूल दीख पड़ता है।

इसके बाद उसी पत्र के २६ वें अङ्क मे १६।४।५७ को प्रकाशित है

यद्यपि सूर्य, सोम, अग्नि अत्यन्त सात्त्विक हैं तदवच्छिन्न चैतन्य विशेष प्रकट है, उसी की उपासना में यहां तात्पर्य है ऐसी स्थिति है, तो भी गीता में उनको परमात्मा का तेज कहा गया है, उसके अनुसार शुक्लभास्वर तेज की ही परमेश्वर दृष्टि से उपासना व्याख्याताओं द्वारा समर्थित है, उससे आयुर्वेद तैत्तिरीय उपनिषद् और भगवद्गीता की एकवाक्यता होती है। मेस्मेरिजमवादीयों से कहा गया प्राय तेज यही है, जिसको पाश्चात्य न्यायालय में निर्णीत करके स्वीकृत किया गया है, इस विषय में किसी का वैमत्य नही रहा।

इस प्रकार अपने उपादान का प्रत्यक्ष चिकीर्षा और कृति की समष्टि ईश्वर तत्त्व सभी का अभिप्रेत होने पर किण्वादि से मदशक्ति के ऐसा जडभूतों का परिणाम, भूत व्यक्ति भेद से भिन्न अनन्त प्रतिव्यक्ति में अपरिपूर्ण, चार्वाक को कहना पड़े, उससे स्वभाववाद का उत्थान होगा। लाघव से एक नित्य और सर्व विषयक होने से पर अहन्तारूप आस्तिकों का पक्ष है। उसमें वैसा सर्वज्ञत्व योगज धर्म से जन्य होने से अनित्य होगा उससे ईश्वरत्व नही आ सकता यह बौद्धपक्ष है, जड़ कर्मों का परिणाम मात्र है ऐसा पूर्व मीमांसकों का पक्ष है, ऐसे तीनों पक्षों के निराकरण से नित्य एक ज्ञानरूप है ऐसा नैयायिक वेदान्ती तान्त्रिक आदि दूसरे आस्तिकों का सिद्धान्त है यह कुसुमाञ्जलि ग्रन्थ का अच्छी तरह आलोकन से सिद्ध होता है। साहित्य प्रक्रिया से रस के आस्वाद के समय वेदान्त दर्शन से सिद्ध साक्षीरूप पर अहन्ता के साथ साधारणीकरण व्यापार द्वारा तादात्म्य होने से जगत् का प्रकाश देखा जाने से आस्तिकों का यह पक्ष प्रत्यक्ष अनुभव से सिद्ध है। किन्तु भेदवादी पतित कुतार्किक नास्तिकों से इस सिद्धान्त का अपलाप किया जाता है। इस लिये अपने स्वीकृत प्रत्यक्ष प्रमाण के विरुद्ध भी किन्हीं पुण्यशाली आस्तिकों के अनुभव पथपर उतरता है, महाभय से रक्षा करने वाली यह अद्वैतभावना ईश्वर की कृपा से पुरुषों को होती है। केवल आस्तिक पूर्वमीमांसकों का मत कुछ आलोचना के योग्य है। दहर आकाश के मध्य में हजार पत्तों से शोभित चमकीले केसरों से युक्त कर्णिका वाले कमल के भीतर एक निःसंग आत्मा सभी कर्मों का साक्षी है, उसका मैं बहुत होउ ऐसा संकल्प मन नाम को पाता है, वह प्राण आदि पांच वायुओं पर प्रभाव डालता है, वे वायु धातुओं को व्याप्त करके वहां धमनी के मुखों से होने वाले अग्नियों को जलाता है; उससे नाद प्रवृत्त होता है। इत्यादि भाव प्रकाशकार वैयाकरणसम्मत चित् और अचित् के मिश्रित सम्बलन रूप नादात्मक चेतन शब्द का तथा मध्यम नाद स्वरूप प्रणव अंश का अग्नि से उद्भव वर्णन करते हैं, अग्नि प्रज्वलन के प्रति आधुनिक दृष्टि से भी छोटे मस्तिष्क के पास रही हुई प्राण गुहा के पास रहने वाली प्राणदानादि की प्रेरणा से दोनों फुसफुसो में संकोच विकास होता है। उसके अधीन प्राण आदि वायु के सञ्चारण का कारण, बड़े मस्तिष्क में रहा हुआ जो ज्ञान केन्द्र उसके पास रही जो इच्छा शक्तिरूप जो ईश्वर संकल्पात्मक मन उसका जो सामर्थ्य वर्णन किया गया है, वहाँ बड़े मस्तिष्क में रहे हुए जीवों से

अज्ञात सामर्थ्य वाले सम्पूर्ण कर्मों के साक्षी परमात्मा की सिद्धि कही गई है, जो नीचे की श्रुति से सिद्ध है। एक देव सभी भूतों से ढका हुआ सभी जगह व्यापी सभी जीवों के अन्तरात्मा, कर्मों को प्रत्यक्ष करने वाला सभी भूतों में रहने वाला केवल चेतनस्वरूप निर्गुण साक्षी है। विष्फुरत् केसर आदि भाव प्रकाशन के वाक्य में नीचे उपर मुख वाली वेग चलाने वाली नाड़ीओं के चमकाहट का वर्णन देखने से मस्तिष्क नाम के कमल के सर रूप का वर्णन देखकर आधुनिक नाड़ी तन्त्र विज्ञान सब प्राचीनों को मालूम था ऐसा आस्तिक वर्णन कर सकते हैं। वहां जीवों से अनधिष्ठित स्वतन्त्र नाड़ी और स्वतन्त्र इच्छा शक्ति क्षेत्रों का अधिष्ठान इच्छाशक्ति क्षेत्र की सहायता से ही जीव से अज्ञात ज्ञान शक्ति के क्षेत्रभूत मस्तिष्क मान से किया जाता है यह आधुनिक विज्ञान से सिद्ध है, यह नाद की उत्पत्ति प्रक्रिया कुसुमाञ्जलि में अंशतः सूचित दीखती है। इस प्रकार मीमांसको को भी ईश्वर के अस्तित्व का अपलाप नहीं करना चाहिये।

वैसे ही तो कुसुमाञ्जलिग्रन्थ में--कार्य आयोजन धृति आदि पद प्रत्यय श्रुतिवाक्य संख्या विशेषों को पक्ष आदि बनाकर उन हेतुओं से निर्विकार सर्वज्ञ का अनुमान किया जाता है, इस पद्य में आठ प्रकार के अनुमानों में कार्य आयोजन धारणों को पक्ष करके अनुमान कहा गया है, ये कार्य आयोजन धारण ब्रह्माण्ड के लिये किये गये हैं, उनको तो ब्रह्माण्ड के ऐसा पिण्ड अण्ड को भी लेकर समझा जा सकता है, जैसे स्वतन्त्र नाडीकृत शरीर का निर्माण कार्य; शरीर के आरम्भक परमाणुओं की प्रेरणा आयोजन, जीए हुए का शरीर धारण। पद प्रत्यय श्रुति वाक्य नाद सापेक्ष इनसे ईश्वर का अनुमान है, इसको स्वतन्त्र नाडीतन्त्र मूलक पहले कही हुई नाद प्रक्रिया से स्पष्ट समझ सकते हैं। पर अहन्ता के अनुभव के अनुसार एक सर्वविषयक ज्ञान स्थिर होने पर उसके अनुसार मनन निदिध्यासन आदि के द्वारा जीव की सर्वज्ञता की सिद्धि निर्द्वन्द होती है। इसी से जिसकी उपासना को मनीषी लोग स्वर्ग और अपवर्ग का मार्ग मानते हैं उस परमात्मा का यहा निरूपण किया जाता है; ईश्वर की यह न्यायचर्चा श्रवण के बाद आनेवाली मनन शब्द से व्यवहृत उपासना ही की जाती है। यह न्यायकुसुमाञ्जलि में कहा गया। इतना फरक है कि अद्वैतवादी और द्वैतवादियों के ईश्वर विषयक विवाद में उदयनाचार्य मध्यसेतु हुए हैं, अपनी अलौकिक नैयायिकपरिभाषा से दोनों के अविरुद्ध ईश्वर तत्त्व को अनुमान द्वारा सिद्ध करते हैं, इस सम्पूर्ण ग्रन्थ में उसके उपयोगी ही

पञ्चावयव वाक्य मिलते हैं। मध्य में कहीं जीव ईश्वर के भेद का अनुवाद ही है विधान नहीं है। जीव ईश्वर भेद के उपयोगी पञ्चावयव वाक्य इसमें कहीं भी नहीं मिलता, उलटे विषयों के भेद को छोड़कर बुद्धि की भिन्न वृत्ति नहीं है, उसका बाध करने पर बली वैदिक दर्शन में विजयश्री हो जायेगी। उस विजयश्री से अपने को पराजित होना नही स्वीकार करते हो तो निर्दोष जैसा यह संसार मालूम पड़ता है वैसा सत्य मानो। बुद्धमत का कहां अवकाश है ? इत्यादि से आत्मतत्त्व विवेक में आचार्य ने वेदमात्र सिद्ध परमेश्वर तत्त्व में अपना तात्पर्य प्रकट किया हैं। इससे यह कुसुमाञ्जलि ग्रन्थ प्रामाणिकों का अत्यन्त उपादेय है ऐसा विद्वानों से छिपा नहीं है। नैयायिकों के भी परलोक धर्म अधर्म विषयों में नैयायिक प्रक्रिया के अनुकूल विप्रतिपत्ति आदि के अभ्यास के लिये बहुत टीकाओं से युक्त विशेषकर मिथिलमण्डल के भूषण नैयायिकवर पूज्य बच्चा झा महोदय की टीका से बढ़ा चढ़ा यह ग्रन्थ बहुत प्रकाश करने वाला है इति।

अयोध्यास्थ संस्कृतं पत्रस्य २८ वर्षे ३१ संख्यायां
२१।५।५७ ईशाब्दे प्रकाशितः

पण्डितराजस्य न्यायकुसुमाञ्जलिलेखे विचारः

संस्कृतं पत्रस्य पञ्चविंशायां षड्विंशायांञ्च संख्यायां न्यायकुसुमाञ्जलिः शीर्षको लेखः पाठकैः पठित एव, यत्र आयुर्वेदभौतिकविज्ञानप्रभृतिविचारपरम्परया सूक्ष्मेक्षिकया समीक्षितक्रमेण भूतपरिणामत ईश्वरतत्त्वमुपक्रम्य न्यायकुसुमाञ्जल्यात्मतत्त्व-विवेकोपनिषत्सारसंकलनेन उपादानगोचरापरोक्षज्ञानचिकीर्षासमष्टिरूपम् ईश्वरतत्त्वं पर्यवसायितम्, संक्षेपेण बहवो विषयाः सूचिताः सर्वेषां शास्त्राणां निष्कृष्यमाणं रूपं प्रदर्शितम्, दार्शनिकः समन्वयः अभिनवो विचारक्रमश्च प्रस्फोरित इति किं मादृशोऽल्प-शक्तिसम्पन्नस्य प्रशंसावचोविन्यासेन महनीये वस्तुनि।

तत्रमहतां समादरणीयसुधियां समुपदिष्टतत्त्वस्य श्रवणमनने एव मादृशां विधेयानां समादरबुद्धिः ततो दूषितं प्रदीसं वा मनोविलसितम् उपहरणीयमेव यथोपस्थितं

सपर्यासामग्री इति किञ्चित्प्रकाशयितुं समीहे। तत्र तत्रभवतां लेखकानां व्यक्तित्वे वैदुष्ये समादरभावत्वे च प्रतीयमान आक्षेपो नालङ्कारोऽपि तु समुचितवचोविन्यासकला विकलतैव आकलनीया पाठकैः। तत्र निम्नलिखितेष्वेव कतिपयेषु मम विचारस्य सम्बन्धः।

(१)—२६ संख्यायां लेखस्य द्वितीयभागे प्रथमस्तम्भे एतत्पक्षत्रयनिराकरणेन नित्यैकज्ञानादिरूपत्वं नैयायिकवेदान्तितान्त्रिकाणामितरास्तिकानां सिद्धान्त इति कुसुमाञ्जलिग्रन्थे सम्यगालोचिते सिद्धयति इति।

(२)—तत्रैव चतुर्थस्तम्भे [उदयनाचार्याः] ईश्वरतत्त्वमनुमानद्वारा उभया-विरूद्धं साधयन्ति, तदुपयोगिपञ्चावयववाक्यप्रयोगस्यैव सम्पूर्णेऽस्मिन् ग्रन्थे उपलभ्य-मानत्वात्, अन्तरा अनूद्यमानजीवेश्वरभेदादौ तु अनूद्यमानत्वमेव न विधेयत्वम्, तदुपयोगि-पञ्चावयववाक्यप्रयोगस्यात्र ग्रन्थे क्वचिदप्यदर्शनात् इति।

(३)—पुनस्तत्रैव—

न ग्राह्यभेदमवधूय धियोऽस्ति वृत्तिः।
तद्बाधने बलिनि वेदनये जयश्रीः॥
नो चेदनिन्द्यमिदमीदृशमेव विश्वम्।
तथ्यं तथागतमतस्य तु कोऽवकाशः॥

आत्मतत्त्वविवेक इत्यादिना आचार्यैर्वैदैकसिद्धे परमेश्वरतत्त्वे स्वतात्पर्यमा-विष्कृतम्।

(४)—एवंस्थिते स्वोपादानगोचरापरोक्षज्ञानचिकीर्षासमष्टिरूपे ईश्वरतत्त्वे सर्वाभीप्सिते इति द्वितीयभागे प्रथमस्तम्भे।

तत्र उभयाविरुद्धम् ईश्वरतत्त्वं साधयन्ति सम्पूर्णे ग्रन्थे तादृशपञ्चावयववाक्यस्यैव प्रयोग इति द्वितीयसंख्यया समुद्धृतं स्वलेखेनापि विरुद्धं न सम्यक्प्रतिभाति। वेदान्ति-मते चैतन्यचेतनयोरभेदः नैयायिकानां चैतन्यं ज्ञानं चेतनो ज्ञानवान्। न्यायमते ज्ञानवति ईश्वरे कर्तृत्वप्रयोजिका ज्ञानेच्छाकृतयो वस्तुतः वेदान्तिनये चैतन्यस्वरूपे ईश्वरे वस्तुतः एता न संभवन्ति निर्धर्मकत्वात्, किन्तु उपाधौ मायायां सन्ति, अत एव ईक्षणादयो मायावृत्तय इति वेदान्तग्रन्थेषु बहुश उपलभ्यते, अतो नैयायिकानां कर्तृत्वं वेदान्तिनां मायायामेव न चैतन्ये, उपाधिनिष्ठञ्च चैतन्ये कल्पितमेव, अत उभयविरुद्धमीश्वरतत्त्वं संभवति। क्षित्यादि कर्तृपूर्वकं कार्यत्वादिति कुसुमाञ्जलिपञ्चमस्तबकस्य प्रथमो न्याय-प्रयोगः, यादृशञ्च कर्तृत्वं नैयायिकैरभिप्रेयते तच्चैतन्ये बाधितम्। न्यायनये पारमार्थिकं कर्तृत्वमीश्वरस्य वेदान्तनये च मायोपाधिकृतत्वाद् व्यावहारिकं कर्तृत्वं मिथ्या च। नैतावदेव, ऐश्वर्यं न्यायनये पारमार्थिकंवेदान्तनये उपाधिकृतञ्च मिथ्यैव। पञ्चमस्तम्भके

एव द्वितीयो न्यायप्रयोगः—द्व्यणुकत्र्यणुके तावत् परिमाणवती द्रव्यत्वात्। तच्च परिमाणं कार्यं कार्यगुणत्वात् न च तस्य परमाणुपरिमाणं द्व्यणुकपरिमाणं वा कारणम्; नित्यपरिमाणत्वादित्यादिना परमाणुकारणतावाद आरम्भवादो वा साध्यते, परमाणुकारणतावादस्तु ब्रह्मसूत्रे शाङ्करभाष्ये च खण्डितः। ततश्च परमाणुकारणतायामभिनिविष्ट उदयनाचार्यः वेदान्तस्य मायाकारणतावादस्य खण्डनं करोति अथवा वेदान्तोदितानां न्यायप्रक्रियादोषाणामुद्धारं विदधातीत्येव वक्तुं शक्यते। वेदान्ताविरोधमाचरतीति तात्पर्यन्तु तद्वचोभ्योऽतिदूरे।

अत्रैव प्रथममुद्धृतो लेखो नित्यैकज्ञानादिरूपत्वं नैयायिकसम्मतमपि सूचयति। द्वितीयस्तु लेखांशः—जीवेश्वरभेदादौ अनूद्यमानत्वमेव न विधेयत्वमिति प्रतिपादयन् उदयनाचार्यस्य जीवेश्वराभेदे नित्यैकज्ञानादिरूपत्वे च तयोस्तात्पर्यं वर्णयति, परं बहूनि आचार्यवचांसि तद्विरुद्धानि उपलभ्यन्ते। तृतीयस्तवके कुसुमाञ्जलौ सुषुप्तौ ज्ञानाभावः प्रतिपाद्यते, वेदातिभिस्तु सुषुप्तौ ज्ञानमङ्गीक्रियते तर्हि कथं वेदान्ताविरोधः? कथं वा सुषुप्तौ ज्ञानविलोपे जीवेश्वरयोर्नित्यज्ञानैकरूपत्वम्? का वा जीवेश्वरयोरभेदे तात्पर्यकल्पना?।

अन्यच्च प्रथमस्तबके साङ्ख्यमतखण्डनावसारे धर्मधर्मिणोरभेदं खण्डयति। एकान्तभेदञ्च स्थापयति आचार्यः। वेदान्ते च धर्मधर्मिणोः भेदाभेदौ तत्रापि भेदो व्यावहारिको न पारमार्थिकः, तथा च कथं तत्रत्यः पञ्चावयवप्रयोगो वेदान्ताविरुद्धः।

वेदान्तमतसिद्धं ज्ञानानां स्वतः प्रामाण्यं खण्डयति आचार्यः परतः प्रामाण्यञ्च स्थापयति। परतः प्रामाण्यञ्च ईश्वरसिद्धावुपयोजयति, तत् कथं वेदान्ताविरोध इति न प्रतिभाति।

नित्यैकज्ञानादिरूपे ईश्वरे एतल्लेखप्रतिपादितं कर्तृत्वं स्वातन्त्र्यमपि वा न समन्वेति, ज्ञानेच्छाकृतिमत्त्वरूपस्य कर्तृत्वस्य स्वातन्त्र्यस्य वा ज्ञानेऽसंभवात्। अत एव लेखेऽपि कर्तृत्वसमन्वयावसरे उपादानगोचरापरोक्षज्ञानचिकीर्षाकृतिमत्त्वमेव कर्तृत्वमुक्तम्। तत्रैवोपसंहारे स्वोपादानगोचरापरोक्षज्ञानचिकीर्षाकृतिसमष्टिमति एव पुरुषे तादृशं स्वातन्त्र्यमित्यादि वर्तते लिखितम्, तथा च लेखानुसारेणापि ज्ञानवानेव ईश्वरो न ज्ञानरूप इत्यायाति, कर्तृत्वं समेषां मते कृतिमति व्यापारवति वा द्रव्ये एव न ज्ञाने इति लेखाभिप्रायोऽपि आयाति किन्तु ज्ञानादिरूपत्वव्यवस्थापनं जीवेश्वरयोर्विरुद्धमेव।

कारकान्तराप्रयोजकत्वे सति स्वेतरसकलकारकचक्रप्रयोक्तृत्वं स्वातन्त्र्यन्तु प्रयोज्यकर्तरि अव्याप्त्या अस्वीकृत्य व्यापारभेदेन विभिन्नं व्यापारविशिष्टत्वादिरूपेण स्वातन्त्र्यं शताद्वर्षेभ्यो व्याकरणे अध्याप्यते, वैयाकरणानां कर्तृत्वं व्यापाराश्रयस्य; नैयायिकानां तु कृत्याश्रयस्य आपाततः स्थूलशब्दसादृश्येन उभयोरैक्याभासः, निष्कर्षतस्तु तयोरैक्यं क्लेशकरमेव [illegible] मौलिकम्।

कतिपयपञ्चावयववाक्यैक्यावभासस्तु कुसुमाञ्जलौ विशिष्य विचारस्य अप्रक्रान्तत्वात्, स्थूलविचारे च विषयस्य साम्यात् स्वाभाविक एवेति न विशेषतात्पर्यं प्रकटयति। ईश्वरस्तत्र साध्यते वेदान्तिभिरीश्वरोऽङ्गीक्रियते एव। कथमत्र वेदान्तपक्षः पूर्वपक्षतां भजेत्। कार्यमात्रं प्रति ईश्वरस्य कर्तृत्वं न्यायशास्त्रे प्रतिपाद्यते वेदान्तिभिरङ्गीक्रियत एव। कस्तत्र पञ्चावयववाक्यभेदावसरः। वेदान्तिसम्मत ईश्वरोपादानतापक्षस्तु परमाणूपादानतास्थापनेन आचार्योदयनेन निरस्यत एवेति नैवोपलभ्यते तत्रानुमानप्रयोगस्य साम्यम्। अन्यैरपि कतिपयप्रकारैरीश्वरं साधयन्नुदयनाचार्यस्तत्तत्प्रकारविरुद्धानि वेदान्तिमतानि खण्डयत्येव। तत्र द्वित्राणि उदाहृतानि अन्यान्यपि अन्वेषणेन मिलिष्यन्ति। सर्वतोभावेन अश्रौतसौगतसमयसंशोधनपरे आत्मतत्त्वविवेके तु नैव प्राय आयाति वैदिकदर्शनान्तराणां पूर्वपक्षीभावः। प्रसङ्गापतित वेदान्तविरोध्यपि स्वसिद्धान्तवर्णनं समायात्येव। आत्मतत्त्वविवेकग्रन्थाश्रयणेन उदयनाचार्यस्य वेदान्तप्रवणता वर्णनन्तु अनुचितं धूलिप्रक्षेपो वेति प्रतिभाति। इदन्त्वस्ति वयं पञ्चोत्तरशतमिति न्यायेन सौगतविचारस्य वेदान्तवेद्यां प्रवेशद्वारा निगृहीततां द्योतयितुं वेदान्तमतस्य चर्चा, एतदपि अस्ति यद् अन्यवैदिकदर्शनान्यपेक्ष्य वेदान्तस्य उत्तरां भूमिं प्रदर्शयति, परं ततोऽपि उत्तरां न्यायदर्शनस्य भूमिं प्रदर्शयितुं न विस्मरत्येव किन्तु स्फुटं वक्ति। अल्पीयस्यपि प्रसङ्गे वेदान्तविरोधि न्यायमतं सूचयितुं वेदान्तमतं खण्डयितुञ्च न संकोचमेतीति नाविदितं तत्परिशीलनपराणां तथापि दिग्दर्शनाय प्रथत एव।

चौखम्भामुद्रितस्य नारायणीटीकायुतस्य आत्मतत्त्वविवेकस्य पृष्ठसंख्या अत्र निर्दिश्यते।

वेदान्तिरीत्या मिथ्याप्रपञ्चस्य वर्णनात् वेदे अनृतत्वदोषे वेदविरोधिभिरापादिते परमवैदिकेन वेदप्रामाण्यस्थापनावशेन आचार्येण चतुर्थपरिच्छेदे २७६ पृष्ठे वेदान्तिभिः प्रपञ्चमिथ्यात्वपरकत्वेन अध्यवसितानां श्रुतीनां वास्तविकं तात्पर्यं वर्णयता अनृतत्वदोष अपाक्रियते निष्प्रपञ्च आत्मा ज्ञेयो मुमुक्षुभिरिति तात्पर्यं प्रपञ्चमिथ्यात्वश्रुतीनाम्, आत्मन एवैकस्य ज्ञानमपवर्गसाधनमिति अद्वैतश्रुतीनां; दुरूहोऽयमिति पौनःपुन्यश्रुतीनाम् बहिः संकल्पत्यागो निर्मनस्कश्रुतीनाम्, आत्मैवोपादेय इत्यानन्दश्रुतीनाम् इत्यादि।

३२ संख्या २८।५।५७ ईशाब्दे प्रकाशितः

प्रपञ्चमिथ्यात्वश्रुतीनां प्रपञ्चस्य मिथ्यात्वे न तात्पर्यमिति न अनृतत्वदोषः; अपितु निष्प्रपञ्चतया आत्मनो ज्ञानं मोक्षप्रयोजकमित्यत्र तात्पर्यम्। एवमेवाद्वितीयमित्याद्यद्वैतश्रुतीनाम् आत्मभिन्नानां मिथ्यात्वे आत्मनामेकत्वे जीवेश्वराभेदे वा न तात्पर्यं किन्तु आत्मन एव एकस्य ज्ञानमपवर्गसाधनमित्यत्र तात्पर्यम्। विज्ञानमानन्दं ब्रह्मेत्याद्यानन्दश्रुतीनां नात्मन आनन्दरूपत्वे तात्पर्यं किन्तु आत्मा एव उपादेय इत्यत्र

तात्पर्यम्, उपादेयता च अग्रे शरीरादिभिर्विवेक्तव्यतेति निरूपितमास्ते मूले। तत्र सहृदयैः पाठकैरालोच्यताम्—अनेन ग्रन्थेन यदा श्रुतीनां वेदान्तिवर्णितं तात्पर्यम् अनृतत्वादिदोषद्वारा वेदाप्रामाण्यापादकं निषिध्य न्यायसम्मतेऽर्थे तात्पर्यं संगमयति तदा वेदान्तप्रवणता अस्य कथमापाद्यते? एवम् आत्माद्वैते यदा तात्पर्यं निषेधति तदा आत्माद्वैते जीवेश्वराभेदे वा कथं ग्रन्थस्य तात्पर्यं वर्णयितुं शक्यते? एतादृशानां वाक्यानां यदा अनुवादत्वं तदा कीदृशानां विधेयत्वम्?, तथा च आत्माद्वैत एव मुख्यं तात्पर्यमुदयनाचार्यस्येति स्फुटमेव। एवमात्मन आनन्दरूपत्वनिषेधेऽपि तात्पर्यमवसेयमेव।

(२) चतुर्थपरिच्छेद एव ४४५ पृष्ठे आत्मनो ज्ञानसुखात्मताखण्डनमपि अवलोक्यताम्—आत्मा तु किं स्वप्रकाशसुखस्वभावोऽन्यथा वेति पृच्छामः? श्राद्धोऽसि चेदुपनिषदं पृच्छ, मध्यस्थोऽसि चेद् अनुभवं पृच्छ, नैयायिकोऽसि चेत् न वैषयिकसुखस्वभाव इति निश्चिनुयाः। तदतिरिक्ते तु सुखज्ञानव्यवहारबीजाभावात्तदव्यवहाराभावः। अनुग्रहाऽभिष्वङ्गेन्द्रियप्रसादादि लक्षणकार्यं हि तद्व्यवहारबीजम् अर्थप्रवणत्वस्मृतिसंस्कारादिकार्यञ्च हि तद्व्यवहारबीजं लोके तयोश्चाभाव आत्मनि इति। श्रद्धामात्रधनतया आपातत उपनिषदर्थग्रहणसमर्थतया प्राप्ताप्राप्तबाधिताबाधितविवेकपुरस्सरं विशेषतात्पर्यनिर्णये असमर्थोऽसि चेद् इति श्राद्धोऽसीत्यस्य अर्थः। अवैदिकत्वं माध्यस्थ्यम्, वैदिकत्वे सति तर्कानुभवसमन्वयपुरस्सरं तात्पर्यविशेषनिश्चये सामर्थ्यञ्च नैयायिकत्वम् अत्र आयाति। तदतिरिक्ते वैषयिकसुखातिरिक्ते सविषयकज्ञानातिरिक्ते चेत्यर्थः। अनुग्रहेत्यादिना सुखपदप्रवृत्तिनिमित्तम्, अर्थप्रवणेत्यादिना ज्ञानपदं प्रवृत्तिनिमित्तञ्च उपलक्षयति तयोर्व्यवहारबीजयोः सुखज्ञानपदप्रवृत्तिनिमित्तयोः सुखज्ञानपदशक्यत्वमात्मनि नास्तीति स्फुटं साध्यते न तु अनूद्यते। एवञ्च एतादृशस्य ग्रन्थस्य ज्ञानस्वरूपे आत्मनि ईश्वरे वा तात्पर्यवर्णनमनुचितमेव प्रतिभाति।

(३) यत्तु—स्वर्गापवर्गयोर्मार्गमामनन्ति मनीषिणः।
यदुपास्तिमसावत्र परमात्मा निरूप्यते॥

इत्यनेन ईश्वरोपासनाया अपवर्गहेतुतया प्रतिपादनात्, तत्त्वज्ञानतया आत्मज्ञानस्यापि हेतुतया अनिवार्यतया जीवेश्वरयोरभेदे आत्मन ईश्वरत्वेनोपासनायां वा तात्पर्यमिति; तन्न सम्यक् वेदान्तिमते यथा तत्त्वज्ञानोपासनयोर्भेदस्तथा अत्रापि भेदात्, सर्वेषां द्वैतदर्शनानामीश्वराभ्युपगन्तॄणां सर्वफलप्रदायाभक्तिरूपोपासनायास्तत्त्वज्ञानद्वारा अपवर्गहेतुतायाः स्वीकारात्, अतएव तत्त्वज्ञानरूपनिरूपणप्रस्तावे आचार्येण आत्मनः शरीरादिभिर्विविक्ततया ज्ञानमेव तत्त्वज्ञानमुपवर्णितं न तु जीवस्य ईश्वरत्वेन जीवेश्वरयोरभिन्नतया वा ज्ञानम्। चतुर्थपरिच्छेदे ३७४ पृष्ठे मिथ्याज्ञानतत्त्वज्ञानयोः सोपपादनं स्वरूपमवलोक्यताम्, कुतः पुनरयमुपादेयः? तथा सति भावनाक्रमेण निःश्रेयससिद्धेः।

किमस्योपादनम् ? विवेकः, कुतः ? अनात्मनः शरीरादेः। किं पुनरत्र प्रमाणम् ? न्याय आम्नायश्चाशरीरमेव हि तावन्मूर्धाभिषिक्तमनात्मनात्मानमात्मानमन्यमानस्य तदुपादाय तदनुकूलत्रैलोक्यविषया तृष्णा विजृम्भते तथा तत्प्रतिकूलविषये द्वेषः। न चैतत् केवलात्मदर्शिनः संभवति, निरुपाधेः पुत्रवित्तलोभाभावात्, तैरनुपकार्यत्वात्, छेदक्लेददाहशोषणाद्यनुपपत्तेः, विधिनिषेधानधिकाराच्च जन्मजातिवयोवित्तसंस्काराद्युपग्रहेण तत्प्रवृत्तेः, ततोऽनात्मनि आत्मग्रहो निदानं संसारस्य मिथ्याज्ञानञ्च तत्वज्ञानान्निवर्तते; तच्च श्रवणमननादिक्रमेणोत्पद्यते, कारणनिवृत्तौ च कार्यं न जायते, उत्पन्नश्च धर्माधर्मचयो भोगेन क्षीयत इति न्यायानुसारेण संक्षेपः, आम्नायसारसंक्षेपस्तु 'अशरीरं वाव सन्तम्' इत्यादि। इति कुत्र जीवेश्वराभेदस्य आत्मनो ज्ञानरूपत्वस्य उपयोगः ? प्रश्नपूर्वकसमाधानेन च विधेयता एषां विषयाणामिति स्फुटमेव।

३३ संख्या ४।६।५७ ईशाब्दे प्रकाशितः

(४) एवं ४४१ पृष्ठे विस्तरेण नित्यसुखात्ममुक्तेः खण्डनं साक्षात् क्रियतां कतिपयैः—नित्यन्तु सुखं न सत्यम् योग्यानुपलम्भबाधितत्वात्। श्रुतिस्तत्र प्रमाणमिति चेत् न योग्यानुपलब्धिबाधिते तदनवकाशात्, अवकाशे वा ग्रावविप्लवनश्रुतेरपि तथाभावप्रसङ्गात्, नापि काम्यं सदातनत्वात्। नहि यद्यस्यास्ति स तत्कामयते, भ्रान्तेरेव कण्ठचामीकरवदिति चेत् न स्वसंवेद्ये तदसंभवात्, 'इतः परं किञ्चित् परित्यज्य उद्ध्रियते लेखकेन' ज्ञानज्ञेययोर्नित्यत्वेऽपि तत्सम्बन्धो जन्यते। स च षट् पदार्थातिरेकादुत्पन्नोऽपि न निवर्तते प्रध्वंसवदिति चेद् भावाभावयोः प्रकारान्तराभावात्। तत्र स नाभावः प्रतियोग्यनुपपत्तेः भावत्वे तु अवश्यमुत्पन्नो निवर्तेत, उपाध्यन्तराभावात्। अविद्याविध्वंसनमेव तत्प्राप्तिरिति चेत् अत्र न नो विवादः। नास्ति तर्ह्येकविंशतिविधदुःखव्यतिरिक्ता अविद्यानाम, तद्विध्वंसनञ्च पुरुषार्थ इति प्रतिपादनादिति दुरन्तञ्च तत्, तदभिसन्धेः सुखसंस्कारसहकारितया तदुद्भवे विशिष्टसुखाभिलाषिणो वैषयिकेऽपि प्रवृत्तिसम्भवात् 'अलाभे मत्तकाशिन्या दृष्टातिर्यक्षु कासिता' इति अत्र अतिरिक्ताया अविद्याया खण्डनमपि समायातमित्यवधारणीयम्, दुरन्तश्चेत्यस्य दुष्परिणामश्चेत्यर्थः। मोक्षस्य सुखरूपत्वे सुखलम्पटतया मोक्षासंभवः प्रदर्शित आचार्येणेति दुःखात्यन्ताभावसमर्थने स्मरणीयं नैयायिकैः।

(५) किं किं वेदान्तविरोधित्वमुदाहरेयम् आचार्यस्य ? अधुना दर्शनानां भूमिमेव आचार्यप्रदर्शितामुद्धृत्य समापयामि। एवं भूमिः संक्षेपेण निर्दिश्यते, यत्र तन्मतपोषकं तन्मतनिषेधकञ्च वैदिकवचनं सूच्यते।

४४८ पृष्ठे — उपास्यमाने तस्मिन् (आत्मनि) प्रथमं बहिरर्था एव अवभासन्ते, यानाश्रित्य कर्ममीमांसोपसंहारः चार्वाकमतुत्थानञ्च, तत्प्रतिपादनार्थं 'पराञ्चि खानि'

इत्यादि तद्धानार्थं परं कर्मभ्यः इत्यादि प्रथमा, द्वितीया अथार्थाकारः यमाश्रित्य त्रैदण्डिकमतोपसंहारः; योगाचारसमुत्थानञ्च, तत्प्रतिपादनार्थम् 'आत्मैवेदं सर्वम्' इत्यादि तद्धानार्थम् अगन्धरसम् इत्यादि, तृतीया अथार्थाभावः यमाश्रित्य वेदान्तद्वारमात्रोपसंहारः, शून्यत्वनैरात्म्यसमुत्थानञ्च, तत्प्रतिपादनार्थम् 'असदेवेदमग्र आसीत्' इत्यादि, तत्धानाय 'अन्धं तमः प्रविशन्ति ये के चात्महनो जनाः' इत्यादि चतुर्थी—ततो विवेकः यमाश्रित्य साङ्ख्यमतोपसंहारः शक्तिसत्त्वसमुत्थानञ्च तत्प्रतिपादनार्थं 'प्रकृतेः परस्तात्, इत्यादि। तद्धानाय नान्यत् सत् इत्यादि पञ्चमी—ततः केवल-आत्मा प्रकाशते यमाश्रित्याद्वैतमतोपसंहारः तत्प्रतिपादनार्थं 'न पश्यन्तीत्याहुरेकीभवति' इत्यादि; तद्धानार्थं 'नाद्वैतं नापि च द्वैतम्' इत्यादि, षष्ठी—ततः समस्तसंस्काराभिभवात् केवलोऽपि न विकल्पते, यमाश्रित्य चरमवेदान्तोपसंहारः, तत्प्रतिपादनार्थं 'यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह' इत्यादि, सा च अवस्था न हेया मोक्षनगरगोपुरायमाणत्वात्। सप्तमी भूमिः, निर्वाणन्तु तस्य स्वयमेव यमाश्रित्य न्यायमतोपसंहारः, तत्प्रतिपादनार्थम् अथ 'यो निष्काम आत्मकाम आप्तकाम स ब्रह्मैव सन् ब्रह्माप्येति न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति तत्रैव समवलीयन्त' इत्यादीनि।

एवं समुद्धृतैः कतिपयसन्दर्भैरुदयनाचार्याणां सर्वे सिद्धान्तास्तर्कनिकषपरीक्षिता अपि वेदवचसां सारभूतास्तथा एषां विचारशैली अपि वैदिकवचसां समन्वयमन्तरा न प्रचलतीति पाठकानामवश्यं विश्वसनीयं स्यात्।

षष्ठसप्तमभूमिकयोः हानार्थं वैदिकवचनानि नोदाहृतानि पञ्चमीं यावत्तु समासां हानाय वेदप्रमाणमुक्तमेव, अत उभयोरेव परमोपादेयत्वं सूचितम्; वेदान्तोपसंहारः षष्ठ्यां भूमिकायां, न्यायमतोपसंहारस्तु सप्तम्यामिति सूचयता परमत्वं चरमत्वं वा न्यायमते एव स्फुटं प्रदर्शितम्। वेदान्तोपसंहृतावस्थाया गोपुरसदृशतया न्यायाङ्गत्वं वेदान्तस्य प्रतिपादितमेव।

एवं सति अन्यवैदिकदर्शनापेक्षया वेदान्ताय आदरं समर्पयति आचार्यस्तदुचितमेव। न्यायापेक्षया वेदान्तं बहु मन्यते इति प्रवादस्तु तद्ग्रन्थविरुद्ध एव तस्माद् अद्वैतसिद्धिव्याख्यालघुचन्द्रिकाकृत्-गौडब्रह्मानन्दमहोदयानां वेदान्तित्ववर्णनं केवलं वेदान्तप्रचारसमीहया न वस्तुस्थित्या। न ग्राह्यभेदमवधूय 'धियोऽस्ति वृत्तिः' इत्यादेस्त्वयं भावः, विषयभेदमन्तरा धियां परस्परं विशेषो न संभवति, अतो धियां विशेषार्थं बुद्धिभिन्ना विषया अवश्यमङ्गीकार्याः। यदि विषयाणां बाधादपारमार्थिकत्वमङ्गीक्रियते चेत् वैदिकदर्शनस्य अनिर्वचनीयवादिनः शरणीकर्तव्यतया न्यायविजयाभावेऽपि वैदिकदर्शनेन आत्मीयेन जयश्रीरुपलब्धैव। तथापि अवैदिकस्य पराजयः तद्धिया यदि ग्राह्यम् अनिन्द्यं सत्यमङ्गीक्रियेत् तदा न्यायदर्शनस्यैव विजयः, इति।

इदन्त्ववधेयम्—न मम कस्मिश्चिद् वैदिकदर्शने पक्षपातो न वा विद्वेषः, मम मते सर्वाणि वैदिकदर्शनानि परिपूर्णानि स्वतन्त्राणि, न कस्यचित् किमपि अङ्गम्, यत्र न्यूना ग्रन्था उपलभ्यन्ते तत्रापि ग्रन्थवृद्धिः संभवति। अविद्यमाना अपि विषयाः तद्दर्शनानुकूलाः साधयितुं शक्यन्ते। उपनिषद्गीताभाष्यमपि तद्दर्शनस्य संभवति। 'संस्कृतं' पत्रे आत्मनो निष्कृष्टस्वरूपमिति लेखो मम वर्तते तत्र स्वाभाविकं कर्तृत्वं भोक्तृत्वञ्च नास्तीति वर्णितमास्ते।

तद्वास्तविकमेव न न्यायदर्शनविरुद्धमिति सम्यग्विवेचितं विद्यते। तदानीमेव लेखान्तरे आत्मनः स्वयंप्रकाशानन्दात्मकता प्रतिपादिता। तत् आपाततोऽत्र विरोधः प्रतिभासेत, परं तन्निवारणं तल्लेखे विद्योतते। अयं हि तदभिप्रायः—वेदान्ते न्याये च आत्मनो न स्वाभाविके प्रकाशानन्दात्मकत्वे, किन्तु पारिभाषिके यच्च परिभाषानिमित्तं वेदान्तिमते तदेव च न्यायमतेऽपि संभवतीति।

आत्मनः सुखत्वाभावेऽपि नाटकादिदर्शने सुखास्वादः शङ्कुकरीत्या विषयसौन्दर्यवशादानन्दः, इतिविधया वर्ण्यते, समेषां दार्शनिकानां रसास्वादप्रक्रिया विभिन्ना वर्तत इति।



अयोध्या का संस्कृतं पत्र २१।५।१९५७ ई० अङ्क ३१ में प्रकाशित संस्कृत-हिन्दी

पण्डितराजस्य न्यायकुसुमाञ्जलिलेखे विचारः

संस्कृतं पत्र की पचीसवीं और छब्बीसवीं संख्या में 'न्यायकुसुमाञ्जलिः' शीर्षक लेख को पाठकों ने पढ़ा ही है। जिसमें आयुर्वेद और भौतिक विज्ञान से लेकर सूक्ष्मविचार से अच्छी तरह बनाये हुए क्रम से भूतों के परिणाम से ईश्वरतत्त्व को शुरू करके न्यायकुसुमाञ्जलि, आत्मतत्त्व विवेक, और उपनिषदों के सारों के संकलन द्वारा उपादान विषयक अपरोक्ष ज्ञान चिकीर्षा और कृतियों की समष्टिरूप ईश्वरतत्त्व का पर्यवसान किया गया है। संक्षेप से बहुत विषय सूचित किये गये हैं। सभी शास्त्रों का

निष्कर्ष दिखाया गया है, दर्शनों का समन्वय; और आधुनिक नये विचार मार्ग को स्फुट किया गया है, बड़ी वस्तु में अल्पशक्ति सम्पन्न मेरे ऐसे के प्रशंसा वचनों के विन्यास से क्या होगा ? । इस आदरणीय बड़े विद्वान से उपदिष्ट वस्तु का श्रवण और मनन ही आदर बुद्धि है । इसलिये खराब या अच्छा जो कुछ मनमें आवें उसको भेंट करना चाहिये, वही उपस्थित पूजा सामग्री है इसी से कुछ दिखाना चाहता हूँ । इसलिये इस बड़े विद्वान् लेखक के व्यक्तित्व, वैदुष्य और समादर में कुछ आक्षेप मालूम पड़े तो उसको मेरे वचनों का अलङ्कार न समझें वल्कि उचित बचन विन्यास कला का विरह ही पाठक समझें । उसमें नीचे लिखे कुछ ही में मेरे विचारों का सम्बन्ध है ।

(१) २६ संख्यावाले प्रथमस्तम्भ के द्वितीय भाग में लिखा है—इन तीन पक्षों के खण्डन से नित्य एक ज्ञानरूप नैयायिक-वेदान्ती-तान्त्रिक तथा दूसरे आस्तिकों का सिद्धान्त है ऐसा कुसुमाञ्जलि ग्रन्थ का अच्छी तरह आलोडन करने पर सिद्ध होता है ।

(२) वहीं चौथे स्तम्भ में—उदयनाचार्य दोनों के अविरुद्ध ईश्वरतत्त्व को अनुमान द्वारा सिद्ध करते हैं, क्योंकि उसके उपयोगी ही पञ्च अवयव वाक्य सम्पूर्ण ग्रन्थ में मिलता है, वीच में जीव-ईश्वर के भेद का अनुवाद है विधान नहीं है; क्योंकि जीव ईश्वर भेद साधक पञ्च अवयव वाक्य इस ग्रन्थ में नहीं मिलता ।

(३) फिर वहीं पर—विषयों के भेद के बिना ज्ञान का भेद नहीं होगा, विषयों के भेद को वाधित मानोंगे तो वैदिक दर्शन में विजयलक्ष्मी आ जायेगी, वेदान्त की रीति से वैदिक दर्शन जीतेगा, उसके भय से जो जैसा निर्दोष प्रतीत होता है वह वैसा सत्य है ऐसा मानों तो न्याय रीति से वैदिक दर्शन की विजय होगी । बौद्ध मत का अवसर कैसे ? । आत्मतत्त्वविवेक में । इत्यादि से आचार्य केवल वेद सिद्ध परमेश्वर तत्त्व में अपना अभिप्राय प्रकट किये हैं ।

(४) प्रथम स्तम्भ के द्वितीय भाग में ऐसा होने पर अपने उपादान के प्रत्यक्ष ज्ञान-चिकीर्षा कृति की समष्टिरूप ईश्वरतत्त्व सभी का अभिप्रेत होने पर इति ।

वहां दोनों से अविरूद्ध ईश्वरतत्व सिद्ध करते हैं सम्पूर्ण ग्रन्थ में वैसे ही पञ्च अवयव वाक्य मिलने से इत्यादि द्वितीय संख्या पर लिखा हुआ अपने लेख से भी विरुद्ध है ऐसा ठीक नहीं मालूम पड़ता है । वेदान्ती के मत में चैतन्य और चेतन एक है,

नैयायिकों का चैतन्य ज्ञान और चेतन ज्ञान वाला भिन्न है, नैयायिकों के ज्ञान वाले ईश्वर में कर्तृत्व के उपयोगी ज्ञान-इच्छा और कृति वास्तविक हैं, वेदान्तीओं का चेतन धर्म वाला नहीं है, उसमें ज्ञान इच्छा कृति वास्तविक नहीं हैं, मिथ्या हैं। माया उपाधि के कारण होते हैं, इस प्रकार न्याय के ईश्वर का कर्तृत्व वास्तविक तथा वेदान्त का मिथ्या अत्यन्त विरुद्ध हैं एक नहीं हो सकते। वेदान्ती के यहां ज्ञानादि माया में हैं, इसीलिये ईक्षण आदि माया की वृत्ति हैं ऐसा वेदान्तग्रन्थों में बहुत जगह मिलता है। इस प्रकार न्याय का कर्तृत्व माया में है चैतन्य में नहीं, उपाधि में रहने वाला कर्तृत्व चैतन्य में कल्पित है। इसलिये दोनों का अविरुध एक ईश्वरतत्व नहीं हो सकता। क्षिति आदि कर्तृपूर्वक हैं कार्य होने से, यह कुसुमाञ्जलि प्रथम स्तवक का प्रथम न्याय प्रयोग है, जैसा कर्तृत्व न्याय को अभिप्रेत है वह चैतन्य में बाधित है। न्याय में परमार्थ कर्तृत्व ईश्वर का है, वेदान्त में माया उपाधि से होने वाला व्यावहारिक और मिथ्या कर्तृत्व है। इतना ही नहीं न्याय में ऐश्वर्य वास्तविक है, वेदान्त में ऐश्वर्य मायाकृत होने से मिथ्या है। पञ्चम स्तवक में दूसरा न्याय प्रयोग–द्व्यणुक और त्रसरेणु परिमाण वाले हैं, द्रव्य होने से, वह परिमाण कार्य है कार्य का गुण होने से, उनका परमाणु परिमाण या द्व्यणुक परिमाण कारण नहीं हो सकता, नित्य परिमाण होने से, इस प्रकार उदयनाचार्य परमाणुकारणतावाद अथवा आरम्भवाद का उपपादन करते हैं। उस परमाणु कारणतावाद का ब्रह्मसूत्र और शाङ्करभाष्य में खण्डन है, उसको वे देखकर इस स्वतन्त्र ग्रन्थ को लिखते हैं टीका नहीं करते, इसलिये परमाणु कारणतावाद में उनका अभिनिवेश है, स्वतन्त्र तात्पर्य हैं। परमाणु कारणता वाद का उपयोग ईश्वर-सिद्धि में करते हैं। तब यह कहा जा सकता है कि वेदान्त के माया कारणतावाद का खण्डन करते हैं अथवा न्याय की प्रक्रियाओं में वेदान्त से दिये गये दोषों का उद्धार करते हैं। वेदान्त के साथ अविरोध का आचरण करते हैं ऐसा तात्पर्य तो उनके वचनों से बहुत दूर है।

यही पर पहला उद्धृत लेख–नित्य एक ज्ञान आदि रूप नैयायिक सम्मत भी सूचित करता है। दूसरा लेख का अंश–जीव ईश्वर भेद का अनुवाद है विधान नहीं। इत्यादि कहता हुआ यह लेख उदयनाचार्य का जीव ईश्वर के अभेद और नित्य एक ज्ञानरूपता में तात्पर्य बताता है किन्तु अनेक उदयनाचार्य के वचन उससे विरुद्ध मिलते

हैं। तृतीय स्तवक कुसुमाञ्जलि में सुषुप्ति में ज्ञान का अभाव सिद्ध करते हैं; वेदान्ती सुषुप्ति में ज्ञान मानते हैं तब वेदान्त से अविरोध कैसे हैं ? सुषुप्ति में ज्ञान का विलोप होने पर जीव और ईश्वर नित्य ज्ञान रूप कैसे हुआ ? जीव-ईश्वर के अभेद में कैसी तात्पर्य कल्पना होगी ? ।

और भी प्रथमस्तबक सांख्यमत खण्डन के अन्त में—धर्म और धर्मी के अभेद का खण्डन करते हैं, और सर्वथा भेद उदयनाचार्य स्थापित करते हैं, वेदान्त में धर्म धर्मी का भेदाभेद है एकान्त भेद नहीं, उसमें भी भेद मिथ्या है पारमार्थिक नहीं, न्याय में भेद पारमार्थिक है। तब वहाँ का पञ्च अवयव वाक्य का प्रयोग वेदान्त से अविरुद्ध कैसे होगा।

वेदान्त के ज्ञानों के स्वतः प्रामाण्य का उदयनाचार्य खण्डन करते हैं तथा परतः प्रामाण्य का साधन करते हैं, और उस परतः प्रामाण्य का ईश्वर की सिद्धि में उपयोग करते हैं। अर्थात् स्वतः प्रामाण्य को ईश्वर सिद्धि का विरोधि समझते हैं तो वेदान्त का विरोध नहीं करते यह नहीं मालूम पड़ता।

इस लेख में ईश्वर को नित्य ज्ञान रूप माना तथा कर्ता और स्वतन्त्र कहा गया है। किन्तु कर्तृत्व या स्वतन्त्रता कृति रूप है ज्ञान में कैसे रहेंगे ? इस लेख में भी कर्तृत्व समन्वय के अवसर पर उपादान विषयक अपरोक्ष ज्ञान-चिकीर्षा·कृति को कर्तृत्व कहा गया है, जो ज्ञानवान् में रह सकता है ज्ञान में नहीं। उपसंहार के समय भी उपादान का अपरोक्ष ज्ञान चिकीर्षा कृति की समष्टि को स्वातन्त्र्य बताया गया है उसकी भी वही हालत है, वह भी स्वातन्त्र्य ज्ञानवान् में रहेगा ज्ञान में नहीं। इस प्रकार लेख से भी ज्ञानवान् ईश्वर सिद्ध होता है ज्ञान रूप नहीं लेख से भी कृतिमान् या व्यापारवान् द्रव्य ही कर्ता मालूम पड़ता है ज्ञान नहीं तब जीव और ईश्वर को ज्ञान रूप कहना विरुद्ध ही है।

दूसरे कारकों से अप्रयोज्य होता हुआ अपने से भिन्न सकल कारक चक्र का प्रयोजक ऐसा स्वतन्त्र प्रयोज्य कर्ता नहीं हो सकेगा इसलिये व्यापार भेद से स्वातन्त्र्य का भेद मानकर व्यापार विशिष्ट इत्यादि से स्वातन्त्र्य का लक्षण किया जाता है, ऐसी पढ़ाई व्याकरण में करीब सौ वर्ष से पहले से प्रचलित है। व्याकरण का कर्तृत्व व्यापार

का आश्रयत्व रूप है। न्याय का कृति का आश्रयत्व रूप है। आपाततः स्थूल शब्दों के सादृश्य से ऐक्य का आभास मात्र है, निष्कर्ष में एकता तो दुष्कर है। लेकिन यह विचार यहाँ मौलिक नहीं हैं।

विशेष रूप से सूक्ष्म विचार प्रस्तुत न होने से कुसुमाञ्जलि के पञ्च अवयवों के वाक्यों में साम्य का आभास संभव ही है। स्थूल विचार में विषय का साम्य भी संभव है उससे कुछ विशेष तात्पर्य की कल्पना नहीं हो सकती। ईश्वर इस ग्रन्थ में सिद्ध किया जाता है। वेदान्त ईश्वर मानता है इसलिये ईश्वरसिद्धि में वेदान्त पूर्वपक्ष में कैसे आवे। कार्यमात्र का कर्ता ईश्वर को नैयायिक कहते हैं वैसा वेदान्त मानता है। वहाँ पञ्च अवयव वाक्यों के भेद का क्या अवसर है?। वेदान्ती सम्मत ईश्वर की उपादानता का विरोधी परमाणु की उपादानता का साधन करने वाले उदयनाचार्य से ईश्वर की उपादानता खण्डित ही होती है वहाँ न्याय वाक्यों का कहाँ साम्य है।

दूसरे कई प्रकारों से ईश्वर सिद्धि करते हुए उदयनाचार्य उन प्रकारों के विरुद्ध वेदान्त मतों का खण्डन करते ही हैं। वैसे दो तीन उदाहरण दिया ही गया। खोजने पर और मिलेगें। सर्वथा अवैदिक बौद्ध मत के खण्डन में तत्पर आत्मतत्त्व विवेक ग्रन्थ में प्रायः वैदिकदर्शनों को पूर्वपक्ष में नहीं लिया गया है, प्रसङ्ग से आया हुआ वेदान्त का विरोधी भी अपने सिद्धान्त का वर्णन आता ही है। आत्मतत्त्वविवेक ग्रन्थ के आधार पर उदयनाचार्य की वेदान्त की अनुयायिता का वर्णन अनुचित अथवा धूलि-प्रक्षेप मालूम पड़ता है। यह है कि अवैदिक बौद्धों के समक्ष वेदान्त को लेकर 'वयं पञ्चोत्तरशतम्' इस न्याय का उपयोग किया गया है। बौद्ध विचार का वेदान्त वेदी पर आना निग्रह स्थान होगा इसको सूचित करने के लिये वेदान्त मत की चर्चा आ गई है। यह भी है कि और वैदिक दर्शनों की अपेक्षा वेदान्त की भूमिका उपर दिखाते हैं। उससे भी ऊचीं न्याय दर्शन की भूमिका को दिखाना नहीं भूलते। किन्तु स्पष्ट कहते हैं। थोड़े प्रसङ्ग में भी वेदान्त के विरोधी न्याय मत की सूचना तथा वेदान्त मत के खण्डन के लिये संकोच नहीं करते। यह उसके अध्येताओं से छिपा नहीं है, तो भी कुछ नमूने को दिखाने के लिये प्रयास करता हूँ। चौखम्भा मुद्रित नारायणी टीका सहित आत्म तत्त्व विवेक की पृष्ठ संख्या समझनी चाहिये। (१) वेदान्त की रीति के अनुसार मिथ्या प्रपञ्च के वर्णन से वेद विरोधिओं के द्वारा वेद पर असत्यत्व

दोष देने पर परम वैदिक वेद के प्रामाण्य की स्थापना में आवेशी उदयनाचार्य चतुर्थ परिच्छेद २७६ पृ० पर जिन श्रुतिओं को वेदान्ती लोग प्रपञ्च को मिथ्या बताने वाली मानते हैं उन श्रुतिओं का वास्तविक तात्पर्य वर्णन करते हुए वेद के अनृतत्व दोष को हटाते हैं। मोक्ष चाहने वालों को प्रपञ्च रहित आत्मा का ज्ञान करना चाहिये ऐसा प्रपञ्च को मिथ्या कहने वाली श्रुतिओं का तात्पर्य है। अद्वैतबोधक श्रुतिओं का तात्पर्य है कि एक आत्मा ही का ज्ञान मोक्ष साधन है। शुद्ध आत्मा का ज्ञान कठिन है ऐसा बार-बार आवृत्ति किये हुए श्रुतियों का तात्पर्य है। मन वाणी आदि के अभाव को बताने वाली श्रुतियों का बाह्यविषयों के संकल्प के त्याग में तात्पर्य है। मुमुक्षुओं के लिये केवल आत्मा ही उपादेय है ऐसा आनन्द बताने वाली श्रुतियों का तात्पर्य है। इत्यादि।

इसके बाद ३२ संख्या २८।५।७५ ई० मे प्रकाशित।

इस श्रुति व्याख्यान से यह भी इन्होंने सूचित किया कि प्रपञ्च को मिथ्या मानना वेद विरूद्ध है तथा प्रपञ्च को मिथ्या मानने वाला वेद में अनृतत्व दोष लाता है वेदप्रामाण्य का विरोधी है, कितना वेदान्त का विरोध करते हैं। आत्मा को ही प्रपञ्च-रहित मानना श्रुति बताती है। एकही अद्वैत ब्रह्म है इत्यादि श्रुति का तात्पर्य है कि एक आत्मा ही का ज्ञान प्रधान रूप से मोक्ष का साधन है, यह अभिप्राय नहीं है कि आत्मा का भेद मिथ्या है, या आत्मा एक है, अथवा जीव और ईश्वर का अभेद है। विज्ञान आनन्द है इत्यादि श्रुति यह नहीं बताती की आत्मा सुख है किन्तु आनन्द के ऐसा आत्मा ही सार वस्तु ग्राह्य है। आत्मा का शरीर आदि से विवेक करना चाहिये इत्यादि आत्मा की उपादेयता आगे मूल में बताई गई है। अब पाठक सोचें कि श्रुतियों के व्याख्यान में भी जब उदयनाचार्य वेदान्त का विरोध करते हैं तब वेदान्त के अनुगामी हैं ऐसा अपवाद इनको क्यों लगाया जब आत्मा के अद्वैत में श्रुति के तात्पर्य का निषेध करते हैं, तब आत्मा के अद्वैत में अथवा जीव-ईश्वर के अभेद में इनके ग्रन्थ का तात्पर्य कैसे वर्णन कर सकते हैं? ऐसे वाक्य यदि अनुवाद हैं तो विधेय कैसे होंगे? आत्मा के अद्वैत का जब उदयनाचार्य निषेध करते हैं तब आत्मा के द्वैत में उनका तात्पर्य स्फुट है। इस प्रकार आत्मा की आनन्दरूपता के निषेध में भी तात्पर्य निश्चित ही है।

(२) चतुर्थपरिच्छेद ४४५ पृ० पर देखें जहां आत्मा ज्ञानरूप नहीं है, सुख रूप नहीं है ऐसा वेदान्त का खण्डन है। क्या आत्मा स्वप्रकाश ज्ञानस्वरूप है, सुखस्वरूप है अथवा दूसरे प्रकार का है। ऐसा प्रश्न करके उत्तर दिया जाता है, यदि श्रद्धावाले हो तो उपनिषद् से पूछो, यदि तटस्थ हो तो अनुभव को पूछो। यदि नैयायिक हो तो आत्मा विषय सम्बन्ध स्वभाव वाला ज्ञान नहीं है सुख स्वभाव वाला नहीं है ऐसा निश्चय करो। सुख व्यवहार का जो लोक में कारण प्रसिद्ध है, इसी प्रकार ज्ञान शब्द के व्यवहार का कारण लोक में प्रसिद्ध है; वैसा कारण रहने पर ही सुखशब्द से तथा ज्ञानशब्द से व्यवहार किया जा सकता है, उससे भिन्न जहां वैसा कारण नहीं है वहां सुख या ज्ञान शब्द से व्यवहार नहीं किया जा सकता। आत्मा में वे कारण नहीं हैं इसलिये आत्मा का सुख और ज्ञान शब्द से व्यवहार नहीं है। अनुग्रह अभिस्वङ्ग इन्द्रियों का प्रसाद आदि स्वरूप सुख का कार्य है। जिसका कार्य वैसा होगा वही सुख है, अर्थरूप विषय के अधीन स्वभाव और स्मृति संस्कार आदि कार्य ज्ञानशब्द के व्यवहार के कारण हैं। ये दोनों कारण आत्मा में नहीं हैं इसलिये आत्मा को सुख और ज्ञान नहीं कह सकते। श्रद्धामात्र है, क्या प्राप्त है। क्या अप्राप्त है। कितना बाधित है। कितना अबाधित है। इतना विवेचन के साथ श्रुति का विशेष अर्थ में तात्पर्य निर्णय के लिये असमर्थ है, इस अभिप्राय से श्रद्धावाला कहा गया यदि अवैदिक हो उपनिषत् का समन्वय तुमको अपेक्षित नहीं है इसलिये तटस्थ कहा। वैदिक होते हुए तर्क और अनुभव के समन्वय के साथ उपनिषदों के विशेष अर्थ में तात्पर्य निश्चय का सामर्थ्य यहां नैयायिकपना समझना चाहिये। ऐसे ग्रन्थ का ज्ञान स्वरूप आत्मा या ईश्वर में तात्पर्य बताना अनुचित ही मालूम पड़ता है।

(३) जो जिस परमात्मा की उपासना स्वर्ग और अपवर्ग का मार्ग कहते हैं इत्यादि कारिका से ईश्वर की उपासना को मोक्ष का कारण कहा गया, तथा आत्मा का ज्ञान मोक्ष का कारण है ही; दोनों एक साथ जोड़ने पर आत्मा ईश्वर को एक समझना अथवा आत्मा को ईश्वर रूप से उपासना करना आयेगा, सो ठीक नहीं है तत्त्व ज्ञान और उपासना में भेद है, वैसा भेद वेदान्ती भी मानते हैं। ईश्वर मानने वाले सभी द्वैत-दर्शन मानते हैं कि उपासना रूप ईश्वर भक्ति सभी फल को देने वाली है तथा तत्त्वज्ञान के द्वारा मोक्ष को भी देती है। इसीलिये तत्त्वज्ञान निरूपण प्रसङ्ग में उदयनाचार्य कहते हैं कि आत्मा का शरीर आदि से विवेक ही तत्त्वज्ञान है। जीव का ईश्वररूप से

अथवा जीव ईश्वर के अभेद ज्ञान को तत्त्वज्ञान नही बताते। चतुर्थ परिच्छेद में ३७४ पृ० पर मिथ्याज्ञान तथा तत्त्वज्ञान का उपपादन के साथ स्वरूप देखें—यह आत्मा कैसे उपादेय है, वैसा होने पर क्रमशः भावना द्वारा मोक्ष सिद्धि से, इसका उपादान क्या है। विवेक, किनसे। आत्मा से भिन्न शरीर इन्द्रिय आदि से, इसमें क्या प्रमाण है। न्याय और अशरीरमेव इत्यादि वेद। यह मूर्धाभिषिक्त जबरदस्त प्रमाण है कि आत्मभिन्न शरीर आदि को आत्मा मानने वाले की उसके अनुसार तीनों लोक की तृष्णा होती है, उनके प्रतिकूल विषयों में द्वेष होता है। शुद्ध आत्मज्ञानी को यह संभव नहीं है, उपाधि रहित आत्मा में पुत्र धन आदि का लोभ नहीं है पुत्र धन आदि से शुद्ध आत्मा का कुछ उपकार नहीं होता, काटना भिजाना सड़ाना, जलाना, सुखाना आदि शुद्ध आत्मा में नहीं होते, शुद्ध आत्मा का विधि और निषेध में अधिकार नहीं है, जन्म जाति अवस्था, धन संस्कार आदि को लेकर विधि निषेध प्रवृत्त होते है। इससे आत्मा से भिन्न में आत्मा का ज्ञान संसार का कारण है, मिथ्या ज्ञान तत्वज्ञान से हटता है। और वह तत्त्वज्ञान क्रमशः श्रवण मनन और निदिध्यासन से होता है, मिथ्याज्ञान रूप कारण हटने पर संसाररूप कार्य हट जाता है। पैदा हुए धर्म और अधर्मों का भोग से क्षय होगा, यह न्याय के अनुसार संक्षेप है, वेद के सार का संक्षेप है कि आत्मा का अशरीरभाव हो जाने पर प्रिय और अप्रिय छुते नही। यहां जीव ईश्वर के अभेद का तथा आत्मा के ज्ञानरूपता का कहां उपयोग है। प्रश्न और समाधान द्वारा विषयों का उपपादन है इसलिये इन विषयों की विधेयता स्फुट है।

(४) इस प्रकार ४४१ पृ. पर विद्वान् लोग नित्य सुखरूप मुक्ति का खण्डन देखें—नित्य सुख तो सत्य नहीं है योग्य अनुपलब्धि से बाधित है, उसमें श्रुति प्रमाण है ऐसा कहना भी ठीक नही, योग्य अनुपलब्धि से बाधित अर्थ में श्रुति का तात्पर्य नहीं, नही तो पत्थर के तैरने में भी श्रुति का तात्पर्य हो जायेगा। नित्य होने से नित्य सुख काम्य नहीं हो सकता, जो जिसका हमेशा है वह उसका काम्य नहीं हो सकता, भूल से कण्ठ में रही हुई माला की कामना जैसे होती है वैसे नित्य सुख की भी कामना हो सके ऐसा भी संभव नहीं, माला आदि स्वसंवेद्य नहीं हैं इसलिये उनका भ्रम हो सकता हैं सुख तो स्वसंवेद्य है उसका भ्रम नहीं हो सकता, जो रहता हुआ अवश्य प्रत्यक्ष हो उसको स्वसंवेद्य कहते हैं। यहां का मूल कुछ छोड़कर आगे का उठाया जाता है। ज्ञान

ज्ञेय दोनों नित्य होने पर भी उसका सम्बन्ध पैदा होता है, वह सम्बन्ध छ पदार्थों से भिन्न होने से उत्पन्न भी निवृत्त नहीं होता प्रध्वस के ऐसा, यह भी कथन ठीक नहीं; भाव और अभाव दो ही भेद पदार्थों का है, प्रतियोगी अनुभव के विना अभाव नहीं माना जा सकता, भाव होने पर यदि उत्पादी है तो अवश्य विनाशी है, दूसरी कोई उपाधि नहीं जिसके अनुसार उत्पाद विनाश का उपपादन हो सके। अविद्या का विनाश ही उसकी प्राप्ति है तो उसमें विवाद नहीं, किन्तु २१ प्रकार के दुःखों से भिन्न कोई अविद्या नहीं है, और वह अविद्या विनाश ही पुरुषार्थ है उसके बाद कुछ अर्थ नहीं ऐसा कथन होने से। और वह नित्य सुख खराब परिणाम वाला है, उसकी आसक्ति हो जायेगी। वासना उसकी रहेगी, विशिष्ट सुख के अभिलाषी की विषय सुखों में भी प्रवृत्ति संभव होने लगेगी। मत्तकाशिनी के न मिलने पर पक्षीयों में भी कामना देखी गई है। इत्यादि। यहां भी अतिरिक्त अविद्या का खण्डन वेदान्त विरोध है। मोक्ष में नित्य सुख मानने पर मुमुक्षु सुखलम्पट होगा, मोक्ष से वञ्चित रह जायेगा। आचार्य ने इन सभी को दिखाया है, दुःख के अत्यन्ताभाव को मुक्ति मानने के समर्थन में नैयायिकों को याद रखना चाहिये।

(५) आचार्य के वेदान्त विरोध स्वरूप का क्या उदाहरण दूं। इस समय आचार्य से प्रदर्शित दर्शनों की भूमि को उद्धृत करके समाप्त करता हूं। ऐसी भूमिआं दिखाते हैं जिनमें उस मत का पोषक तथा निषेधक श्रुतिओं को बहुत संक्षिप्त रूप से दिखाते हैं।

४४८ पृ० पर—आत्मा की उपासना करने पर पहले बाहर के ही वस्तु प्रकाशित होते हैं, जिनके आधार पर कर्ममीमांसा शास्त्र का उपसंहार है तथा चार्वाक मत का उत्थान है। उसके प्रतिपादन के लिये 'पराञ्चि खानि' इत्यादि श्रुतियां है। उनको छोड़ने के लिये 'परंकर्मभ्यः' इत्यादि श्रुति है। यह पहली भूमि है। दूसरी—उसके बाद विषय स्वरूप ज्ञान, जिसको लेकर त्रैदण्डिक मत का उपसंहार और योगाचार मत का उत्थान होता है, उसके प्रतिपादन के लिये यह सब आत्मा ही है, इत्यादि। उसके परित्याग के लिये ज्ञान गन्ध रस से भिन्न है; इत्यादि। तीसरी—उसके बाद वस्तुओं का अभाव। जिससे वेदान्त के द्वारमात्र का उपसंहार है तथा शून्यवाद

नैरात्म्यवाद का समुत्थान है, उसके प्रतिपादन के लिये ये सब पहले असत् ही थे, इसके परित्याग के लिये आत्मा का हनन करने वाले जन गाढ़ अन्धकार में प्रवेश करते हैं, इत्यादि। चौथी—उसके बाद विवेक, जिसको लेकर सांख्यमत का उपसंहार तथा शक्तिसत्ता का समुत्थान है, उसके प्रतिपादन के लिये प्रकृति से परे आदि श्रुति है, त्याग के लिये दूसरे सत् नहीं हैं इत्यादि पांचवी—उसके बाद केवल आत्मा प्रकाश करता है, जिसको लेकर अद्वैत मत का उपसंहार है। उसके लिये नहीं देखते एक होता है इत्यादि श्रुति है, छोड़ने के न अद्वैत है न द्वैत है इत्यादि। छठी-उससे सभी वासनाओं के अभिभव से केवल भी विकल्प ज्ञान नहीं है। जिसको लेकर अन्तिम वेदान्त का उपसंहार है। उसके लिये नहीं प्राप्त कर मन के साथ वाणी लौटती है इत्यादि। वह अवस्था त्याज्य नहीं है क्योंकि मोक्ष नगरी का द्वार है, सातवी उस अवस्था की समाप्ति स्वयं हो जाती है, उसका प्रतिपादन और जो निष्काम आत्मकाम आप्तकाम है वह ब्रह्म होता हुआ ब्रह्म ही रह जाता है। उसके प्राण दूसरे शरीर में नहीं जाते यही लीन हो जाते हैं। इत्यादि।

इस प्रकार दिखाये गये सन्दर्भों से उदयनाचार्य के सभी सिद्धान्त तर्क खराद पर खरादे हुए वेद वचनों के सारभूत हैं, और इनकी यह विचारशैली भी वेद वचनों के समन्वय के बिना नहीं चलती यह पाठकों के अवश्य विश्वास करने लायक है।

छठी और सातवीं भूमि के परित्याग के लिये वैदिक वचन का उदाहरण नहीं दिया गया। पांचवी भूमि तक सभी के परित्याग के लिये वैदिक वचन दिखाये गये हैं। इससे छठी सातवीं दो की उपादेयता सूचित होती है। वेदान्त का उपसंहार छठी में और न्याय का उपसंहार सातवी में सूचित करते हुए उत्कर्ष तथा चरमपना सातवी भूमि में स्फुट ही दिखाये। वेदान्त उपसंहार को द्वार कहकर न्याय का अङ्ग वेदान्त है यह कही डाले। ऐसा होने पर अन्य वैदिक दर्शनों की अपेक्षा आचार्य वेदान्त को आदर देते हैं वह उचित ही है। न्याय की अपेक्षा वेदान्त को अधिक मानते हैं यह प्रवाद तो उनके इन ग्रन्थों से विरुद्ध ही है। इसलिये अद्वैतसिद्धि व्याख्या लघु चन्द्रिकाकार गौड़ ब्रह्मानन्द महोदय का जो उदयनाचार्य को वेदान्ती बताना है वह केवल वेदान्त प्रचार की अभिलाषा है वास्तविक नहीं है।

विषयभेद को छोड़कर ज्ञानों में विशेषता का प्रदर्शन नहीं कर सकते इत्यादि का यह भाव है कि मिथ्या अनिर्वचनीय विषयों का भान मानकर यदि बुद्धियों का भेद करोगे तो वैदिक दर्शन वेदान्त से पराजित होगे, तो भी अवैदिक दर्शन का वैदिक दर्शन से पराजय हुआ ही। उसको छोड़कर जो जैसा निर्दोष प्रतीत होता है वह वैसा ही सत्य है ऐसा कहोगे तो वैदिक न्यायदर्शन से ही पराजय हुआ। सर्वथा सौगत मत असंगत ही है।

यह पाठकों को समझ लेना चाहिये कि मेरा विशेष कोई किसी वैदिक दर्शन में पक्षपात नहीं है, मैं सभी वैदिक दर्शनों को परिपूर्ण स्वतन्त्र मानता हूँ, किसी का कोई अङ्ग नहीं है, सभी में बन्ध-मोक्ष और मध्यवर्ती जीवन व्यवहार की सूचना है, किसी में अधिक पुस्तकें हैं किसी में थोड़ी, जिनमें थोड़ी हैं उनमें भी अधिक पुस्तकें बन सकती हैं, किसी दर्शन की अपेक्षा दूसरे दर्शन में किसी विषय की न्यूनता मालूम पड़ती है किन्तु उस विषय की उसमें पूर्ति की जा सकती है, सभी वैदिक दर्शनों के अनुसार ब्रह्मसूत्र-उपनिषद् और गीता का भाष्य बन सकता है, सभी वैदिक दर्शन वेदाध्ययन से प्रगट हुए हैं। वेदों के व्याख्या विशेष हैं।

कुछ ही पहले संस्कृत पत्र में न्याय में आत्मा का निष्कृष्ट स्वरूप मेरा निकला है। आत्मा का स्वाभाविक कर्तृत्व भोक्तृत्व नहीं है ऐसा लिखना न्यायदर्शन के अनुकूल ही है प्रतिकूल नहीं। फिर दूसरे लेख में आत्मा को स्वप्रकाश आनन्द लिखा हूँ, न्याय की पुस्तकों में नहीं लिखा है तो भी मैं न्यायदर्शन की मान्यता के अनुसार लिखा हूँ, ज्ञान और सुख को स्वप्रकाश न्याय पुस्तक में भी है किन्तु स्वप्रकाश शब्द से नहीं है, यहीं पर आत्मा का सुखरूपत्व इसी ग्रन्थ में खण्डित है, किन्तु परम प्रेमास्पदता का खण्डन नहीं है, उसको लेकर आनन्द कहने में विरोध नहीं वेदान्त की समानता हो जाती है।

आत्मा सुखरूप न होने पर भी नाटक आदि के देखने से रस का आस्वाद शङ्कुक की रीति से विषय के सौन्दर्य से आनन्द माना जाता है। सभी आचार्यों की रसास्वादप्रक्रिया एक नहीं भिन्न है।

पण्डितराजश्रीराजेश्वरशास्त्रि द्राविडलिखित—

न्यायकुसुमाञ्जलिलेखविचारपरीक्षणम्

श्रीहरिरामशुक्लः श्री ब० शा० साङ्गवेदविद्यालयः, काशी

पूज्यपादास्मद्गुरुचरणलिखिता कुसुमाञ्जलिभूमिका तद्विषये श्रीकेदारनाथशर्मणाञ्च विचारः संस्कृतपत्रे प्रकाशितः संस्कृतपाठकमहोदयानां दृष्टिपथमागत एवास्ति। तद्विषये भूमिकारूपेण किञ्चिदिव संस्कृतपत्रपाठकानां सविधे उपहरामि।

समेषामपि दर्शनानामद्वैत एवोपसंहारः, एकवाक्यत्वं चेत्येकः पक्षः पूर्वत एवानुवृत्तो वर्तते यत्र दीधितकारखण्डनखण्डखाद्यकारादयोऽन्ये च टीकाकृतः पुरः परिस्फुरन्ति। अपरञ्च तादृशोऽपि पक्षो भेदवादिनामस्त्येव, यो दर्शनानामेकवाक्यत्वं नाभ्युपगच्छति। सर्वेषामपि दर्शनानां भिन्न २ भूमिकायामेव मोक्षमार्गप्रदर्शकत्वमिति प्रमाणयति। गुरुवरैः खलु कुसुमाञ्जलिग्रन्थे आचार्योदयनाः वेदान्ताविरोधि ईश्वरतत्त्वं प्रतिपादयन्ति, उभयोः सेतुभूता एते इति च प्रतिपादितमस्ति।

सत्यपि तेषां २ दर्शनानामवान्तरविषयेषु मतभेदे अद्वैतिनामयमेव हि सिद्धान्तो यत् तत्तद्भूमिकासु स्थितानामधिकृतानां जनानामद्वैतसिद्धान्ते प्रवणतायै ते ते मार्गा उपदिष्टा दर्शनकृद्भिः—

उपायाः शिक्षमाणानां बालानामुपलालनाः।
असत्ये वर्त्मनि स्थित्वा ततः सत्यं विनिर्दिशेत्॥ इति न्यायात्।

यथा च मीमांसकानां ज्ञानप्रामाण्यस्वतोग्राह्यत्वविषये सत्यप्यवान्तरमतभेदे नैयायिकैः सह विवादावसरे परम्पराविरोधिभिः शब्दैरेवव्यवहारः क्रियते तैः तथैव उभयमताविरोधिरूपेणैव शब्दप्रयोगः कृतोऽत्र वर्तते। इत्येवाभिप्रायः प्रतिभाति भूमिकालेखस्य।

अत एव दीधितिकारैर्मुक्तावलीकारैश्च तत्त्वमसीतिवाक्यस्याभेदभावनयैव यतितव्यमित्यर्थः भेदवादिनामभेदवादिनां च बुभुक्षूणां मुमुक्षूणां च कृते साधारणः न्यायशास्त्रतात्पर्यविषयः इत्युक्तम्। इयं चाभेदवासना भेददर्शनस्य पारमार्थिकत्वे न सम्भवति। वासनारूपस्य संस्कारस्य ज्ञानम् दु खविनाश्यतायाः प्रशस्तपादभाष्यादौ प्रतिपादितत्वात्।

एवं च बुभुक्षूणां (दर्शनानामेकवाक्यत्वानङ्गीकर्तृणां भेदोन्मीलनं यद्यप्यावश्यकं प्रतिभाति तथापि दीधितकाराद्यनुयायिनां मुमुक्षूणां भेदनिमीलनमेव रोचते कवित्वमार्गजीवितभूतत्वात्।

काव्यमार्गे हि पूर्वं भासमानोऽपि भेदो निमील्यते, अभेदश्चोन्मील्यते इति हि प्रसिद्धमाचार्याभिनवगुप्तमतविदाम् ।

स्तोतुं प्रवृत्ता श्रुतिरीश्वरं हि, न शाब्दिकं प्राह न तार्किकं वा ।
ब्रूते तु सा तं कविरित्यभीक्ष्णं, काष्ठापराऽतः कविता मता नः ॥

इत्युक्तकवित्वस्य सर्वश्रेष्ठतायाः प्रतिपादितत्वात्, अत एव "रघुनाथकवेरपेतदोषा" इति-पद्यम् । भूमिकालेखनं खलु सामान्यस्याधिकारिजनस्य तत्तद्ग्रन्थावलोकनाय प्रेरणायैव भवतीति रसविदामेव सरणिर्यदि लेखकैः स्वीकृता भवेत्तदा न कमपि प्रत्यवायं तत्र पश्यामः । न्यायशास्त्राध्ययनाधिकारोऽपि साहित्यशास्त्रविदामेव सम्भवतीति स्पष्टं प्रतिपादितं भास्कररायप्रभृतिभिर्महामीमांसकैः । अन्यत्रापि भेदापादकेषु वस्तुषु निर्विकल्पकब्रह्मातिरिक्तेषु वेदान्तिनामनभिनिवेशात् व्यावहारिकसत्यत्वाङ्गीकारेण नैयायिकादिवासनानामनुमोदने तेषां न कापि हानिः । सोऽयं विषयः खण्डनखण्डखाद्यदीधितौ स्पष्टमभिहितः । यत्तु क्वचिन्नैयायिकमतखण्डनाभिनिवेशो वेदान्तिनां दृश्यते स तु पारमार्थिकत्वाभिनिवेशवतां भेदवादिनामेव । उदयनाचार्याणामपि दर्शनानामेकवाक्यतादृढीकरणे तात्पर्यमिति पक्षोऽपि न सर्वथा अप्रामाणिकः, अत एव शङ्करमिश्रमहोदयेन "इदानीं दर्शनानामेकवाक्यतां द्रढयितुं प्रतिपत्तिचतुष्टयोत्पादनक्रममुपदिशति, श्रुतेरिति' इत्येवमवतरणं साधुसङ्गतं भवति ।

विचारकमहोदयस्य मते तु दर्शनानि स्वतन्त्राण्येव । सर्वेषामुपनिषद्गीताभाष्यादिकमपि सुकरम् । परं दीधितकारमते प्रामाणिकमुपनिषद्भाष्यं दुष्करमत उपनिषदामद्वैतपरत्वं व्याकुर्वता तेन "अत्र भाष्यम्" इत्यादिना भाष्यमेव प्रमाणीकृतं सर्वत्रोपनिषद्व्याख्यालोचने ।

वेदान्त प्रचाराय गौडब्रह्मानन्दैरुदयनाचार्यग्रन्थो व्याख्यात इति कथने तु इदमालोचनीयतामर्हति यत्—दीधितिकारैरपि हि तदेव कृतम् । किञ्च उदयनाचार्यपूर्वतनैः श्रीशङ्करभगवत्पादैर्मठाम्नायनिर्माणपूर्वकं चतसृषु दिक्षु मठनिर्माणपूर्वकं च वेदान्तप्रचारः कृतः, योऽद्य यावद्दीधितिकृदनुयायिभिरनुसृत एव नैयायिकैः प्रत्युत, वेदान्तपदार्थान् परिष्कृतभाषया परिष्कुर्वद्भिर्ब्रह्मानन्दसरस्वतीभिर्वेदान्ताध्ययनाय न्यायशास्त्राध्ययनमावश्यकमिति प्रतिपाद्य नव्यन्यायस्य प्रचारः कृतः स च न केनापि दुरभिसन्धिना इति हि वस्तुस्थितिः । तदनुसारेणैव कुसुमाञ्जलिभूमिकायामपि कुसुमाञ्जलेरुपादेयत्वमुक्तमिति प्रतिभाति ।

उदयनाचार्याणां न्यायदर्शनस्य वेदान्तदर्शनापेक्षया सप्तमभूमिकात्वकल्पनं तु न मन्मनस्यारोहति । कर्ममीमांसादिभूमिकानां हेयत्वमुक्त्वा वेदान्तभूमिकायाः 'सा चावस्था न हेया मोक्षनगरीगोपुरायमाणत्वादिति' कथनेन अहेयत्वस्यैवोदयनाचार्यैः प्रतिपानात् ।

तस्यास्तु सकाशान्मोक्षसिद्धिः स्वयमेव भवति न यत्नान्तरमपेक्षितमिति कथयद्भिराचार्यैः निर्वाणमस्याः स्वयमेवे'त्येवकारघटितेन वाक्येन 'यज्ज्ञात्वा नेह भूयोऽन्यज्ज्ञातव्यमवशिष्यते' इति गीतोक्तिरेवानूद्यते। कस्तत्र सप्तम्या भूमिकायाः प्रसङ्गः ? यामाश्रित्य न्यायदर्शनोपसंहारः 'इति वाक्येनापितादृशशङ्काया अवसरो न भवति यतो हि उपसंहारो हि सामान्यविधिरस्पष्टः संह्रियते विशेषतः' इति मीमांसान्यायेन "आग्नेयं चतुर्धाकरोति, पुरोाशं चतुर्धाकरोती"त्यादाविव एकवाक्यतारूप एव निश्चितः।

नित्यसुखखण्डनं तु भाट्टमतनिरसनाभिप्रायेण पूर्वं कृतमाचार्यैः। ईश्वरवृत्तिनित्यसुखसाधनं तु दीधितिकृद्भिर्विस्तरेण कृतमस्ति, अतः एव श्राद्धोऽसि चेदुपनिषदं पृच्छेत्युक्तमाचार्यैः।

स्वोपादानगोचरापरोक्षज्ञानचिकिर्षाकृतिरूप इत्यर्थप्रतिपादकलेखभागस्तु जाठराग्नेरिव ज्ञानेच्छाकृतीनामपीश्वरत्वेनोपासनायां प्रतीकत्वेन शास्त्रविहित्वात् सत्यपि भेदे उपपद्यत इति तत्रापि न नैयायिकविरोधि किमपि प्रतीयते, चतुर्भुजावच्छिन्नेश्वरस्य विष्णवादिरूपताया इव ज्ञानेच्छाकृतिरूपस्य तस्योपास्यतायामबिरोधात्। उपासनायां च क्रियमाणायां आचार्योक्तक्रमेणैव लेखेऽत्र प्रतिपादितेन वेदान्ते पर्यवसानं सम्भवत्येव, अतएव "य अधीत्य गौतमीं विद्यां शृगालीं योनिमाप्नुयात्" इति वाक्यं वेदान्तपरतया न्यायशास्त्रमनुपयुज्यमानमुद्दिश्यैव आनन्दरामायणे बर्णितमुपलभ्यते, यथा —

वेदोपनिषदामर्थे ज्ञानाधिक्याय चेत्पठेत्।
प्रदीपं सर्वविधानां यो विद्वान्न्यायविस्तरान्॥
वेदार्थज्ञानतुल्यं तु फलं तस्य प्रकीर्तितम्।
केवलं जीविकार्थं तु यः पठेन्न्यायविस्तरम्॥
हेतुवादरतो ब्रह्म—जिज्ञासां नैव यः पठेत्।
स शृगालो भवेदेव पठिताक्षरसंख्यया॥
बर्षाणि नात्र सन्देहो वृथा भाषणतत्परः॥

मनोहरकाण्डः ८ सर्गः ४२—४५ श्लोकः

तद्वाक्यभयादेव दीधितिकृत्प्रभृतयोऽभेदवादिमतानुसारेण गताः। स्वतन्त्रत्ववादिनां विषये तु न किमपि वक्तव्यमस्ति। पूर्वोक्तादस्मात्कण्ठपाशादुद्धरणप्रकारस्तु तैरन्वेष्टव्यम् एव स्यात्, अथवा तैस्तु नास्माद्वाक्याद्विभेतव्यम्। आनन्दरामायणादिषु शिष्टपरिगृहीतेष्वपि न्यायमतविरोधेनाप्रामाण्योद्घोषणस्य अन्ततो गत्वा काशीमरणदेस्तत्प्रतीकारोपायस्य सुकरत्वादिति प्रवाहद्वयस्यापि शिवानुध्यानमेव कुर्वन्त्योपनिषदाः॥

अयोध्या संस्कृतं पत्र १३।८।५७ ई० ४२ संख्या

संस्कृतमय प्रकाशित हिन्दी

न्यायकुसुमाञ्जलिः लेखविचारपरीक्षणम्

ले. श्रीहरिरामशुक्लः श्री व. शा. साङ्गवेद विद्यालय, काशी

पूज्यपाद मेरे गुरु चरण से लिखित न्यायकुसुमाञ्जलि भूमिका है, उस विषय पर श्री केदारनाथ शर्मा का विचार संस्कृतं पत्र में प्रकाशित है, संस्कृतं पढ़नेवाले महोदयों के आँख के सामने आया ही है, उस विषय में भूमिका रूप से कुछ संस्कृत पाठकों के पास उपहार करता हूँ।

सभी दर्शनों का अद्वैत ही में उपसंहार है, और एक वाक्यता है यह एक पक्ष पहले से ही चला आता है, जिसमें दीधितिकार-खण्डनखण्डखाद्यकार आदि और भी दूसरे टीकाकार आगे आते हैं, और दूसरा पक्ष भेदवादियों का है ही, जो दर्शनों की एक वाक्यता नहीं मानते, सभी दर्शन भिन्न २ भूमिका में ही मोक्ष मार्ग का प्रदर्शक हैं ऐसा प्रमाणित करते हैं। गुरुवर मानते हैं कि आचार्य उदयन कुसुमाञ्जलि ग्रन्थ में वेदान्त का अविरोधी ईश्वर तत्त्व का प्रतिपादन करते हैं, दोनों दर्शनों के उदयनाचार्य सेतु हैं ऐसा भी न्याय कुसुमाञ्जलि भूमिका लेख में कहा गया है।

उन दर्शनों के अवान्तर विषयों में मतभेद होने पर भी अद्वैतियों का यही सिद्धान्त है कि उन उन भूमिकाओं में रहे हुए अधिकारियों को अद्वैत सिद्धान्त में प्रवणता के लिये दर्शनकारों से वे वे मार्ग उपदिष्ट हुए हैं। शिक्षाग्रहण करते बालकों के मन बहलाते हुए शिक्षा में उपकारी उपाय है, असत्य मार्ग पर स्थिति के बाद सत्य का निर्देश करना चाहिये। इस न्याय से। जैसे मीमांसकों के ज्ञान प्रामाण्य के स्वतस्त्ववाद में भी अवान्तर भेद रहता है तो भी नैयायिकों के साथ विवाद होने पर आपस में नहीं विरुद्ध होनेवाले शब्द से ही व्यवहार करते हैं। वैसे ही दोनों मतों से अविरोधि आकार से शब्द का प्रयोग वहाँ किया गया है, ऐसा अभिप्राय भूमि का लेख का मालूम पड़ता है।

इसीलिये दीधितिकार तथा मुक्तावलीकार मानते हैं कि तुम वह हो इत्यादि अभेद बोधक वाक्य अभेद भावना के यत्न का उपदेश करते हैं। भेदवादी अभेदवादी बुभुक्षु और मुमुक्षुओं के लिये साधारण न्यायशास्त्र का तात्पर्य है, ऐसा कहा। यह अभेद वासना भेद दर्शनों को पारमार्थिक होने पर नहीं संभव है। वासनारूप संस्कार का ज्ञान-मद-दुःखों से विनाशप्रशस्तपाद भाष्य आदि में प्रतिपादित है। दर्शन की एक-वाक्यता नहीं मानने वाले बुभुक्षुओं का भेद का प्रकाश यदि आवश्यक है तो भी दीधितिकार के अनुयायी मुमुक्षुओं को कविता मार्ग का जीवन होने से भेद का तिरोधान ही पसन्द है, क्योंकि काव्यमार्ग में पहले मालूम होता हुआ भी भेद तिरोहित किया जाता है, अभेद को जागृत किया जाता है, यह सब अभिनव गुप्तमत के जानकारों के लिये प्रसिद्ध है, श्रुति ईश्वर की स्तुति के लिये प्रवृत्त हुई शाब्दिक या तार्किक नहीं कहती, वह श्रुति सर्वदा उस ईश्वर को कवि कहती है, इसलिये हम लोगों को कविता पराकाष्ठा सम्मत है। इससे कविता सर्वथा श्रेष्ठ बतायी जाती है, इसीलिये रघुनाथ कवि के दोष रहित इत्यादि पद्य है, सामान्य अधिकारी जनों की उन उन ग्रन्थों के अवलोकन की प्रेरणा के लिये भूमिका लिखना होता है, इस प्रकार रसज्ञों की सरणि यदि लेखक ने स्वीकार किया हो तो उसमें कोई प्रत्यवाय नहीं देखता। न्यायशास्त्र के अध्ययन का अधिकार भी साहित्य शास्त्रज्ञों का संभव है, इसको भास्कर राय आदि महामीमांसकों ने कहा है।

दूसरी जगह भी निर्विकल्पक ब्रह्म से भिन्न भेद को सिद्ध करनेवाली वस्तुओं में वेदान्तियों का अभिनिवेश नहीं है, व्यावहारिक सत्ता स्वीकार करने से नैयायिकों के अनुमोदन में कोई हानि नहीं है। वह यह विषय खण्डन खण्डखाद्य दीधिति में स्पष्ट कहा गया है। जो कही नैयायिकमत के खण्डन में वेदान्तियों का अभिनिवेश है वह तो पारमार्थिक पक्ष में अभिनिवेश वाले द्वैतवादियों का ही है।

उदयनाचार्य का भी दर्शनों की एकवाक्यता दृढ़ करने में तात्पर्य है यह पक्ष भी सर्वथा अप्रामाणिक नहीं है, इसीलिये शङ्करमिश्र महोदय भी इस समय दर्शनों को एक वाक्यता दृढ़ करने के लिये चार प्रतिपत्तियों के साधन क्रम का उपदेश करते हैं श्रुते इत्यादि से, इस प्रकार अवतरण ठीक संगत होता है।

विचारक महोदय के मत में तो सभी दर्शन स्वतन्त्र हैं, सभी के अनुसार उपनिषद् गीता भाष्य आदि निर्माण आसान है, लेकिन दीधितिकार के मत में प्रामाणिक उपनिषद् भाष्य दुष्कर है, इससे उपनिषद् का अद्वैत के अनुसार व्याख्यान करते हुए उन्होंने यहाँ भाष्य इत्यादि लिखने से सभी जगह उपनिषद् व्याख्या की आलोचना में भाष्य ही को प्रमाण किया।

वेदान्त प्रचार के लिए गौड ब्रह्मानन्द ने उदयनाचार्य के ग्रन्थ का इस प्रकार व्याख्यान किये तो यह कथन आलोचना के योग्य है कि दीधितिकार ने भी वैसा ही किया। और क्या उदयनाचार्य के पूर्ववर्ती श्रीशङ्कराचार्य भगवान् ने महाम्नाय के निर्माण के साथ चारों दिशाओं में मठ बनाकर वेदान्त का प्रचार किया, जिसका आज तक दीधितिकार आदि अनुयायी नैयायिकों ने अनुसरण किया। उलटे वेदान्त पदार्थों का परिष्कृत भाषा से परिष्कार करते हुए गौडब्रह्मानन्द ने वेदान्त पढ़ने के लिये न्याय पढना आवश्यक है ऐसा कहकर नव्यन्याय का प्रचार किये, उनका वह कोई खराब अभिप्राय नहीं था यह वास्तविक स्थिति है। उसके अनुसार कुसुमाञ्जलि भूमिका में भी कुसुमाञ्जलि की उपादेयता मालूम पड़ती है।

वेदान्त दर्शन की अपेक्षा न्याय दर्शन को उदयनाचार्य सप्तम भूमिका में कहते हैं यह मन में नहीं चढ़ता, कर्ममीमांसा आदि भूमिका को त्याज्य कहकर उसको नहीं छोड़ना चाहिये, वह अवस्था मोक्ष नगर के गोपुर के ऐसा है, ऐसा कहने से उदयनाचार्य ने अत्याज्य कहा है। इसका निर्वाण स्वयं होगा ऐसा कहते हुए आचार्य वहाँ फिर कोई यत्न की अपेक्षा नहीं है ऐसा सूचित ही कर दिये। जिसको जान लेने पर फिर यहाँ कोई जानने लायक नहीं बचता है इत्यादि गीता का अनुवाद होता है।

यहाँ सप्तम भूमिका का क्या प्रसङ्ग है?, जिसको लेकर न्यायदर्शन का उपसंहार है, वैसे वाक्य से भी वैसी आशङ्का का अवसर नहीं है। क्योंकि सामान्य विधि का विशेष के साथ एकवाक्यता करके उपसंहार होता है, जैसे आग्नेय को चार प्रकार से करता है पुरोडाश को चार प्रकार से करता है यहाँ एकवाक्यता होती है।

भाट्टमत के खण्डन के अभिप्राय से आचार्य ने नित्य सुख का खण्डन किया है, ईश्वर में नित्य सुख का साधन दीधितिकार विस्तार से किये हैं, इसी से यदि श्रद्धालु हो तो उपनिषद् पूछो, ऐसा आचार्य ने कहा है।

अपरोक्ष ज्ञान-इच्छा-कृति स्वरूप ईश्वर ऐसे अर्थ का प्रतिपादक लेख भाग तो जाठर अग्नि के ऐसा ज्ञान-इच्छा-कृति की ईश्वर रूप से उपासना में प्रतीक समझकर समन्वय करें, शास्त्र विहित है, भेद होने पर भी हो सकता है, इसमें कोई न्यायमत का विरोध भी नहीं मालूम पड़ता। जैसे चार भुजा से अवच्छिन्न ईश्वर विष्णु रूप हैं वैसे ही ज्ञान-इच्छा-कृतिरूप उसको उपास्य होने में विरोध नहीं है। उपासना करने पर इस लेख में प्रतिपादित आचार्य से कहे क्रम से वेदान्त में पर्यवसान संभव ही है। इसीलिये वेदान्त के अनुसरण के बिना शुद्ध न्याय को उद्देश करके गौतमी विद्या को पढ़कर शृगाल योनि को पाये, यह वाक्य आनन्दरामायण आदि में मिलता है। जैसे वेद उपनिषद् के लिये और अधिक ज्ञान के लिये सभी विद्याओं के प्रदीप न्यायविस्तार को जो पढ़े विद्वान् उसका वेदार्थ ज्ञान के तुल्य फल कहा गया है। जो केवल जीविका के लिये न्यायविस्तार को पढ़े, हेतुवाद में लगा हुआ जो ब्रह्म जिज्ञासा को न पढ़े, व्यर्थ भाषण में तत्पर रहे वह पढ़े हुए अक्षरों की संख्या के अनुसार वर्षों तक शृगाल हो। मनोहर काण्ड ८ सर्ग ४२—४५ श्लो०।

इस वाक्य के डर से ही दीधितिकार आदि अभेदवादियों के मतों का अनुसरण किये। स्वतन्त्रवादियों के विषय में तो कुछ कहना ही नहीं है। पहले कहे हुए कण्ठ-पाश से उद्धार का प्रकार तो उन्हें खोजना ही है। अथवा उन लोगों को इस वाक्य से नहीं डरना चाहिये, शिष्टों से परिगृहीत भी आनन्द रामायण में न्यायमत के विरोध से अन्त में अप्रामाण्य आयेगा ही, क्योंकि काशी मरण आदि उसके प्रतिकार के उपाय हैं। इसलिये उपनिषद् भक्त लोग दोनों प्रवाहों का मङ्गल कामना ही करते हैं। इति।



न्यायकुसुमाञ्जलिविचारपरीक्षणनिरीक्षणम्

एषमः २५-२६ संख्ययोः 'न्यायकुसुमाञ्जलिः' (पण्डितराजश्रीराजेश्वरशास्त्रि-महोदयस्य) ३१-३२-३३ संख्यासु 'तदुपरिविचारः' (श्रीकेदारनाथओझामहोदयस्य) ४२ संख्यायां विचारस्य परीक्षणम् (श्रीहरिरामशुक्लमहोदयस्य इति ६ लेखाः संस्कृतम् । पत्रे प्रकाशिताः पाठकानां दृष्टिगोचरमुपगताः सन्ति । तत्सम्बद्धमिदं निरीक्षणमिति अवधार्यम् । अहो परीक्षणम् । मूललेखस्य स्वकीयलेखस्य च भूमिकारूपं प्रदर्शयन् शुक्ल-महोदयः किमभीप्सतीतिपाठकाः पृच्छन्तु । लेखत्रयं यदि भूमिकारूपं तदा मौलं वस्तु कियदाकारं कदा च द्रक्ष्यन्ति संस्कृतपत्रपाठकाः । अहन्तु केवलमुदयनाचार्यमतविरोधमेव अन्यान् विषयान् उपेक्षमाणः प्रादर्शयम् । आशा च आसीत् ग्रन्थसन्दर्भप्रदर्शनेन कदाचित् सूचितस्वरूपस्य विस्फोरणमपि भविष्यतीति, परं भूमिकानिःसरणेन सा विनष्टा ।

१ अवदधतु पाठकाः—मूललेखम् अवलोकयन्तु प्रथममुदयनाचार्यस्य उपादानगोचरा-परोक्षचिकीर्षाकृतिमति ईश्वरे स्फुटं तात्पर्यं सूचयित्वा पश्चात्पर्यालोचनायां ज्ञानरूपईश्वर उदयनाचार्यसम्मत इति लिखितोवर्त्तते । तत्र का पर्यालोचना यां विनैव तात्पर्यं निःसरति, सर्वैस्तु अन्यतात्पर्यनिस्सारणाय पर्यालोच्यते । इयन्तु विचित्रा पर्यालोचना । गुरुशिष्या-भ्यामेव अवगम्यते । संस्कृतपाठकानां दुर्लभा । तात्पर्यमपि विचित्रम् । सम्मतं ज्ञानरूपम् । तात्पर्यञ्च पूर्वोक्ततादृशापरोक्षादिमति ।

अयं विरोधः प्रागपि मया प्रदर्शितः परं समाधानं न पश्यामि ।

२. तत्रापि तादृशसर्वज्ञत्वस्य योगजधर्मजन्यत्वेन अनित्यत्वेनानीश्वरत्वापादकत्वं बौद्धानां पक्ष इति मूललेखः । सर्वज्ञो बुद्धो बौद्धानामीश्वर इति कुसुमाञ्जलिरपि अभिप्रैति, बौद्धानां ग्रन्थेऽपि सर्वज्ञ ईश्वरो गीयते । एतत्तु अन्यद् यद् नैयायिकानामीश्वरत्वात्तेषा-मीश्वरत्वं विभिन्नम् । वेदान्तिमते तु तादृशमीश्वरत्वं न पारमार्थिकमिति लिखितवानस्मि । किमयं बौद्धानां पक्षो बौद्धग्रन्थसन्दर्भेण साधनिकां नार्हति ? किं साधनिकायै लेखक-परीक्षकाभ्यामनुकम्प्येत ?

३. एतदनन्तरमेव तत्रैव सूचितम् 'कर्मणो जडस्य परिणतिमात्रत्वमिति पूर्व-मीमांसकानाम्' इति वस्तु अपि नूतनं प्रतिभाति । पूर्वमीमांसकग्रन्थसन्दर्भेण समर्थितश्चेत् तदैव पाठकानां सन्तोषो भवेत् । कर्मणा सर्वज्ञत्वोत्पत्तिः कया रीत्या जायते ? जायमान-मपि परिणामदिशा कथम् ? पूर्वमीमांसागतस्य सर्वज्ञत्वखण्डनस्य का गतिः ? इत्यादि ।

४. मया विरोधिना उदयनाचार्यस्य ग्रन्थसन्दर्भाः स्वलेखे प्रदर्शिताः परीक्षकेन स्वमतसाधका ग्रन्थसन्दर्भाः कथन्न स्फोरिता इति पाठकाः पृच्छन्तु अथवा विचित्रा पर्यालोचना ग्रन्थांशान् उपेक्षमाणैव पाठकान् तोषयति।

५. लेखकेन जीवेश्वराभेदे शुद्धचैतन्ये ईश्वरे च उदयनाचार्यस्य तात्पर्यं वर्णितम्; मया च विचारकेण उदयनाचार्यस्य लेखात् उद्धृत्य तद्विरोधः साधितः। तत्परीक्षायां दीधितिकारस्य मुक्तावलीकारस्य च कः प्रसङ्गः? ताभ्यां स्वीकृतेऽपि लेखकमते उदयन-वचनविरोधेनैव लेखकमतं खण्डितम् मया च विजितन् ताभ्यां स्वीकृत्या किं जातमिति परीक्षकेण विस्फोरणीयम्। अथवा परीक्षणकलाया एव वैचित्र्येण पाठकाः सन्तर्पणीयाः।

ग्रन्थसन्दर्भोद्धरणं विना दीधितिकारस्योल्लेखोऽपि पाठकानां व्यामोहापादनमेव, टीकाकृद्धि दीधितिकारो वेदान्तटीकासमये वेदान्तमतं लिखेदेव। नैयायिकमतमिति विशेषोल्लेखमन्तरा कथं तस्य मतं प्रकृतोपयोगि? तदवश्यं दीधितिकारलेखरूपम् पाठका याचन्ताम्। प्रसिद्धस्य मुक्तावली ग्रन्थस्य संवादप्रदर्शनन्तु हन्त दुस्साहसातिशयं पुष्णाति। मुक्तावल्याः सरला भाषा। जीवेश्वराभेदस्य श्रुतिसमन्वययुक्तिभ्यां स्फुटं खण्डनं मुक्तावल्यां वर्तते। 'निरञ्जनः परमं साम्यमुपैतीति श्रुतिमूलकं वैदिकं नैयायिकमतं मुक्तिदशायां परमं साम्यमिति स्फुटं प्रादर्शयत्। अभेदमाभासयन्त्याः श्रुतेः परमसाम्यप्राप्त्युपायभूता-यामभेदभावनायां तात्पर्यं प्रदर्शितम्। अभेदं प्राप्तुं समीहमानो हि कदाचन परमं साम्य-मुगददीत। अग्रे च व्यक्तिद्वयस्थितिप्रदर्शनेन सर्वथाऽभेदासंभवः प्रदर्शितः। किमीदृशमपि स्थलं विवादविषयः? अस्यापि किमुत्तरं मया प्रदर्शनीयम्? अत्रापि पण्डितानां शास्त्रार्थः आश्चर्यम्। अहो एषैव विचित्रा पर्यालोचना। एवमेव दीधितिग्रन्थः पर्यालोचितो भवेत्? एतादृश्या पर्यालोचनया उदयनाचार्यग्रन्थेन किं किं न सिद्धयति इति अलमत्र विवादेन।

६—बुभुक्षूणां दर्शनानि इत्यादि असकृद् ब्रुवाणः परीक्षकः कटुशब्दैर्भेदवादिनो द्वैतिनस्तेषां दर्शनानि च आक्षिपति, अहञ्च कटुशब्दान् यत्नेन परिहरेयम्। नापि मम अद्वैतदर्शने अश्रद्धा विद्वेषो वेति नाद्वैतदर्शनस्य निन्दाऽवसरः। अत उपेक्ष एव। समेषां दर्शनानां परमं फलमपवर्ग इति तत्तद्दर्शनग्रन्थेषु स्फुटं प्रतिपादितं न विस्मरणीयं पाठकैः। विचारलेखे नित्यसुखखण्डनावसरे 'अलाभे मत्तकेशिन्या दृष्टा तिर्यक्षु कामिता' इत्यादि नित्यसुखाभिलाषिणो वैषयिकसुखलम्पटताऽपि समापततीत्यादि यद्यपि वर्तते तथापि तदु-दयनाचार्यवचसः प्रदर्शनम्।

७—रसास्वादसरणिमप्रविष्टोऽपि परीक्षकः 'स्तोतुं प्रवृत्ता श्रुतिरीश्वरं ह्री' इत्या-दिना कवित्वे अभिनवगुप्तमते च अभिनिवेशः प्रदर्शितः। कवीनामेव न्यायशास्त्रेऽधिकारः अभेदश्चोन्मील्यते इत्यादि लिखति, परं निरर्गलमेतत् सर्वम्।

(क) यदि न्यायशास्त्रे कवीनामेवाधिकारस्तदा कविताशास्त्रे मूर्खाणां किमधिकारः ? 'काणादं पाणिनीयञ्च सर्वशास्त्रोपकारकम्' इति प्रसिद्धेः का गतिः ? किं साहित्यं न शास्त्रम् ?

(ख) अभेदश्च उन्मील्यते इति असत्या वार्ता । अभेदभावना रसास्वादविरोधिना । भेदनिमीलनमवश्यमुपयोज्यते । रसास्वादप्रक्रियाग्रन्थ आलोच्यताम् । भेदाभेदयोरुभयोरपि निषेधो विद्यते । किञ्च साधारणीकरणव्यापारेण नाभेदः सम्पद्यते, अपि तु भेदभावना उत्सार्यते । एकस्य अनेकवृत्तित्वं हि साधारण्यम्, कथमभिन्नस्य साधारणता स्यात् ?

(ग) किमभिनवस्यैव एका रसास्वादप्रक्रिया ? अन्येऽपि त्रयो नाट्यशास्त्रस्य प्राचीना व्याख्यातारः, तेषाञ्च विभिन्ना प्रक्रिया, ते च द्वैतिनः । रसगङ्गाधरेऽपि विभिन्नदर्शनरीत्या भरतसूत्रसमन्वयपुरस्सरं पञ्चधाः प्रक्रियाः प्रदर्शिताः ।

समेषां दर्शनानां विभिन्नां प्रक्रियां पश्यन् मञ्जूषाप्रदर्शितबोद्धपदार्थरीत्या रसास्वादप्रक्रियां क्वचिदनवलोकयन् सन्तोषमलभमानोऽहमपि रसख्यातिलेखे वैयाकरणपदार्थरीत्या नूतनां रसास्वादप्रक्रियां संक्षेपेण निर्मितवानस्मि ।

(घ) किञ्च मुधैव अभिनवगुप्तमतस्य परिज्ञानाभिमानः । तन्मतं गुहायां निहितं वर्तते । लखनऊविश्वविद्यालयसंस्कृतविभागाध्यक्षः डा० कान्तिचन्द्रपाण्डेयः पृच्छयताम्, अभिनवगुप्तग्रन्थव्यसनी सः । अभिनवगुप्तस्य ग्रन्थान्तरे स्थायिभावो न रसः विमर्शो रसः इति स्फुटमुपलभ्यते । तादृशश्च ग्रन्थो न पण्डितराजेन उपलब्धः, अत एव वेदान्तिरीत्या तन्मतं व्याख्यातम् । काव्यप्रकाशस्तु एकमेव पदं नूतनं संयोज्य अभिनवभारतीग्रन्थानुपूर्वीमेवोद्धरति । अक्षराणि मेलयित्वा दृष्टवानस्मि, परं हन्त ! तत्प्रक्रियां स्थिरीकर्तुं समयसौविध्यं न लभे । ग्रन्थानाञ्च दारिद्र्यं विद्यत एव । एतत्पूर्तये विद्वांसो मया प्रार्थिताः प्रायो न केचन तत्र अवदधते । पश्यामि कदा भगवदनुकम्पा समुदेति तत्पूरयितुम् ।

८—रसाविदामेव सरणिर्यदि लेखकैः स्वीकृता भवेत् तदा न कमपि प्रत्यवायं तत्र पश्यामः इति परीक्षणलेखः ।

कथं प्रत्यवायदर्शनं स्यात् ? धर्मस्य अधर्मस्य च तत्त्वं गुहायां निहितम् । कुसुमाञ्जलिग्रन्थस्य जीवेश्वराभेदे शुद्धचैतन्ये च न तात्पर्यम् । तादृशासत्यतात्पर्यवर्णनद्वारा अधिकारिजनभ्रमापादने प्रत्यवायानुमानं केन वार्यताम्, यदि हि असत्याद् भवति प्रत्यवायः ।

इदन्तु अवधीयतां पाठकैः—स्वीया कल्पनेति चेत् लेखकमहोदयानां तदा समीचीनैव । अन्यैरपि एतादृशी प्रक्रिया उपस्थाप्यते, परं प्राक्तनैरंशैरेषा ततो विशिष्टा

अन्यदर्शनानां ग्रन्थाभिप्रेतोऽयं प्रकार इत्येव न सम्भवति, अन्यदर्शनग्रन्थानामद्वैतदर्शन-सिद्धान्तस्य खण्डने प्रवृत्तत्वात् ।

९—यस्तु क्वचिन्नैयायिकमतखण्डनाभिनिवेशो वेदान्तिनां दृश्यते स तु पारमार्थिकत्वाभिनिवेशवतां भेदवादिनामेव इति परीक्षणलेखः किमभिप्रैतीति न प्रतिभाति । किं न्यायसांख्यादिखण्डनाभिनिवेशवतः श्रीशङ्करभगवतोऽपि भेदवादिनो वदति ?

१०—विचारकमहोदयस्य मते तु इत्यादीनि परीक्षणवचनानि तु दुरभिसन्धिमन्ति, मुद्रितानि अपि ममाक्षराणि परिवर्त्य अभिप्रायान्तरारोपपराणि विचारलेखे स्फुटं लिखितानि सत्यानि, शारीरकभाष्यादेव प्रतीयते यद् दर्शनान्तराणामपि उपनिषदां भाष्याणि वृत्तयोऽध्यापनप्रणाली वा आसीदेव । वैदिकदर्शनानि सर्वाणि उपनिषदनुसाराणि, केवलमुपनिषदां व्याख्याभेदः, सोऽपि व्याख्याभेदो दर्शनग्रन्थेषु संक्षेपेण सूच्यते, ते च ग्रन्था व्याख्यायाः कालक्रमाद्विलुप्ताः, यथा कुसुमाञ्जलिलेखकमहोदया लिखन्ति—'बौद्धधर्मानुसारिणां राज्ञां काले वर्णाश्रमिणां विद्याः क्रमशो विलुप्यमाना आसन्' इत्यादि । अहन्तु बौद्धदर्शनग्रन्थेषु वैदिकदार्शनिकानां नामैव लभे यस्य इतिहासेऽपि चर्चा नास्ति, तस्य ग्रन्थानां का दशा ? गीतोपनिषदोः किमाश्चर्यं भाष्यविधानं ब्रह्मसूत्रस्यापि द्वैतभाष्यमधीयत एव, अतो न दार्शनिकग्रन्थसमन्वयपुरस्सरं सर्वेषां दर्शनानामद्वैतदर्शने तात्पर्यवर्णनं संभवति ।

११—उदयनाचार्यप्रदर्शितः चरमवेदान्तमतोपसंहारापेक्षया न्यायमतोपसंहारः सप्तमभूमिकायामिति परीक्षकस्य मनसि नारोहति तत्र किं मया कर्तव्यम् ? ग्रन्थस्तु क्रमशो विचारलेखे समुद्धृत एव वर्तते ।

केवलोऽपि आत्मा न विकल्पते इति निर्विकल्पकविज्ञानवस्तु आदाय चरमवेदान्त-मतोपसंहारः प्रतिपादितः । तस्य निर्विकल्पकवस्तुनः स्वयं निर्वाणावस्थामादाय न्याय-मतोपसंहार उक्तः, तथा च भूमिकाभेदोऽवश्यं वर्तते । तत्र किं मया समर्थनीयम् ? किं निर्विकल्पावस्था निर्विकल्पावस्थाया निर्वाणश्च एकस्यां भूमिकायां संभवति ? किं वस्तु तन्निर्वाणयोर्न स्वरूपतो विरोधो येन भूमिकाभेदोऽसम्भवः ? सा च न हेया इति कथनेन उपादेयत्वन्तस्यावश्यमायाति परं निर्वाणेन साकं तस्या विरोधः, तत्प्रयुक्तो भूमिकाभेदश्च कथमपसरति ? मोक्षनगरगोपुरसदृशत्वप्रतिपादनेनापि न न्यायमतचरमत्वन्तस्य आयाति, यतो हि गोपुरमेव न अन्तःपुरम् । अन्तःपुरन्तु न्यायमतचरमं निर्वाणम् । स्वयमेव निर्वाणमित्यत्र एवकारेण अवश्यं कर्तव्यान्तरं वारयति, परं वस्तुस्वाभाव्यात् स्वयं परिवर्तनन्तु स्फुटं वक्ति । अत्र उपसंहारशब्दार्थः परीक्षकनिर्दिष्टो नास्ति, किन्तु चरमं प्राप्यं वस्तु समाप्तिपर्यवसितम् । अनेन दर्शनेन आत्मोपासनया इदं वस्तु प्राप्यम्, तदनन्तरमात्मोपासना समाप्नोतीत्यर्थः ।

१२—नित्यसुखखण्डनन्तु भाट्टमतनिरसनाभिप्रायेण पूर्वं कृतमाचार्यैः, इत्यादि-परीक्षणलेखो निरीक्ष्यतां पाठकैः। ग्रन्थस्य मूले भाट्टमतं वेदान्तिमतञ्च किमपि नास्ति। नित्यसुखस्य खण्डनं विद्यते। तद्भाट्टमतनिरसनाभिप्रायकमेवेति कुतोऽवधार्यते? भाट्ट-सम्मतं नित्यसुखं खण्ड्यते-वेदान्तिसम्मतञ्च नित्यसुखम् अङ्गीक्रियते इति कुतो ग्रन्थादा-याति? एवमेव निस्सारमेव लिखित्वा वृथा श्रममर्पयति परीक्षकः। दीधितिकृता नित्य-सुखमङ्गीक्रियते एतावता उदयनाचार्यस्य किमागतम्? कः प्रसङ्गो दीधितिकारस्य? प्रथमलेखकेन उदयनाचार्यस्यैव वेदान्तप्रवणता प्रतिपादिताः अहञ्च उदयनाचार्यग्रन्थ-विरोधं प्रादर्शयम्। तत्र दीधितिग्रन्थः किं कुर्वीत?

आत्मनो नित्यसुखरूपतायामुपनिषद्विरोधः प्रतिपादित एव। आत्मनः सुखरूप-तामवभासयन्त्याः श्रुतेरपि तात्पर्यं स्फुटं प्रदर्शितमास्ते। मूले ग्रन्थे आद्योऽसौत्यादे-स्तात्पर्यं मम विचारलेखे वर्तत एव कृतप्रदर्शनम्।

१३—प्रतीकोपासनाप्रसङ्गेन 'सत्यपि भेदे उपपद्यते इति। तत्रापि न नैयायिक-विरोधि किमपि प्रतीयते' इत्यादिपरीक्षणलेखोऽपि आलोक्यताम्। आर्षोपदेशं विना न किमपि प्रतीकम् उपासनायै अङ्गीकुर्वते आस्तिका वैदिकाः। जठराग्नेरुपासनायां शास्त्रं वर्तते तदङ्गीकुर्वते। न उपादानगोचरापरोक्षचिकीर्षाकृतीनामीश्वरत्वेन उपासना शास्त्रसम्मता, न वा उदयनाचार्यप्रतिपादिता, नापि तादृक् प्रतिपादयितुं प्रभवति आचार्यः। तथा च तादृशी उपासना सर्वशास्त्रविरुद्धा। किमु वक्तव्यं नैयायिक-विरोधित्वम्।

१४—'अधीत्य गौतमीं विद्या' मित्यादिना न्यायशास्त्रमाक्षिपति परीक्षकः। अद्वैतदर्शनस्य अद्वैतसम्प्रदायस्य च निन्दा पुराणेषु नोपलब्धा तेन? प्रसिद्धदार्शनिक-ग्रन्थेऽपि समुद्धृता सा नोपलब्धा चेद् ग्रन्थनिर्देशमात्रं विधास्यामि स्वयञ्च निन्दा-विमुखः साम्प्रदायिककलहे न पतिष्यामि। प्रामाणिकास्तु विचाररसिकास्तत्तच्छास्त्राणां प्रशंसावचनानि अनुरुध्य निन्दावचनानां तात्पर्यगतीः वर्णितवन्त एवेति किमत्र समुद्धरणेन।

१५—आनन्दरामायणस्य समुद्धरणं हठादेव प्रतिभाति। वेदोपनिषदामर्थे न्यायाध्ययनस्य प्रशंसामेव विदधाति। सर्वाणि हि वैदिकदर्शनानि वेदोपनिषदामर्थे वर्तमानानि, अत एव वैदिकदर्शनानि, वेदोपनिषद्विरोधप्रतिभानन्तु सम्यक परिशीलन-मन्तरा दर्शनानां सिद्धान्तभेदस्तु वेदोपनिषदां व्याख्याभेदात्। सर्वाणि हि वैदिकदर्शनानि ब्रह्मजिज्ञासां कुर्वन्ति ब्रह्म विवेचयन्ति च।

अतः कण्ठपाशः सत्यापलापिनामेव कण्ठमभिलषति, न तु वैदिकदर्शनाध्येतॄणाम्, अतः सर्वथा निस्सारमेवेदं परीक्षणम्। अलमत्र विशेषविद्योतनेनेति।

अयोध्या संस्कृतं पत्र १०।६।५७ ई० अङ्क में प्रकाशित संस्कृतमय हिन्दी ।

न्यायकुसुमाञ्जलिविचारपरीक्षणनिरीक्षणम्

इसी वर्ष २१–२६ अङ्को में न्यायकुसुमाञ्जलिः शीर्षक लेख पण्डितराजश्री-राजेश्वरशास्त्री द्राविड का प्रकाशित हुआ था। उसके उपर विचार मेरा लेख ३१-३२-३३ अङ्कों में प्रकाशित हुआ था। उसके उपर विचार का परीक्षण नाम का लेख श्री हरिराम शुक्ल जी का ४२ वे अङ्क में प्रकाशित हुआ था। उसके उपर फिर मेरा यह लेख है।

आः यह परीक्षण, मूल लेख तथा अपने लेख को भूमिका रूप दिखाते हुए शुक्ल महोदय क्या चाहते हैं ? यह पाठक पूछे, यह तीन लेख यदि भूमिका रूप है तो मूल वस्तु कितना आकार वाला है ? संस्कृतं पत्र पाठक कब उसको देखेंगे ! मैं तो अन्य विषयों की उपेक्षा करता हुआ लेख में केवल उदनाचार्य के मत से विरोध दिखाया हूँ। आशा थी कि शायद ग्रन्थ के सन्दर्भ कों दिखाने से सूचित स्वरूप की स्फुटता होगी, किन्तु भूमिका निकलने से वह नष्ट हो गई।

(१) पाठक ध्यान दें—मूल लेख को देखें, पहले उदयनाचार्य का उपादान विषयक अपरोक्ष ज्ञान-चिकीर्षा-कृति वाले ईश्वर में स्फुट तात्पर्य सूचित करके पीछे पर्यालोचना करने पर ज्ञान रूप ईश्वर उदयनाचार्य सम्मत है ऐसा लिखा है, वहां क्या पर्यालोचना है ? जो तात्पर्य विषय से भिन्न वस्तु को सम्मत बताती है ? जिसके विना ही तात्पर्य निकलता है, यह तो विचित्र पर्यालोचना है जिसको गुरु शिष्य ही जानते हैं, संस्कृतं पत्र पढ़ने वालों को दुर्लभ है। तात्पर्य भी विलक्षण है, सम्मत ज्ञान रूप है और तात्पर्य पूर्वोक्त अपरोक्ष ज्ञान वाले में है। इस विरोध को पहले भी दिखाया हूँ किन्तु समाधान नहीं देखता।

(२) वहां भी वैसा सर्वज्ञत्व योगज धर्म से पैदा होने के कारण अनित्य हुआ ईश्वरत्व का विरोध करेगा यह बौद्धों का पक्ष है ऐसा मूल लेख है। सर्वज्ञ बुद्ध बौद्धों के

ईश्वर हैं ऐसा कुसुमाञ्जलि भी मानता है, बौद्ध ग्रन्थों में भी सर्वज्ञ ईश्वर का गान है, यह दूसरी बात है कि नैयायिकों के ईश्वरत्व से बौद्धों का ईश्वरत्व भिन्न है, वेदान्त मत में वैसा ईश्वरत्व वास्तविक नहीं है यह पहले लेख में लिख चुका हूँ। क्या यह बौद्धों का पक्ष बौद्ध ग्रन्थों के सन्दर्भ से सिद्ध करने लायक नहीं है? क्या इसकी सिद्धि के लिये लेखक और परीक्षक कृपा करेंगे।

(३) इसके बाद ही मूल लेख में सूचित है कि जड़ कर्म का परिणाम सर्वज्ञत्व है यह पूर्वमीमांसकों का मत है, यह भी नई वस्तु मालूम पड़ती है, पूर्वमीमांसकों के ग्रन्थ सन्दर्भ से यदि समर्थन हो तभी पाठकों का सन्तोष हो, कर्मों से सर्वज्ञत्व की उत्पत्ति कैसे होती है? वह कर्मों का परिणाम कैसा? पूर्व मीमांसकों के सर्वज्ञत्व के खण्डन की क्या गति होगी?

(४) लेख के विरोधी उदयनाचार्य के ग्रन्थ सन्दर्भ मेरे द्वारा दिखाये गये हैं; परीक्षक अपने मत के उपयोगी ग्रन्थ सन्दर्भ को क्यों नहीं स्फुट करते? ऐसा पाठक पूछें। अथवा यह विलक्षण पर्यालोचना है जो ग्रन्थ के अंशों की उपेक्षा करती हुई पाठकों को सन्तुष्ट करती है।

(५) प्रथम लेखक महोदय से जीव-ईश्वर के अभेद और शुद्ध चैतन्य ईश्वर में उदनाचार्य का तात्पर्य वर्णन किया गया, उस पर विचार करने वाले मेरे द्वारा उदयनाचार्य के लेख से उद्धृत करके विरोध सिद्ध किया गया। उसकी शुक्ल जी की परीक्षा में दीक्षितिकार अथवा मुक्तावलीकार का क्या प्रसङ्ग है? उन लोगों से लेखक मत स्वीकृत होने पर भी उदयनाचार्य के विरोध ही लेखक मत खण्डित रहा तथा उदयनाचार्य का मेरा विरोध प्रदर्शन स्थिर रह गया। उन दोनों की स्वीकृति से क्या हुआ? यह परीक्षक को स्फुट करना चाहिये। अथवा परीक्षण कला की विलक्षता से ही पाठकों को तृप्त करना चाहिये।

ग्रन्थ सन्दर्भ के प्रदर्शन के विना दीधितिकार का उल्लेख पाठकों के व्यामोह के लिये ही है। दीधितिकार टीकाकार हैं, वेदान्त टीका के समय वेदान्त मत लिखते हैं; यह न्यायमत है ऐसा विशेष रूप से उल्लेख के विना उनका लेख प्रकृत में उपयोगी कैसे है? इसलिये पाठक सन्दर्भ सहित दीधितिकार के उस लेख को उनसे मागें। प्रसिद्ध

मुक्तावली ग्रन्थ का संदर्भ दिखाना तो अधिक दुस्साहस को पुष्ट करता है। श्रुति समन्वय तथा युक्ति से जीव ईश्वर के अभेद का स्फुट खण्डन मुक्तावली में है।

इसके बाद १७।६।५७ ई० ४७ अङ्क में वही प्रकाशित

मुक्तावली की स्फुट भाषा है, निरञ्जन परम साम्य को पाता है इत्यादि श्रुतिओं का मुक्ति दशा में जीव ईश्वर के परमसाम्य को पाता है ऐसा तात्पर्य बताया गया है, अभेद जिन श्रुतिओं से अवभासित होता है उन श्रुतिओं का अभेद भावना में तात्पर्य बताया गया है, अभेद भावना परमसाम्य का उपाय है, परम साम्य मुक्ति दशा में भी दो व्यक्ति की स्थिति दर्शायी गई है जिससे किसी भी दशा में जीव-ईश्वर का ऐक्य संभव नहीं है ऐसा लिखा है, क्या यह भी स्थल विवाद का विषय है? क्या इसका भी कुछ उत्तर मुझे देना चाहिये? क्या इसमें भी पण्डितों का शास्त्रार्थ है? ओह् यही विचित्र-पर्यालोचना है, दीधितिकार की भी यही पर्यालोचना से उदयनाचार्य के ग्रन्थ से क्या क्या नहीं सिद्ध होगा?

(६) परीक्षक महोदय बार बार बुभुक्षु शब्द का प्रयोग कर द्वैतवादिओं पर तथा द्वैतदर्शनों पर आक्षेप किये है, मैं कटु शब्द के प्रयोग से वचने का प्रयास करता हूँ, अद्वैत दर्शन में मेरी अश्रद्धा या विद्वेष नहीं है जिससे उसका अवसर भी आवे, इसलिये इसकी उपेक्षा ही है। सभी दर्शनों का मोक्ष उद्देश्य है ऐसा उन दर्शनों में लिखा ही है यह पाठक ध्यान में रखें। नित्य सुख के खण्डन के अवसर पर मेरे विचार लेख में नित्य सुखाभिलाषी मुमुक्षु विषय सुख का भी लम्पट हो जायेगा इत्यादि उदयनाचार्य के वचन का प्रदर्शन है, मेरे शब्द नहीं हैं।

(७) रसास्वाद मार्ग पर नहीं चढ़े हुए भी परीक्षक महोदय श्रुति ईश्वर की स्तुति के लिये प्रवृत्त है इत्यादि से कविता तथा अभिनव गुप्तमत में अपना अभिनिवेश दिखाये हैं। कवि का ही न्यायशास्त्र में अधिकार है, अभेद उन्मीलित होता है, इत्यादि लिखते हैं। लेकिन यह सब निरर्गल मालूम पड़ता है।

(क) न्यायशास्त्र में यदि कवियों का ही अधिकार है तो क्या कविता शास्त्र में मूर्खों का अधिकार है?, काणाद और पाणिनीय सभी शास्त्रों के उपकारी हैं, इन वचनों की क्या गति है। क्या कविता शास्त्र नहीं है।

(ख) रसास्वाद प्रक्रिया में अभेद प्रगट होता है यह झूठी बात है, भेद का तिरोधान उपयोगी है, ग्रन्थों में भेद अभेद दोनों का वारण है। साधारण्य भी भेद में ही संभव है, अभेद में असाधारणता आ जायेगी। अभेद भावना रसास्वाद का विरोधी है। साधारणीकरण व्यापार से भेद हटाया जाता है, अभेद का प्राकट्य नहीं होता।

(ग) क्या अभिनवगुप्त की एक ही रसास्वाद प्रक्रिया है ? दूसरे भी तीन प्राचीन नाट्यशास्त्र के व्याख्याता हैं, वे द्वैती हैं। उनकी अलग अलग रसास्वादप्रक्रिया है। रसगङ्गाधर में भी भिन्न भिन्न दर्शनों की रीति से भरत सूत्र की व्याख्या बताकर ५, ६ और रसास्वादाप्रक्रिया दिखाई गई हैं।

मैंने भी प्रायः सभी दर्शनों की विभिन्न रसास्वाद प्रक्रिया को देखा, मञ्जूषा में वैयाकरण दर्शन के अनुसार पदार्थों को पढ़ा, पण्डितराज की नयें मतों की उद्भावना से उत्साहित होकर व्याकरण की रसास्वाद प्रक्रिया बनाया हूँ, तथा अपने रसख्याति लेख में मिला दिया हू ! कुछ और दर्शनों की की रसास्वाद प्रक्रिया का दिग्दर्शन किया हूँ।

(घ) अभिनव गुप्त के मत के परिज्ञान का अभिमान भी व्यर्थ है। अभिनव गुप्त का मत गुहा में निहित है, लखनऊविश्वविद्यालय संस्कृत विभाग के अध्यक्ष पं. श्रीकान्तिचन्द्र पाण्डेय जी को पूछें, वे क्या कहते हैं, वे अभिनव गुप्त के मत का व्यसनी हैं। वे कहते हैं कि अभिनव गुप्त के दूसरे ग्रन्थ में साफ लिखा है कि स्थायि भाव रस नहीं है, तथा विमर्श रस है। पण्डितराज को अभिनवभारती नहीं मिली थी इसी लिये वेदान्त प्रक्रिया के अनुसार अभिनव गुप्त के मतों का वर्णन करते हैं। काव्य प्रकाश में सर्वथा अभिनवगुप्त की शब्दावली है, केवल एक शब्द का फरक है। मैं मिलाकर देखा हूं इत्यादि। किन्तु खेद के साथ लिखना पड़ता है कि इस प्रक्रिया को स्थिर करने के लिये समय सुविधा नही पाता हूं, ग्रन्थों का भी दारिद्रय है। कई विद्वानों को भी सूचित किया हूं। कोई ध्यान नहीं देता। देखता हूं कब इसकी पूर्ति के लिये भगवत्कृपा होती है।

(इस हिन्दी अनुवाद के पहले उसकी पूर्ति या समाधान करके प्रकाशित किया गया है किन्तु उसका किसी ने अभीं तक खण्डन या मण्डन नहीं किया है।)

(८) यदि रसज्ञों की सरणि ही लेखक से स्वीकृत हो तो उसमें कोई प्रत्यवाय नहीं देखता ऐसा परीक्षक का लेख है।

प्रत्यवाय का दर्शन कैसे हो ? धर्म और अधर्म का तत्त्व गुहा में निहित है। कुसुमाञ्जलि ग्रन्थ का जीव ईश्वर के अभेद में और शुद्ध चैतन्य में तात्पर्य नहीं है। वैसे असत्य तात्पर्य के वर्णन से अधिकारी जनों को भ्रम में डालने से प्रत्यवाय का अनुमान किससे रोका जाय। यदि असत्य से प्रत्यवाय होता है।

पाठक यह समझ लें कि यदि लेखक महोदय की स्वयं की यह कल्पना है तो उसमें मुझे कुछ भी नहीं कहना है, वह ठीक ही है, दूसरे लोग भी ऐसी प्रक्रिया उपस्थित करते हैं। किन्तु पहले अंशों से यह विशेषता रखती है, तथा अन्य दर्शनों के अमुक ग्रन्थ से यह प्रकार अभिप्रेत हैं ऐसा कहना ही विरुद्ध है। दूसरे दर्शन के ग्रन्थ अद्वैत दर्शन के सिद्धान्तों के खण्डन में प्रवृत्त हैं।

(९) जो कहीं न्यायमत के खण्डन में अभिनिवेश वेदान्तियों का देखा जाता है, वह तो पारमार्थिकत्व के अभिनिवेश वाले किन्हीं द्वैतवादियों का है। यह परीक्षण लेख है। इसका क्या अभिप्रेत हैं। यह नहीं मालूम पड़ता, न्याय सांख्य आदि के खण्डन में अभिनिवेश वाले श्रीशंकराचार्य भगवान् को भी भेदवादी कहते हैं क्या।

(१०) विचारक महोदय के मत में तो इत्यादि परीक्षण के वचन तो खराब अभिप्राय वाले हैं। मुद्रित भी मेरे अक्षरों को बदलकर दूसरे अभिप्रायों के आरोप में लगे हैं। विचार लेख में स्फुट लिखे हुए सत्य हैं। शारीरक भाष्य के अध्ययन से ही मालूम पड़ता है कि दूसरें दर्शनों के अनुसार उपनिषदों के भाष्य वृत्ति अथवा अध्यापन प्रणाली रूढ थी, यदि शारीरक भाष्य पर विश्वास करें कि सूत्रों के अभिप्राय वे ही हैं जो उस भाष्य में लिखें है तब यह भी मानना पड़ेगा कि ब्रह्मसूत्र से पहले उपनिषदों के व्याख्यानों में भेद हो चुका था। वे भी व्याख्याविशेष दर्शन ग्रन्थों में संक्षेप से सूचित हैं, वे व्याख्याग्रन्थ कालक्रम से लुप्त हो गये। जैसे न्याय कुसुमाञ्जलि लेख के लेखक महोदय लिखते हैं कि बौद्धधर्म के अनुयायी राजाओं के समय वर्णाश्रमियों की विद्या क्रमशः लुप्त हो रही थीं। मैं तो बौद्ध ग्रन्थों में वैदिक दार्शनिकों का नाम पाता हूं जिनकी इतिहास में चर्चा नहीं है। उनके ग्रन्थों की दशा क्या हो। गीता उपनिषदों के भाष्य विधान में क्या आश्चर्य है। ब्रह्मसूत्र का द्वैत भाष्य पढ़ते ही हैं। इसलिये दार्शनिक ग्रन्थों के समन्वय के साथ सभी दर्शनों का अद्वैत दर्शन में तात्पर्य वर्णन संभव हो सकता है सो नहीं हुआ।

(११) उदयनाचार्य से चरमवेदान्तमत का उपसंहार जो प्रदर्शित किया गया है उसकी अपेक्षा से न्यायमत का उपसंहार सप्तमभूमि में बताया गया परीक्षक महोदय के मन में नहीं चढ़ता, उसमें मेरा क्या कर्तव्य है ?, क्रमशः ग्रन्थ तो विचार लेख में उद्धृत ही है, केवल भी आत्मा विकल्पज्ञान का विषय नहीं होता इस प्रकार निर्विकल्पक विज्ञान वस्तु को लेकर अन्तिम वेदान्तमत का उपसंहार कहा गया है, उस निर्विकल्पक वस्तु की निर्वाण अवस्था को लेकर न्यायमत का उपसंहार है। इस प्रकार भूमिका भेद है ही, इसमें मेरा क्या समर्थन चाहिये, निर्विकल्पक अवस्था और उसका निर्वाण क्या साथ रहने वाले हैं जो एक भूमि में आ सकें। क्या वस्तु और वस्तु का निर्वाण स्वरूप से विरुद्ध नहीं हैं ? जिससे भूमिका का भेद नहीं संभव हो ?, उसका परित्याग नहीं करना चाहिये इत्यादि लेख से उसकी उपादेयता अवश्य आती है किन्तु निर्वाण के साथ उसका विरोध और उस कारण भूमिका भेद नहीं हटता। मोक्ष नगर के गोपुर के ऐसा निर्विकल्पक ज्ञान को कहने से निर्विकल्पक ज्ञान न्यायमत का अन्तिम नहीं हो सकता, क्योंकि गोपुर के ऐसा कहा गया अन्तःपुर के ऐसा नहीं कहा गया, अन्तःपुर तो न्यायमत का अन्तिम निर्विकल्पक विज्ञान का निर्वाण ही है ? उसका निर्वाण स्वयं होता है ऐसा कहने से अवश्य दूसरे कर्तव्य का वारण होता है किन्तु वस्तु स्वभाव से स्वयं बदलना तो स्फुट हो गया। परीक्षक से बताया हुआ उपसंहारपद का अर्थ उदयनाचार्य के उपसंहार पद का नहीं है, किन्तु अन्तिम प्राप्यवस्तु है जिसका समाप्ति में पर्यवसान है। इस दर्शन से आत्मा की उपासना द्वारा यह वस्तु प्राप्य है, उसके बाद आत्मा की उपासना समाप्त होती है ऐसा भाव है ?

(१२) आचार्य ने पहले भाट्टमत खण्डन के अभिप्राय से नित्य सुख का खण्डन किया है ऐसा परीक्षण का लेख पाठक देखें; मूलग्रन्थ में भाट्टमत या वेदान्तमत कुछ नहीं लिखा है और नित्य सुख का खण्डन किया गया है, उसका भाट्टमत के खण्डन में ही अभिप्राय है यह कैसे निर्णय करते हैं ?; भाट्टसम्मत नित्य सुख का खण्डन करते हैं तथा वेदान्तसम्मत नित्य सुख को मानते हैं यह किस ग्रन्थ से आता है ?। इसी प्रकार निस्सार लिखकर व्यर्थ श्रम देते हैं। दीधितिकार नित्य सुख मानते हैं तो उससे उदयनाचार्य का क्या गया ?। दीधितिकार का क्या प्रसङ्ग है ?। प्रथम लेखक

महोदय उदयनाचार्य की वेदान्त प्रवणता सिद्ध किये, मैंने वेदान्त के साथ उदयनाचार्य का विरोध दिखाया, उसमें दीधितिग्रन्थ क्या करे ?

आत्मा का नित्य सुखरूप होने में उपनिषद् का विरोध कहा गया है, जिन श्रुतिओं से आपाततः आत्मा की सुखरूपता भासती है उनका स्फुट अभिप्राय दिखाया ही गया है, मूलग्रन्थ के श्राद्धपद का तात्पर्य विचार लेख में दिखाया गया है ।

(१३) प्रतीक उपासना के प्रसङ्ग से भेद होने पर भी उपपन्न है, उसमें भी नैयायिकों का कुछ विरोध नहीं मालूम पड़ता इत्यादि परीक्षण का लेख भी देखें । आस्तिक वैदिक आर्ष उपदेश के विना उपासना के लिये कोई प्रतीक नहीं मानते । जठराग्नि की उपासना में शास्त्र है इसलिये उसको मानते हैं । ईश्वर की उपासना के लिये उपादान विषयक अपरोक्षज्ञान चिकीर्षा-कृति प्रतीक हो ऐसा शास्त्र सम्मत नही है, उदयनाचार्य से भी प्रतिपादित नहीं है, उदयनाचार्य वैसा कह भी नहीं सकते, इस प्रकार वैसी उपासना सभी शास्त्रों से विरुद्ध है, नैयायिक विरोध में क्या कहना है ? ।

(१४) गौतमी विद्या को पढ़कर इत्यादि से परीक्षक न्यायशास्त्र पर आक्षेप करते हैं; अद्वैतदर्शन अथवा अद्वैत सम्प्रदाय की निन्दा क्या उन्होंने पुराणों में नहीं पाया ? प्रसिद्ध दार्शनिक ग्रन्थ में भी उसका उद्धरण है । नहीं मिला है, तो नामनिर्देश मात्र करूँगा । स्वयं तो निन्दा से विमुख साम्प्रदायिक कलह में नहीं जाउँगा । प्रामाणिक विद्यारसिक लोग तो उन उन शास्त्रों के प्रशंसावचनों का अनुरोधकर निन्दा वचनों का विशेष तात्पर्य वर्णन किये ही हैं यहां उनके विशेष उल्लेख से क्या ? ।

(१५) आनन्दरामायण का समुद्धरण यहां हठ से ही मालूम पड़ता है, वेद और उपनिषदों के अर्थ के लिये न्यायशास्त्र के अध्ययन की प्रशंसा ही करता है । सभी वैदिकदर्शन वेद और उपनिषद के अर्थ में हैं; इसीलिये वैदिक दर्शन हैं, कहीं वेद-उपनिषदों का विरोध पूर्ण परिशीलन के अभाव में भासता है । दर्शनों का सिद्धान्त भेद भी वेद-उपनिषदों के व्याख्या भेद हैं । सभी वैदिक दर्शन ब्रह्मजिज्ञासा करते हैं तथा ब्रह्म का विवेचन करते हैं । इससे कण्ठपाश सत्य का अपलाप करने वालों के कण्ठ को चाहता है वैदिक दर्शन को पढ़ने वालों के कण्ठ को नहीं । इसलिये यह परीक्षण सर्वथा निस्सार है इसका विशेष प्रकाश करना व्यर्थ है । इति ।

न्यायकुसुमाञ्जलिविचारपरीक्षण-याथार्थ्यानुसन्धानम्

श्रीहरिरामशुक्ल श्री व० शा० सांगवेदविद्यालयः, काशी

(प्राचीनैः पाठकैः एकदा पुनरपि गतवर्षीय 'संस्कृतम्' पत्रस्याङ्का निरीक्षणीयाः। तत्र २५—२६ संख्ययोः काशिकपण्डितराजश्रीराजेश्वरशास्त्रिद्राविड़महोदयस्य 'न्याय-कुसुमाञ्जलिः' इति शीर्षकेण प्रकाशित एको लेखः। तत्र ३१—३२—३३ संख्यासु 'न्यायकुसुमाञ्जलिः तदुपरि विचारः' इति शीर्षकेण पटनागवर्नमेन्ट संस्कृतकालिजा-ध्यापकश्रीकेदारनाथ—ओझामहोदयस्य लेखः प्रकाशितः। तत्र ४२ संख्यायां 'न्याय-कुसुमाञ्जलिलेखविचारपरीक्षणम्' इति शीर्षकेण सुप्रसिद्धकाशिक श्री व० शा० साङ्गवेद-विद्यालया [विशुद्धसंस्कृत विश्वविद्यालया] ध्यापकस्य श्रीहरिरामशुक्लमहोदयस्य प्रकाशितो लेखः। तत्र न्यायकुसुमाञ्जलिविचारपरीक्षणनिरीक्षणम्' इति शीर्षकेण ४६—४७ संख्ययोः श्रीओझामहोदयस्य लेखः पुनः प्रकाशितः। इत्थं ८ लेखानां प्रकाश-नान्तरमयमपूर्णविचार एव शास्त्रार्थः स्थगितोऽभूद्, यतः संस्कृतपरीक्षाणां समयो निकटे वर्त्तते स्म। अद्य श्रीशुक्लमहोदयेन स्वपक्षः पुनः स्थिरीक्रियते श्रीओझामहोदयस्य निरीक्षणमनुसन्दधानेन। अयमत्युत्कृष्टो दार्शनिकः शास्त्रार्थः महाविदुषां हर्षाय भविष्यतीति मे प्रत्ययः। सं०)।

संस्कृतपत्रपाठकमहोदयानां पुरतः पूर्वस्मिन्लेखे दार्शनिकानां भूमिकाद्वयम् प्रदर्शता कुसुमाञ्जलिभूमिकायां दशनानां एकवाक्यत्वभूमिकैव समादृतेत्युपस्थापितं मया। तदुपरि विचारकमहोदयेन भूमिकां तद्विषये मदीयं वक्तव्यञ्चाभिलक्ष्य ये विचारा उपस्थापितास्तत्र स्वीयमभिप्रायमुपाहरामि, पाठकमहोदया एव स्वीयं निर्णयमत्र विधास्यन्तीति विश्वसिमि।

१—उपादानगोचरापरोक्षज्ञानचिकीर्षाकृतिमति—उदयनाचार्यस्य स्फुटं तात्पर्य-मुक्त्वा पश्चान्नित्यज्ञानादिरूप ईश्वर उदयनाचार्यसम्मत इति भूमिकालेखे विरोधमुद्भाव-यति विचारकमहोदयः।

अत्र विचार्यतां पाठकमहाभागैः कोऽत्र विरोधः ? रूपशब्दो हि असाधारण-धर्मार्थकः स च धर्मस्तादात्म्येन सम्बन्धी भवत्यन्यसम्बन्धेन वेत्यत्र नाग्रहः। नहि तादात्म्येन सम्बन्धिन एव रूपशब्दार्थत्वं नान्यसम्बन्धेन सम्बन्धिन इत्यत्र प्रमाणमस्ति।

प्रत्युत निम्नलिखितो गौडब्रह्मानन्दीग्रन्थः अस्मदुक्त एवार्थे प्रमाणभूत इति सहजतः स्फुटीभवति। तथाहि "ननु तन्निषेधप्रतियोगित्वं स्वरूपेण उतासद्विलक्षणस्वरूपानुपमर्देन" इति अद्वैतसिद्धिवचनव्याख्यानावसरे "स्वं निषेधप्रतियोगि तस्य यद्रूपमसाधारणो धर्मः दृश्यत्वादिः" (गौ० ब्र० निर्ण० पृ० ११४) इति।

किं च दूरतः आत्मतत्त्वविवेकव्याख्यायां दीधितिकारा अपि "आनन्दं ब्रह्मणो रूपं तच्च मोक्षे प्रतिष्ठितम्" इति श्रुतेरेव मानत्वात्, परमात्मनो बन्धमोक्षस्याप्यभावात् आनन्दमिति श्रौतो लिङ्गपरित्यागः रूपं धर्मः (आत्म० दी० ६३२) इत्यादिना रूपशब्दस्य उक्तार्थकतामाहुः। भास्कररायप्रभृतयोऽपि भगवत्यास्त्रीणि रूपाणि स्थूलं सूक्ष्मं परञ्चेति वर्णयन्तः भेदेपि रूपशब्दस्य प्रयोगमनुमन्यन्त एव।

२—यश्च चतुर्थस्तम्भे 'ईश्वरतत्त्वमुभयाविरुद्धं साधयन्ति' इति भूमिकांशमधिकृत्य विचार उपक्षिप्तो विचारकेण तद्विषये अवान्तरमतभेदे सत्यपि स्वतो ग्राह्यत्वं मीमांसकैरेकस्वरेणोच्यते यथा तद्वदेवेयमुक्तिरिति भूमिकायां स्पष्टीकृतं पाठकमहाभागा विचारयिष्यन्त्येव।

३—एवं सुषुप्तौ ज्ञानाभावप्रतिपादिका आचार्योक्तिरपि न वेदान्तविरुद्धा यतो हि जीवनयोनियत्नः सुषुप्तौ नैयायिकैः स्वीक्रियत एव। यत्नस्यापि ज्ञानरूपत्वमिति हि वेदान्तसिद्धान्तः न्यायरत्नावलीदर्शनेन स्फुटीभवति हि स्वनिरूपिताज्ञानाविषयत्वप्रयोजकविशिष्टचिदभिन्नसाक्षिण एव ज्ञाधात्वर्थत्वं प्रतिपादितम्। साक्षिण एवेश्वररूपत्वं तत्रैवाभिहितम्। ज्ञानकृताज्ञानापसरणकालीनेच्छाकृतीनां ज्ञानत्वं तत्रैव स्वीकृतम्। नैयायिकाभिमतस्य जीवनयोनियत्नस्य "योऽन्तः प्रविश्य मम वाचमिमां प्रसुप्तां सञ्जीवयत्यखिलशक्तिधरः स्वधाम्ना' इत्यादि भागवतानुसारेण ईश्वरकृतिरूपताया एव वेदान्तिभिरभ्युपेतत्वात् तादृशकृतेश्चापरोक्षज्ञानरूपतायां तेषामविवादात्। तस्मात् ज्ञानपदस्य उभयोर्मते विभिन्नार्थकत्वमेवेति नात्र कश्चिद्विरोधः। एवं सुषुप्तिकाले अदृष्टमप्यङ्गीक्रियते नैयायिकैः। तदपि ईश्वरेच्छारूपमेवेति वेदान्तसिद्धान्तः, अतो नात्र कश्चिद्विरोधः।

४—यानि चोदाहरणानि आत्मतत्त्वविवेकस्थानि वेदान्तविरुद्धानीति कृत्वा उदाहृतानि; तद्विषयेपि इदमेव निवेदनीयमस्ति। न्यायशास्त्रग्रन्थे स्वीयं विचारमुद्भावयन्तोऽपि आचार्यमहोदयाः तथा प्रयतन्ते यथा स्वीया वेदान्तप्रवणता तत्रावश्यमेव प्रकटिता भवेत् इत्येव भूमिकायामभिप्रेतम्। तदनुसारेणालोचनं क्रियतां पाठकमहाभागैः आदौ 'न ग्राह्यभेदमवधूये' त्यादिपदघटके "वलिनि" "वेदनये" इति पदद्वयं आचार्याणां कीदृशीं वेदान्तप्रवणतां द्योतयति। [न्यायादेः वेदनयत्वे सत्यपि] वेदान्तनये इत्यनुक्त्वा वेदनये इति पदं वेदमुख्यतात्पर्यविषयत्वं कस्य नयस्य द्योतयति। तत्रत्यं 'वलिनि' पदं च तस्यैव नयस्य बलवत्त्वं नान्यस्येति न सूचयति किम्?

आचार्यैः खलु वेदान्ताविरोधः यथा द्योतितः स्यात् तथा कियदत्र ग्रन्थे प्रयतितमिति कानिचन वाक्यान्युपस्थाप्य निवेदयामि। (आत्मतत्त्वविवेके ३७५ पृ०) "उत्पन्नश्च धर्माधर्मप्रचयो भोगेन क्षीयते इति न्यायानुसारेण संक्षेप आम्नायसारसंक्षेपस्तु अशरीरं वा वसन्तमित्यादि"। अत्र आम्नायान्तरसंक्षेप इति पदं किं न सूचयति वेदान्ते महतीं श्रद्धाम् ?

५—अत्रैव ४४५ पृष्ठेपि आचार्याणामुल्लेखोऽवधेयः पाठकैः तत्र हि "आढ्योऽसि चेदुपनिषदं पृच्छेति ग्रन्थो न दर्शयति उपनिषच्छ्रद्धाम् अग्रेऽपि च" 'नैयायिकोऽसि चेत् न वैषयिकसुखस्वभाव इति निश्चिनुयाः' अत्र न सुखस्वभाव इत्यनुक्त्वा वैषयिकपदोपादानं किं द्योतयति "वैषयिकसुखातिरिक्ते लौकिकानां सुखव्यवहारो नास्ति इयमप्याचार्योक्तिर्वेदान्ताविरोधायैव।

६—यच्च तादृशसर्वज्ञत्वस्य योगजधर्मजन्यत्वेनानीश्वरत्वफलकत्वं बौद्धानां पक्ष इति भूमिकालेखो बौद्धग्रन्थसन्दर्भेण साधनिकामर्हति इति विचारकमहोदयेनाकाङ्क्षितमस्ति, तत्रेदमेव वक्तव्यमस्ति बुद्धस्येश्वरत्वं बौद्धमतसिद्धमिति आचार्यैः कुसुमाञ्जलिग्रन्थ एव प्रतिपादितं यदस्ति तदतिरिक्तस्य बौद्धग्रन्थोद्धरणस्य आचार्याभिप्रायविवरणे का आवश्यकता ? बुद्धस्य सर्वज्ञत्वखण्डनम् भट्टपादोक्तं न्यायमञ्जर्यादियुक्तञ्चेममेवार्थं पुष्णाति।

७.- कर्मणो जडस्य परिणतिमात्रत्वं मीमांसकपक्ष इति कथनमपि उपासनारूपस्य कर्मणः सर्वज्ञत्वफलकतायास्तत्र तत्र वेद एव प्रतिपादितत्वान्न विरोधभावं भजते। अत्र हि भूमिकायां परिणतिशब्दो न साङ्ख्यसम्मतपरिणामवाचकः अपितु फलवाचक एव। परिणामशब्दस्य फलरूपेऽप्यर्थे बहुलः प्रयोग उपलभ्यते। यथा "उचितमनुचितं वा कुर्वतां कर्मजातं परिणतिरवधेया" इत्यादौ।

८—विचारकमहोदयेनोदयनाचार्यग्रन्थसन्दर्भाः दर्शिताः मया च न प्रदर्शिता इति योऽयमुपालम्भस्तद्विषये इदमेव निवेद्यते न हीयं ममैव परीक्षणशैली प्राचीनानां समेषां विदुषामासीदियमेव शैली। नहि प्राचीनेषु ग्रन्थेषु 'टीकाकृतस्तु' इति मिश्रः' इत्यादिलिखितवद्भिरपि ग्रन्थस्य नामोल्लेखस्तत्रत्यप्रकरणाद्युल्लेखो वा क्रियते स्म यत्रेदमेव कारणं प्रतिभाति यदात्मतत्त्वविवेकग्रन्थं तद्दीधितिग्रन्थञ्चाधीतवतामपि अस्मादृशां मेधाशक्तिह्रासवशात् तद्ग्रन्थस्याध्यापनपरिशीलनाद्यभाववशाच्च तेषां तेषां ग्रन्थभागानामन्वेषणे आलस्यम्।

९—यदपि विचारकमहोदयः "जीवेश्वराभेदे उदयनाचार्यस्य तात्पर्यमुपवर्णितं लेखकेन मया च विचारकेणोदयनाचार्यलेखानुद्धृत्य तद्विरोधः साधितः तत्परीक्षायां दीधितिकारस्य मुक्तावलीकारस्य च कः प्रसङ्ग" इति लिखति।

तत्रेदं विचारयन्तु पाठकमहाभागाः उदयनाचार्याभिप्रायप्रकाशिकायामात्मतत्त्वविवेकव्याख्यायां दीधितिकारस्य यो लेखस्तत्प्रदर्शनमप्रासङ्गिकमिति कः सहृदयो वदेत्। तथाहि [आत्मतत्त्वविवेकदीधितौ पृ० ७२६] "वस्तुतस्तु न वा अरे पत्युः कामाय पतिः प्रियो भवति' इत्यारभ्य यदपि 'एतस्यैव महतो भूतस्य निःश्वसितमेतत् यदृग्वेद' इत्यादीश्वरधर्मकथनं तदपि जीवेश्वराभेदबोधनाय। अग्रे च। 'तत्त्वमसि श्वेतकेतो' इति जीवेश्वराभेदप्रतिपादनं तदपि ईश्वराभिन्नतया आत्मभावनं मोक्षहेतुरिति ज्ञापनाय इति ग्रन्थेन हि स्पष्टमेतदवगम्यते यदभेदभावनायाः कर्तव्यत्वं दीधितिकाराः प्रतिपादयन्ति 'अतिसंक्षिप्तचिरन्तनोक्तिरिति वक्तुः मुक्तावलीकारस्य चोल्लेखः उदयनाचार्यविरुद्धस्यार्थस्य प्रतिपादनेन उक्तार्थस्य दृढीकरणस्य सर्वजनप्रसिद्धोदाहरणप्रदर्शनायैव चेति नात्रानवसरे किञ्चित्प्रतिपादितमस्ति। एतेन अयं दीधितिकारस्योल्लेखो व्यामोहमात्रमिति कथनन्तु कियन्मूल्यमावहतीति पाठका एवात्र प्रमाणम्।

१०—मुक्तावलीग्रन्थस्य सम्वादप्रदर्शनं दुस्साहसमिति कथनं तु सर्वेषां दर्शनानां तत्तद्भूमिकायां स्थितानां तेषाम् अधिकारिणां कृत एवोपयोग इति तथाविधाधिकारिणां कृते उपयुक्तोऽयं न्यायशास्त्रे लेखो न कामपि क्षतिमावहति।

११—बुभुक्षूणां दर्शनानि इत्यस्य कटुशब्दत्वं यदि तदा मीमांसादर्शनविचारावसरे "प्रथममित्यादि"। बुभुक्षुतादशायां ग्रामपशुहरिणादीनां निरन्तरमभ्यर्थ्यमानत्वेन समुत्कटवासनावशात् प्रथमत एव भासन्ते इत्यर्थः। (आत्म० दी० ९४३) इति वदन्तो दीधितिकारा एवोपालब्धव्या नाहम्।

१२—रसास्वादसरणिमप्रविष्टोऽपि परीक्षक इत्यादिना उपालम्भवचनं, तत्र—

एते प्रेमादयो भावाः शृङ्गारालम्भनाश्रयाः।
भट्टाभिनवगुप्तार्य—पादैरेव प्रकाशिताः॥
भट्टाभिनवगुप्तार्य—पादप्रोक्तेन वर्त्मना।
अयं प्रबन्धः कथितः शारदायाः प्रसादतः॥

इत्यादिना भावप्रकाशने प्रतिपादयन्तः शारदातनयादयो विशिष्टा विद्वांस एव लक्ष्यीकृता विचारकेण। नित्या षोडशिकाव्याख्यातारो महापण्डिताः भास्कररायाः स्वीये ग्रन्थे निम्नलिखितामध्यापनपद्धतिं शास्त्रीयां मन्यन्ते—

तथाहि 'ततश्च जगदाप्तपरमशिवप्रणीतत्वाविशेषेण सर्वासां विद्यानामधिकारिभेदेन प्रामाण्यमेवेति स्पष्टं सूतसंहितादौ। अधिकारश्च यथा नास्तिकानामेवार्हतादिदर्शनेषु, त्रैवर्णिकानामेव वैदिकमार्गेषु इति पुरुषभेदेन व्यवस्थितस्तथा एकस्यापि पुरुषस्य चित्तशुद्धितारतम्यादपि कश्चिद्व्यवस्थितः। वर्णभेदेनेव आश्रमभेदेनापि धर्मव्यवस्था-

दर्शनात् एवञ्च यानि तत्तद्विद्याप्रशंसकानि वचनानि तानि तत्त दधिकारिणं प्रत्येव प्रवर्तकानि। यानि च तन्निन्दकानि तानि तत्तदनधिकारिणं प्रति निवर्तकानि न पुनर्नहि निन्दान्यायेन विधेयस्तावकानि।...............'

तदयं मथितोऽर्थः जातमात्रस्य त्रैवर्णिकस्य क्रीडाधिकारे निवृत्ते अक्षराभ्यासः ततश्छन्दोभाषाज्ञानार्थं काव्याध्ययने प्रवर्तकानि 'अदोषं गुणवत्काव्य' मित्यादीन्याग्नेपुराणवचनानि। व्युत्पन्नस्य काव्यालापांश्च वर्जयेत् इति निर्बन्धः। काव्याध्ययनजन्यप्रयोजनस्य जातत्वेनोत्तरभूमिकायामेवावतारात्तां विहायायुः क्षपयतोऽनिष्टं भवतीति तदर्थः। ततो देहाद्यतिरिक्तत्वेनात्मनो ज्ञानार्थं न्यायशास्त्राध्ययने विधिः शुङ्गेनात्मानमन्विच्छेदित्यादिविधिः। इत्यादि।

एतेन न्यायशास्त्रे कवीनामेवाधिकारस्तर्हि कविताशास्त्रे मूर्खाणां किमधिकार इति वचनं कियन्मूल्यमावहतीति पाठका एव विवेचयन्तु।

१३—"अभेद उन्मील्यते इत्यसत्या वार्ता" इति कथनन्तु—

"व्यापारोस्य विभावादेर्नाम्ना साधारणीकृतः।
तत्प्रसादेन यस्यासन् पाथोधिप्लवनादर्थः॥
प्रमाता तदभेदेन स्वात्मानं प्रतिपद्यते।

इति साहित्यदर्पणादिप्रामाणिकसम्मतप्रकारात्सर्वथा विरुद्धमिति नादरणीयतामर्हति।

१४—अभिनवगुप्तपादप्रक्रियैव सर्वमतापेक्षया निर्दुष्टा समीचीना चेति तासां तासां काव्यप्रकाशादिव्याख्यानां दर्शनेन स्फुटीभवत्येवेति नात्र विषये विशेषतो वक्तव्यमवशिष्यते।

१५—अभिनवगुप्तपादग्रन्थव्यसनी यदि कश्चित् स्यात् तर्हि अस्तु नाम तावता किम् अभिनवगुप्तपादैः विमर्शो रस इति यदि क्वचिल्लिखितमस्ति, तथापि स्थायिभावस्य रसरूपत्वं तत्सम्मतमिति तदीयः सिद्धान्तः कथमपलपितुं शक्यः।

१६—उदयनाचार्याणामद्वैतवेदान्तसिद्धान्ते महानादर इति लेखनं यदि प्रत्यवायजनकं स्यात् तर्हि "किञ्चोक्तवाक्यं बौद्धनिराकरणकं नत्वद्वैतमतनिराकरणपरम् अद्वैतमतस्य सर्वमतश्रेष्ठताया बौद्धाधिकार एवोक्तत्वात् इत्यादिना, किञ्चोदयनाचार्याणां वेदान्तदर्शन एव महती श्रद्धा बौद्धाधिकार एव सर्वदर्शनानि निराकृत्य वेदान्तदर्शनमेव पुरस्कृतं तैः इत्यादिवदन्तो गौडब्रह्मानन्दादयोपि प्रत्यवायभागिन इति वक्तव्यमापतितं भवेत्। तच्च विचारकमहोदयस्यैव शोभते।

१७—उदयनाचार्यप्रदर्शितचरमवेदान्तमतोपसंहारापेक्षया न्यायमतोपसंहारः सप्तमी भूमिका इति विचारको लिखति, परन्तु तस्याः स्वरूपं न प्रकटीकर्तुं शक्नोति, यतो हि निर्विकल्पकावस्था या वेदान्तिभिः स्वीक्रियते तस्या निर्वाणं स्वयमेव भवति इति तैः स्वीक्रियते एव चरमविद्यावतः क्षणस्य अविद्यातत्प्रयुक्तदृश्यकालपूर्वत्वाभाव-नियमस्य तैरेवोक्तत्वात्, नैयायिकैरपि योग्यविभुविशेषगुणानां स्वोतरवृत्तित्वविशिष्टगुण-नाश्यत्वस्वीकारात्, अतः कोऽत्र भेद इति पाठकमहोदया एव विचारयन्तु ।

अयोध्या संस्कृतं पत्र ४।३।१९५८ ई० २० संख्या संस्कृत प्रकाशित

न्यायकुसुमाञ्जलिविचारपरीक्षणनिरीक्षण-याथार्थ्यानुसन्धानम्

ले. श्रीहरिराम शुक्लः श्री ब. शा. साङ्गवेद विद्यालयः, काशी

प्राचीन पाठकों को एक समय फिर संस्कृतं पत्र के गये वर्ष के अङ्को को देखना चाहिये । उसमें २५–२६ संख्याओं में काशिक पण्डितराज श्रीराजेश्वरशास्त्रिद्रविड-महोदय का न्यायकुसुमाञ्जलि शीर्षक से एक लेख प्रकाशित है, उस पर ३१-३२-३३ संख्याओं में न्यायकुसुमाञ्जलिः तदुपरिविचारः इस शीर्षक से पटना गवर्नमेन्ट संस्कृत कालेज के अध्यापक श्री केदारनाथाथ ओझा महोदय का लेख प्रकाशित है, उस पर ४२ संख्या में न्यायकुसुमाञ्जलि लेख विचार परीक्षणम् इस शीर्षक से सुप्रसिद्ध काशिक श्री ब. शा. साङ्गवेद विद्यालय (विशुद्ध संस्कृत विश्वविद्यालय) अध्यापक श्री हरिरामशुक्ल महोदय का लेख प्रकाशित हुआ । उस पर न्यायकुसुमाञ्जलिविचार परीक्षणनिरीक्षणम् शीर्षक से ४६–४७ संख्याओं में श्री ओझा महोदय का लेख फिर प्रकाशित हुआ । इस प्रकार ८ लेखों के प्रकाश के बाद विना पूर्ण विचार किये यह शास्त्रार्थ रूक गया, क्योंकि संस्कृत परीक्षाओं का समय निकट था । श्री ओझा महोदय

के निरीक्षण का अनुसन्धान करते हुए श्री शुक्ल महोदय से फिर आज अपना पक्ष स्थिर किया जाता है, यह उच्च दार्शनिक शास्त्रार्थ बड़े विद्वानों के हर्ष के लिये होगा, ऐसा मेरा विश्वास है। सम्पादक।

संस्कृत पत्र के पाठक महोदयों के सामने पहले लेख में दार्शनिकों की दो भूमिका को दिखाते हुए कुसुमाञ्जलि भूमिका में दर्शनों की एकवाक्यताभूमिका का समादर किया गया है, इसको मैंने उपस्थित किया है। उसके ऊपर विचारक महोदय से भूमिका और भूमिका के विषय में मेरे वक्तव्य को लक्ष्य करके जो विचार उपस्थित किये गये हैं, उस पर अपना अभिप्राय उपहार करता हूँ, इस पर पाठक महोदय ही स्वयं निर्णय करेंगे, ऐसा विश्वास करता हूँ।

(१) उपादान विषयक अपरोक्ष ज्ञान-चिकीर्षा कृतिमान् में उदयनाचार्य का स्फुट तात्पर्य कहकर पीछे नित्य ज्ञान आदि रूप ईश्वर उदयनाचार्य सम्मत है, इस भूमिका लेख पर विचारक महोदय विरोध प्रगट कर रहे हैं। यहाँ पाठक महोदय विचार करें यहाँ क्या विरोध है? रूप शब्द असाधारण धर्म अर्थ वाला है, वह धर्म तादात्म्य सम्बन्ध से सम्बन्धी हो या दूसरे सम्बन्ध से इसमें आग्रह नहीं है, तादात्म्य सम्बन्ध से सम्बन्धी ही रूप शब्द का अर्थ होता है दूसरे सम्बन्ध से सम्बन्धी नहीं होता इसमें प्रमाण नही है, उलटे नीचे लिखा हुआ गौड ब्रह्मानन्दी ग्रन्थ मेरे कहे हुए अर्थ में प्रमाण हुआ है ऐसा आसानी से स्फुट होता है। जैसे कि उसकी निषेध प्रतियोगिता स्वरूप असत् से विलक्षण स्वरूप को विना दबाये हुए आकार से है? इस अद्वैतसिद्धि वचन के व्याख्यान के अवसर पर स्वनिषेध प्रतियोगी उसका रूप असाधारण धर्म दृश्यत्व आदि (गौ० ब्र० निर्ण० पृ० ११४) इति।

और क्या दूर से आत्मतत्त्व विवेक की व्याख्या मे दीक्षितकार भी आनन्द ब्रह्म का रूप है वह मोक्ष में प्रतिष्ठित है, इस श्रुति को प्रमाण होने से परमात्मा का बन्ध और मोक्ष का भी अभाव होने से, आनन्दम् इसमें श्रुति होने से लिङ्ग का परित्याग है, रूप धर्म है, (आत्म. दी. ९३२) इत्यादि से रूप शब्द का कहा हुआ अर्थ कहते हैं। भास्करराय आदि भी भगवती के तीन रूप स्थूल सूक्ष्म पर वर्णन किये हैं, भेद में भी रूप शब्द का प्रयोग अनुमोदन करते हैं।

(२) जो चतुर्थ स्तम्भ में ईश्वर तत्त्व को दोनों से अविरुद्ध सिद्ध करते हैं इस भूमिका अंश को अधिकृत करके विचारक से विचार उठाया गया है, उस विषय में अवान्तर भेद होने पर भी एक उक्ति है, जैसे पूर्वमीमांसकों का परस्परमत भेद होने पर भी स्वतः प्रामाण्य एक स्वर से जैसे कथन है वैसा ही यहां कथन है। भूमिका में स्पष्ट किया गया है। पाठक महाभाग विचार करेंगें।

(३) इसी प्रकार सुषुप्ति में ज्ञान के अभाव का आचार्य द्वारा कथन वेदान्त-विरुद्ध नहीं है, नैयायिक सुषुप्ति में जीवनयोनियत्न मानते ही हैं, यत्न भी ज्ञान है यह वेदान्त सिद्धान्त न्यायरत्नावली देखने से स्फुट होता है। वहां अपने से निरूपित अज्ञान के अविषयत्व का प्रयोजक से विशिष्ट चैतन्यरूप साक्षी ही ज्ञा धातु का अर्थ कहा गया है; साक्षी ही ईश्वर है वही कहा गया है, ज्ञान से अज्ञान के अपसरण काल में इच्छा कृति को भी ज्ञान वही माना गया है, नैयायिक सम्मत जीवनयोनि यत्न को वेदान्ती ईश्वर का ही यत्न मानते हैं, जैसे कि श्रीमद्भागवत श्लोक में सम्पूर्ण शक्ति को धारण करने वाले परमात्मा अपने धाम से भीतर सोई हुई मेरी इस वाणी को भीतर प्रवेश करके जिलाते हैं इत्यादि से कहा गया है। वैसी कृति अपरोक्ष ज्ञान है इसमें विवाद नहीं है। इसलिये ज्ञान पद दोनों के मत में भिन्न अर्थ वाले हैं इससे यहां कोई विरोध नहीं। इसी प्रकार सुषुप्ति काल में नैयायिक अदृष्ट भी मानते हैं, वह भी ईश्वर की इच्छा है यह वेदान्त सिद्धान्त है, इसलिये यहां कोई विरोध नहीं।

(४) जो उदाहरण आत्म तत्त्व विवेक के वेदान्त विरुद्ध मानकर उदाहृत है उस विषय में यह मेरा निवेदन है, न्यायग्रन्थ में अपने विचार का उद्भावन करते हुए भी आचार्य ऐसा प्रयास करते हैं जैसे अपनी वेदान्तप्रवणता वहां अवश्य प्रकट हो। यही भूमिका का अभिप्राय है, उसी के अनुसार पाठक महोदय आलोचना करें, पहले न ग्राह्य भेदम् इत्यादि पद्य के बलिनि. वेद नये पद दोनों आचार्य की कैसी वेदान्त प्रवणता प्रकाशित करते हैं ? न्याय आदि भी वेदनय होने पर भी वेदान्तनय न कहकर वेदनय कहने से वेद के मुख्य तात्पर्य का विषय कौन नय है यह प्रकाशित होता है। वहां का बलिनि पद उसी नय की बलवत्ता सूचित करता है दूसरे की नहीं क्या ?

आचार्य वेदान्त का अविरोध जैसे द्योतित करते हैं वैसे कुछ इस ग्रन्थ में प्रयास करते हैं ऐसा किन्हीं वचनों को उपस्थित करके निवेदन करता हूं। (आत्मतत्त्वविवेक

पृ० ३७५) उत्पन्न धर्म और अधर्म का प्रचय भोग से क्षीण होता है, यह न्याय के अनुसार संक्षेप है; आम्नायसार का संक्षेप तो अशरीर आत्मा को सुखदुःख नहीं छुते इत्यादि। यहां आम्नायसार संक्षेप पद वेदान्त में बड़ी श्रद्धा को नहीं सूचित करता क्या ?।

(५) वहीं ४४५ पृ० पर आचार्य के लेख पर पाठकों को सावधान होना चाहिये, वहां श्रद्धावाले हो तो उपनिषद् से पूछो, यह ग्रन्थ उपनिषद् की श्रद्धा को नहीं दिखाता क्या ?। आगे भी यदि नैयायिक हो तो विषयसुख स्वभाव नहीं है ऐसा निश्चय करो, यहां सुख स्वभाव नहीं कहकर वैषयिक पद का ग्रहण क्या प्रकाशित करता है ?। विषय सुख से अतिरिक्त में लौकिकों का सुख व्यवहार नहीं है, यह भी आचार्य का कथन वेदान्त के अविरोध के लिये हैं।

(६) जो वैसा सर्वज्ञत्व योगज धर्म से जन्य होने के कारण ईश्वरत्व को नहीं ला सकता। बौद्धों का पक्ष ऐसा भूमिका लेख बौद्धग्रन्थ के सन्दर्भ से साधने योग्य है ऐसा विचारक महोदय से चाहा गया है, वहां यही कहना है कि बुद्ध का ईश्वरत्व बौद्धमत से सिद्ध आचार्यकुसुमाञ्जलि ग्रन्थ ही में कहे हैं, उससे अतिरिक्त ग्रन्थ का उल्लेख आचार्यमत के विवरण में क्यों आवश्यक है, बुद्ध के सर्वज्ञत्व का खण्डन भट्टपाद से कहा हुआ न्यायमञ्जरी आदि में और कहा हुआ इसी अर्थ को पुष्ट करता है।

(७) जड़ कर्म का परिणाममात्र मीमांसक पक्ष है यह कहना भी उपासनारूप कर्म का सर्वज्ञत्वफल है वहां वेद में ही प्रतिपादित होने से विरोध नहीं करता, यहां भूमिका में परिणति शब्द सांख्य से माना हुआ परिणाम को कहने वाला नहीं है किन्तु फल का वाचक है, परिणाम शब्द का फल में भी बहुत प्रयोग मिलता है, जैसे उचित या अनुचित कर्म को करते हुए पण्डित से पहले परिणाम निश्चित करना चाहिये; इत्यादि पद्यों में।

(८) विचारक महोदय से उदयनाचार्य के ग्रन्थ सन्दर्भ दिखाये गये हैं। हमसे नहीं दिखाये गये ऐसा जो उपालम्भ है उस विषय पर यही निवेदन है कि नहीं यह मेरी ही परीक्षाशैली है प्राचीन सभी विद्वानों की यही शैली थी। प्राचीन ग्रन्थों में टीकाकृत मिश्र आदि लिखते हुए भी ग्रन्थ के नाम का उल्लेख अथवा वहां के प्रकरण आदि का

उल्लेख नहीं करते थे, यहां यही कारण मालूम पड़ता है कि आत्मतत्त्व विवेक ग्रन्थ और उसके दीधिति ग्रन्थ को पढ़े हुए भी हमारे ऐसे का मेधाशक्ति के ह्रास के कारण और उन ग्रन्थों के पाठन और परिशीलन आदि न होने से उन ग्रन्थभागों के अन्वेषण में आलस्य है।

इसके बाद ११।३।५८ ई० २१ अङ्क में।

जो भी विचारक महोदय-लेखक से जीव-ईश्वर के अभेद में उदयनाचार्य का तात्पर्य वर्णन किया गया, विचारक मेरे द्वारा उदयनाचार्य के लेखों को दिखाकर विरोध बताया गया, उसकी परीक्षा में दीधितिकार या मुक्तावलीकार का क्या उपयोग है? क्या प्रसङ्ग है?। ऐसा लिखते हैं।

उसपर पाठक महोदय विचार करें, उदयनाचार्य के अभिप्राय को प्रकाशित करने वाली आत्मतत्त्व विवेक की व्याख्या में दीधितिकार का यों लेख है उसका प्रदर्शन प्रासङ्गिक नहीं है ऐसा कौन सहृदय कह सकता है?, उस प्रकार (आत्मतत्त्व विवेक दीधिति पृ० ७२६) वास्तव में अरे पति के काम के लिये पति प्रिय नहीं होता यहाँ से शुरु करके जो भी इसी बड़े भूत का यह ऋग्वेद निश्वास है, इत्यादि से जो ईश्वर के धर्म का वर्णन है, वह भी जीव-ईश्वर के अभेद बताने के लिये है, और आगे हे श्वेतकेतु तुम वह हो, ऐसा जो जीव-ईश्वर के अभेद का प्रतिपादन है, वह भी ईश्वर से अभिन्न आत्मा की भावना मोक्ष का कारण है यह बताने के लिये है, ऐसे ग्रन्थ से स्पष्ट यह मालूम पड़ता है कि अभेद भावना की कर्तव्यता दीधितिकार कहते हैं, अत्यन्त संक्षिप्त प्राचीनों का कथन ऐसा कहने वाले मुक्तावलीकार का उल्लेख उदयनाचार्य के अविरुद्ध अर्थ का प्रतिपादन से कही गई वस्तु की दृढ़ता के लिये और सभी जन में प्रसिद्ध उदाहरण दिखाने के लिये है। यहाँ प्रसङ्ग के विना कुछ भी नहीं कहा गया है, इससे यह दीधितिकार का उल्लेख व्यामोह मात्र है ऐसा कथन कितना मूल्य रखता है? इसमें पाठक ही प्रमाण हैं।

(१०) मुक्तावली ग्रन्थ का संवाद दिखाना तो दुःसाहस है ऐसा कथन तो सभी दर्शनों की उस उस भूमिका में रहे हुए उन अधिकारियों के लिये ही उपयोग है,

इस प्रकार वैसे अधिकारियों के लिये न्यायशास्त्र में यह लेख उपयुक्त है, कोई हानिं नहीं करता है।

(११) बुभुक्षुओं का दर्शन ऐसा कटु शब्द है तब मीमांसा दर्शन के विचार के अवसर पर प्रथमम् इत्यादि प्रतीक पर (आत्म० दो० ६४३ पृ०) पर भोगदशा में ग्रामपशु हरिण आदि हमेशा चाहे जायेंगे, उत्कट वासना के कारण पहले ही बुद्धि में आयेंगे। ऐसा कहते हुए दीधितिकार ही उपालम्भ के योग्य हैं मैं नहीं।

(१२) रसास्वाद के पथ पर नहीं गये भी परीक्षक महोदय इत्यादि से उपालम्भ का कथन है उसपर ये शृङ्गार के आलम्बन और आश्रयवाले प्रेम आदि भाव अभिनवगुप्त पाद से ही प्रकाशित हैं। अभिनवगुप्तपादाचार्य से कहे हुए मार्ग से शारदा की कृपा द्वारा यह प्रबन्ध कहा गया है। इत्यादि से भावप्रकाशन में कहे गये शारदा तनय आदि विशिष्ट विद्वान् ही विचारक के लक्ष्य किये गये हैं।

व्याख्याता महापण्डित भास्करराय अपने ग्रन्थ में नीचे लिखी शास्त्रीय पाठन पद्धति को मानते हैं, उसी प्रकार उसके बाद संसार में आप्त परम शिव से बनाये होने के कारण सभी प्रकार अधिकारी भेद से प्रमाण ही हैं, यह सूतसंहिता आदि में स्पष्ट है। और अधिकार जैसे नास्तिकों का ही जैन आदि दर्शन में तीनों वर्णों का ही वैदिक मार्ग में पुरुष भेद से व्यवस्थित है वैसे पुरुष में भी चित्तशुद्धि के तारतम्य से अधिकार विशेष व्यवस्थित है, वर्णभेद के ऐसा आश्रम भेद से भी धर्म की व्यवस्था देखी जाती है। इस प्रकार उन उन शास्त्रों के जो प्रशंसा के वचन हैं वे उन अधिकारियों की प्रवृत्ति में कारण है, और जो निन्दा के वचन हैं वे उन अनधिकारियों के निवृत्ति के कारण है। और विपरीत निन्दा वाक्यों के ऐसा विधि की स्तुति के लिये नहीं हैं।

इसलिये यह निचोड़ अर्थ है, पैदा हुए तीनों वर्णों के खेलने मात्र का अधिकार समाप्त होने पर अक्षर का अभ्यास है, उसके बाद छन्द और भाषा ज्ञान के लिये काव्य के अध्ययन में प्रवृत्ति कराने वाले दोष रहित गुणवाले काव्य को इत्यादि अग्नि पुराण के वचन हैं, व्युत्पन्न को काव्य आलोपों को छोड़े इत्यादि निरोध लगे, काव्य के अध्ययन का प्रयोजन हो जाने पर आगे की भूमिका में अवतरण होता है? उत्तर—भूमिका को

छोड़कर काव्य आलाप में ही आयुः को विताने पर अनिष्ट होगा ऐसा निबंन्ध का भाव है। उसके बाद देह आदि से भिन्न आत्मा के ज्ञान के लिये न्यायशास्त्र के अध्ययन का विधान है, शुङ्ग से आत्मा को खोजे इत्यादि।

इससे न्यायशास्त्र में यदि कवि का अधिकार है तो क्या कविता में मूर्खों का अधिकार है ? ऐसा कथन कितना मूल्य रखता है ? इसका पाठक ही विवेचन करें।

(१३) अभेद प्रकट होता है ऐसा कथन झूठा है, यह कथन तो—

विभाव आदि साधारणीकरण नाम का व्यापार है, उसके प्रसाद से जिसका समुद्र लङ्घन आदि है, प्रमाता उससे अभिन्न आत्मा को समझ लेता है, ऐसे साहित्य दर्पण आदि प्रामाणिकों से सम्मत प्रकार से सर्वथा विरुद्ध है आदर करने लायक नहीं है।

(१४) अभिनवगुप्तपादाचार्य की प्रक्रिया सभी मतों की अपेक्षा निर्दोष और अच्छी है, ऐसा उन काव्य प्रकाश आदि के व्याख्यानों को देखने से स्फुट होता है, इससे इस विषय पर विशेष कहना नहीं बचता।

(१५) अभिनवगुप्तपाद के ग्रन्थ का व्यसनी यदि कोई हो तो हो, उससे क्या ?, अभिनवगुप्त यदि कहीं विमर्श रस ऐसा लिखे हैं तो भी उनका स्थायि भाव का रसरूप होना उनको सम्मत है, उनका सिद्धान्त है, कैसे अपलाप किया जा सकता है ?।

(१६) उदयनाचार्य का अद्वैत वेदान्त सिद्धान्त में बड़ा आदर है यह लिखना यदि प्रत्यवाय का कारण हो तो—और क्या कहा हुआ वाक्य बौद्धों के खण्डन का है; अद्वैत मत के खण्डन में तात्पर्य वाला नहीं है, अद्वैत मत सबसे श्रेष्ठ है ऐसा बौद्धाधिकार में हीं कहे हैं, इत्यादि से और उदयनाचार्य की वेदान्त दर्शन में बड़ी श्रद्धा है, बौद्धाधिकार में ही अन्य दर्शनों का खण्डन करके उन्होंने वेदान्त दर्शन को पुरस्कृत किया है, ऐसा कहते हुए गौड़ ब्रह्मानन्द आदि भी प्रत्यवाय के भागी हैं ऐसा कहना पड़े, वह विचारक महोदय को ही शोभा देता है।

(१७) उदयनाचार्य से दिखाया गया अन्तिम वेदान्त मत के उपसंहार की अपेक्षा से न्यायमत का उपसंहार सातवीं भूमिका है ऐसा विचारक महोदय लिखते हैं। किन्तु उसका स्वरूप प्रकट नहीं कर सकते, क्योंकि वेदान्तियों से जो निर्विकल्पक अवस्था स्वीकृत की जाती है, उसका स्वयं निर्वाण वे लोग मानते ही हैं। अन्तिम विद्या वाले

क्षण के उत्तर अविद्या तथा अविद्या से होनेवाले दृश्य नही रहते, ऐसा नियम उन लोंगो से कहा गया है, नैयायिक भी योग्य विभु के विशेष गुणों को अपने उत्तर रहने वाले विशिष्ट गुणों के नाश्य मानते हैं। इससे यहां क्या भेद है इसको पाठक महोदय ही विचार करें।

इसके बाद १८।३।५८ ई० २२ अङ्क में प्रकाशित

(१८) नित्य सुख का खण्डन तो भाट्टमत खण्डन के अभिप्राय से है, ऐसा ही आचार्य का अभिप्राय है, इत्यादि से कहा हुआ परीक्षण लेख को पाठक लोग देखें, उस पर यह निश्चित करें पाठक कि मीमांसक आत्मा में नित्य सुख मानते हैं, उसपर आचार्य महोदय कहते हैं कि योग्य अनुपलब्धि से बाधित होने से वैसा संभव नहीं है; यहां योग्य अनुपलब्धि तो आत्मा में नित्यसुख स्वीकार करने पर ही संभव है, सुख स्थल आत्मा स्वीकार कर लेने पर उसका संभव ही नहीं है, इसलिये मीमांसक मत के खण्डन में इस ग्रन्थ का अभिप्राय है यह स्पष्ट समझ सकते हैं। इसी लिये उस ग्रन्थ के व्याख्यान के अवसर पर वेदान्तियों को तो वही स्वप्रकाश विज्ञान स्वरूप है, क्योंकि सत्य ज्ञान आनन्द ब्रह्म है यह श्रुति है, यह दीधिति इसी अर्थ को बताती ही है।

(१६) प्रतीक उपासना के प्रसङ्ग में जो विचारक महोदय से कहा गया कि जाठर अग्नि को प्रतीक मानते हैं क्योंकि उसके लिये शास्त्र है, ज्ञान इच्छा आदि की ईश्वर रूप से उपासना के लिये शास्त्र नहीं है, उसपर भावना उपनिषद् में ज्ञाता ज्ञान की अभेद भावना करनी चाहिये यह स्पष्ट ही कहा गया है।

(२०) गौतमी विद्या को पढ़कर इत्यादि से जो न्याय शास्त्र की निन्दा पुराण में की गई है, उस विषय में अद्वैत वेदान्त के उपयोगी जैसा न्याय शास्त्र हो वैसा पढना चाहिये ऐसा स्वीकार करना चाहिये, आनन्द रामायण में कही गई रीति से एक वाक्यता होती है, किसी प्रकार दोष वाला नहीं हो सकता। इसी अभिप्राय से जो निरर्थक तर्क विद्या आन्वीक्षिकी में अनुरक्त है, उसको इस प्रकार शृगालयोनि फल सिद्धि होती है ऐसा मेरा वचन है। ऐसा मोक्ष धर्म का वचन इसी प्रकार संगत होता है।

जो दर्शनों के सिद्धान्त भेद हैं वे उपनिषदों के व्याख्यान के भेद हैं इत्यादि विचारक महोदय कहते हैं। उसपर पाठक यह विचार करें कि वास्तविक वस्तु में

विविध कल्पना नहीं हो सकती, वास्तविक कोई एक ही सिद्धान्त होगा, दूसरे सिद्धान्त शिक्षा पाते हुए बालकों के क्रीडा के साथ शिक्षण के उपाय हैं, इस न्याय से उपयोगी हैं ऐसा दर्शनों की एकवाक्यता मानने वाले विद्वानों को कहना पड़ेगा, वैसी ही भूमिका कुसुमाञ्जलि भूमिका मे अपनाई गई है।

यदि सभी सिद्धान्त भेदों को सत्य रूप से व्यवस्थित करने में कोई युक्ति हो उसको विचारक महोदय स्वीकार करें। यह भी मार्ग गौड ब्रह्मानन्दी में और श्रेष्ठ नैयायिक सार्वभौम आदि से स्वीकृत हैं, भूमिका के लेखक को भी अभिमत हो, क्या करना ? संसार भिन्न भिन्न रुचि वाला है, इसीलिये कहा गया है, दीधितिकार भी कहते हैं, नित्य सुख की अभिव्यक्ति मुक्ति है, ब्रह्म का रूप आनन्द है वह मोक्ष में प्रतिष्ठित है, इत्यादि श्रुतियाँ प्रमाण हैं, नित्य अतिशय रहित सुख है, उसका साक्षात्कार ही मोक्ष है। ऐसा सार्वभौम भी कहते हैं।

वास्तव में स्वप्रकाश सुख की अभिव्यक्ति मुक्ति है, सब जीवों का व्यापक आनन्दमय ईश्वर का रूप श्रुतियों के प्रमाण से इष्ट है, उसका प्रत्यक्ष ही और जीवों का अभेद भी इष्ट समझना चाहिये। अन्त में पाठकों के सामने निवेदन है कि आचार्य महोदय की वेदान्त में बहुत श्रद्धा है, जो भूमिका में कही गई है। उस पर बड़े पण्डित गौड़ ब्रह्मानन्द आदि भी अपना अभिप्राय वैसा ही कहते हैं, उदयनाचार्य महोदय की अद्वैत वेदान्त में बड़ी श्रद्धा नहीं है ऐसा किसी बड़े विद्वान् का मत यदि हो तो उस पर मेरा कुछ कहना नहीं है। वे भी वैसा सामर्थ्य यदि अनुभव करते हैं तो वे स्वीकार करने में समर्थ हैं ? जो हम लोग तो शिष्टों से अपनायी हुई गौड ब्रह्मानन्द की सरणि का अनुसरण करते हैं तो उस पर गौड ब्रह्मानन्द जी का ही सामर्थ्य है, हम लोगों का नहीं। जो लोग विश्वास से अपनी तृप्ति को उसी पर अनुभव करते हैं तो उनकी मुक्ति भी मुक्त ही है, जिस सिद्धान्त में संसार ही असार है उसमें विचारक महोदय से कही गई मेरे परीक्षण की असारता मानते ही है, इसके बाद मध्यस्थ पाठक महोदय ही प्रमाण है ऐसा विश्वास करता हूँ। इति।

न्यायकुसुमाञ्जलिविचारपरीक्षणयाथार्थ्यानु-सन्धानसमीक्षणम्

गतासु विंशादिषु २०-२१-२२ तिसृषु 'संस्कृतं' पत्रस्य संख्यासु पं० श्रीहरिराम-शुक्लमहोदयानां याथार्थ्यानुसन्धानं लेखः प्रकाशितः, तस्यैव समीक्षणमिदमवधेयम् पाठकैः, तस्य प्राक्तनः सम्बन्धो विंशसंख्यायां प्रारम्भे सम्पादकमहोदयैरेव व्यक्तीकृतः। अनुसन्धाने येन संख्याक्रमेण लेखस्तत्क्रमेणैव तद्विषयाणां समीक्षणमधेयं पाठकैः।

(१) नित्यैकज्ञानादिरूपत्वं नैयायिकवेदान्तितान्त्रिकादीनामितरास्तिकानां सिद्धान्त इति भूमिकालेखः तदुपरि उदयनाचार्यमतेन ज्ञानरूपत्वमीश्वरतत्त्वमिति विरोध-स्थापना तदुपरि च याथार्थ्यानुसन्धानमिदं दृश्यतां पाठकैर्यथार्थमयथार्थं वा ?

रूपशब्दस्य धर्मार्थकतावर्णनेन ज्ञानादिरूपमीश्वरतत्त्वमिति प्रतिपादनेनापि त्वप्रत्ययस्य का गतिः ? कथमपि समर्थनपरः क्लेशादविभ्यद् बहुव्रीहेरनन्तरं त्वप्रत्यय इति वक्ति, तथापि वेदान्तेन समाना गतिः कथमुन्नेया ? याथार्थ्यानुसन्धातुरेवं व्याख्याने भूमिकालेखस्य का गतिः ? इति चिन्तनीयम्। किमत्र अधिकेन समाधानेन ? नित्यज्ञानादि रूप ईश्वर उदयनाचार्यसम्मत इति भूमिकालेखस्य यदि रूपशब्दस्य धर्मपरतया नित्य-ज्ञानादिमति ईश्वरे तात्पर्यम्, तदा नाहमुदयनाचार्यविरोधमुद्भावयामि, किन्तु वेदान्त-सम्मतेश्वरस्वरूपमेव उदयनाचार्योऽपि साधयतीति भूमिकालेखोद्देश्यं विरुन्धे, किमत्र कुर्याम् परस्परलेखानां व्याख्यानकलहेन किं प्रयोजनम् ? ग्रन्थान्तराणां संवादप्रदर्शनमपि किमधिकं सम्पादयेत् ? वक्तुस्तात्पर्यानुपपत्तिरेव तदर्थमलं भविष्णुः। याथार्थ्यानुसन्धा-तुरपि लेखेन पाठकानामिदमेव प्रतिभायाद् यद् वेदान्तसम्मत एव ईश्वरे अस्यापि तात्पर्यं, परमनुसन्धाता नित्यज्ञानादिमन्तमेव ईश्वरं भूमिकालेखसम्मतं साधयति, किं कर्तव्यं पाठकैः ? यथालिखितमेवावगन्तव्यम्। अलमत्र परस्परवचोविरोधप्रदर्शनेन।

(२) अत्र तु एतावदेव वक्तव्यम्, यद् उभयाविरुद्धं जगत ईश्वरकर्तृकत्वम् इत्याद्येव लेखनीयमासीत् न तु उभयाविरुद्धमीश्वरतत्त्वम् इत्यादि, मीमांसकानां स्वतो ग्राह्यः शब्द एव साधारणो न तु व्यवसायेन अनुव्यवसायेन अनुमित्या वा ग्राह्यत्वमिति समानः शब्दः, तादृशो विरुद्ध एव स्यात्। अस्तु अत्रापि उदयनवेदान्तसम्मतेश्वरतत्त्व-योर्नास्त्यभेदः न च भूमिकालेखस्य न वा विचारपरीक्षकलेखस्य अभेदे तात्पर्यम्; मम लिखितञ्च विचारलेखे साधु इति अनुसन्धातव्यं पाठकैः, यतः (२) अङ्के अनुसन्धाता 'अवान्तरभेदे सत्यपि' इत्यादि स्फुटं लिखति।

(३) तृतीयाङ्कलेखेऽपि संक्षेपेण निम्नलिखिताः सन्तोलनीयाः पाठकैः कीदृशमिदं समाधानं विरोधपरिहारो वेति ?

(क) नैयायिकैर्निर्विषयकं ज्ञानं नाङ्गीक्रियते, अतो विषयभानाभावात् सुषुप्तौ ज्ञानं खण्डयते वेदान्तिभिरात्मचैतन्यं ज्ञानं सर्वदा मन्यते विषयावभासशून्यतायामपि; सुषुप्तौ अविद्यावृत्त्या आनन्दाज्ञानानुभवोऽङ्गीक्रियते, अन्यज्ज्ञानञ्च वेदान्तिभिरपि सुषुप्तौ न स्वीक्रियते, एवं प्रसिद्धो विरोध उभयोर्दर्शनयोः। तादृशस्यैव सौषुप्तज्ञानस्य कुसुमाञ्जलौ खण्डनं वर्तते नायं शब्दभेदकृतो विरोधोऽपितु वस्तुकृत इति ज्ञानपदस्य अर्थभेदेन विरोधपरिहारो यथार्थ्यानुसन्धातुः कथं स्थान इति पाठकैरनुचिन्तनीयम् ।

(ख) वेदान्तिनो जीवनयोनिफलस्वरूपेण प्राणसञ्चारमात्रेण न तुष्यन्ति अपि तु सुषुप्तौ चैतन्यस्य अनुवृत्ति निष्प्रपञ्चतायामानन्दानुभूतिञ्च साधयन्ति, तार्किकांश्च आत्मानुवृत्तिमभ्युपयन्तोऽपि ज्ञानचैतन्यानुवृत्तिं स्वरूपानन्दानुभवञ्च विरुन्धन्ति, न च तत् जीवनयोनियत्नेन समन्वेतुमर्हति ।

(ग) जीवनयोनियत्नफलस्य सुषुप्तौ प्राणसञ्चारस्य अन्यथा द्विधा उपपादनं वेदान्तग्रन्थेन क्रियते, न यत्नेन न ज्ञानेन वा, तर्हि कथं जीवनयत्नस्य ज्ञानेन सरूपता समानफलता वा ?

(घ) इच्छाया यत्नस्य वा न अज्ञानावरणभञ्जकत्वमित्यनुभवसिद्धं वेदान्तसिद्धान्तसम्मतञ्च, तदा किं कृतं रत्नावलीलेखेन ? सर्वत्र वेदान्ते ज्ञानस्यैव आवरणविनाशकत्वोक्तेः कथं रत्नावलीप्रदर्शितप्रकारेणापि साक्षिविशेषणवृत्तौ इच्छाकृत्यात्मिकायाम् अज्ञानाविषयत्वप्रयोजकत्वम् ? ज्ञानेनावरणनिवृत्तौ सत्यां सद्योजातायां समीहायत्नादिरूपायां वृत्तौ आवरणाननुभवेऽपि ज्ञानस्यैव अज्ञानाविषयत्वप्रयोजकत्वं न तु इच्छादेरन्यथासिद्धत्वात्, अन्यथासिद्धे कारणतावच्छेदक एव प्रयोजकत्वमङ्गीक्रियते नान्यत्रेति प्रसिद्धः पन्थाः, इच्छादीनामावरणनिवारकत्वे ब्रह्मजिज्ञासया श्रवणादिप्रयासेन विनापि कृती स्याद् वेदान्तिकृती इति साक्षात्कारसमीहा असत्कृता भवेत् ।

(ङ) भवतु नाम यत्नान्तरस्य कथमपि ज्ञानसमानकालीनस्य तथात्वं परं सुषुप्तिकालीनस्य जीवनयोनियत्नस्य अज्ञानतद्विषयत्वसहचरितस्य अज्ञानाविषयत्वप्रयोजकत्वं मुग्धायै अपि रत्नावल्यै अपि न रोचेतेति धूलिप्रक्षेपमात्रं सर्वम् ।

(च) जीवनयोनियत्नः सुषुप्तौ ज्ञानाभावश्च जीव एव अङ्गीक्रियते ईश्वरज्ञानकृत्योरभिन्नत्वेऽपि जीवे सौषुप्तज्ञानं कथमाचार्यसम्मतमायाति ?

(छ) सुषुप्तौ जीवनयोनियत्नमङ्गीकुर्वाणोऽपि ज्ञानाभावं साधयन्नाचार्यो वेदान्तविरुद्धं ज्ञानकृत्योर्भिन्नत्वं प्रख्यापयतीति हन्त समापतितम् उदयनस्य वेदान्तविरुद्धाचरणम् ।

(ज) ज्ञानेच्छाकृतीनामभिन्नत्वे जानाति इच्छति यतते इत्याद्यनुभवेन प्रसिद्धः कार्यकारणभावो विलुप्यत इत्यवधातव्यं पाठकैः ।

(झ) 'योऽन्तः प्रविश्य मम पाचमिमां प्रसुप्ता' मित्यादिभागवतसम्मतकृतेरीश्वरकृतिरूपता परमभक्तेभ्यो नैयायिकेभ्योऽपि रोचते, परं बत जीवनं जीवनयोनियत्नं तत्फलं प्राणसञ्चरणं वा जीवत्वापादकं भगवतः कथमास्तिकाः नैयायिका रोचयेयुः ? नापि ईश्वरकृत्या जीवनयोनियत्नस्य अन्यथासिद्धिः संभवति ईश्वरकृतेः साधारणकारणत्वात्, जीवनयोनियत्नस्य च विशेषकारणत्वात् ।

(ञ) परिणामिन्या मायाया अनित्यवृत्तिरूपायाम् ईश्वरेच्छायां वेदान्तिमते कर्मजन्यत्वं संभवतीति भवतु नाम ईश्वरेच्छाया धर्मत्वम्, परमीश्वरस्य अनित्यां कर्मजन्यामिच्छाम् अनङ्गीकुर्वाणः, अतिरिक्तम् अदृष्टातिशयञ्च साधयन् न्यायकुसुमाञ्जलिरेतादृशाय वेदान्तधर्माय तिलाञ्जलिमेवार्पयति इति अहो महाननादर उदयनस्य वेदान्तप्रक्रियायामिति सम्यगनुसंहितं शुक्लमहोदयेन ।

(४) चतुर्थाङ्कचिह्नितोऽपि लेखो वृथैव प्रतिभाति । न्यायापेक्षया वेदान्तस्याप्रधानतां प्रख्यापयन्नपि आचार्योदयनो दर्शनान्तराण्यपेक्ष्य वेदान्तस्य मुख्यतां ग्राह्यताञ्च प्रदर्शयत्येवेति असकृत् लिखितावानस्मि सप्रमाणम्, चरमवेदान्तमतोपसंहारस्य मोक्षनगरगोपुरायमाणत्वं वदत आचार्यस्य वेदान्तप्रवणतायां वा को विवादः ? किन्तु न्यायविरुद्धं प्रसङ्गापतितं निःसंकोचं निराकुरुते, वेदान्तापेक्षया न्यायस्य मुख्यताञ्च स्फुटमुपपादयतीति तल्लेखं पुरस्कुर्वाणस्य डिण्डिमघोषः । तादृशान् लेखान् आचार्यस्य प्राक्तनेषु एव लेखेषु समुद्धृतवानस्मीति न पुनः प्रतनोमि ।

न ग्राह्यभेदमवधूयेत्यादिपद्यस्याभिप्रेतं प्रकाशितेषु मम लेखेषु पश्यन्तु पाठकमहाभागाः, न पुनरधिकस्यापेक्षां पश्यामि । विचारयन्तु च पुनः अवैदिकनयेन बौद्धेन साकं शास्त्रार्थे आचार्यस्य वेदनये जयश्रीप्रदर्शनं युक्तं वेदान्तनयेन वा ? यद्यपि तात्पर्यावसेयः समान एवार्थः, तथापि शब्दरचनायाः कीदृशः प्रसङ्गः इत्यालोच्यताम्, वेदनया कतिपये सन्ति विशेषाः, केनापि नयेन अवैदिकनयस्य पराजये वेदनयजयश्रीसमुद्घोषणमेव वरीयो विभाति समुचितशब्दसन्निवेशदृष्ट्या वलिनीतिविशेषणेन वेदनयस्य बलीयस्त्वप्रतिपादनमपि सम्यगेव, किञ्च वेदान्तनये इति पदं समुपेक्षमाणस्य वेदनयत्वेन च तस्यैव बलीयस्त्वविशेषणेन प्रशंसां विदधत आचार्यस्य वेदनयता (वैदिकता) मात्रेण वेदान्तस्योपस्थानं वेदान्ततया तु उपेक्षा अनादरो वेति तात्पर्यं कथन्नोह्यते ? अन्यच्च आत्मतत्त्वविवेकस्थसप्तभूमिकाप्रदर्शनग्रन्थेन आचार्याभिप्रेतं न्यायनयस्यैव वेदमुख्यतात्पर्यविषयत्वं न वेदान्तनयस्येति स्फुटं प्रतिभाति ।

न चैतावदेव; षड् वैदिकानि आस्तिकदर्शनानि तानि सर्वाणि स्वस्मिन् वेदमुख्यतात्पर्यविषयत्वमभिप्रयन्ति, आम्नायवेद-उपनिषच्छन्दसां प्रयोगेण तत्तद्ग्रन्थानां ग्रन्थ-

कर्तॄणां वा वेदप्रवणतैव आयाति ननु वेदान्तप्रवणता वेदान्तशब्दप्रयोगेऽपि न वेदान्तशास्त्रप्रवणता आयाति उपनिषदि वेदान्तशब्दस्य प्रसिद्धतया तस्याश्च सर्वेषां कृते प्रमाणत्वात् ।

उत्पन्नश्च धर्माधर्मेत्याद्युद्धरणमपि न कमपि विशेषं साधयति प्रत्युत विपरीतमेव, धर्माधर्मौ फलायैव कल्प्यमानौ फलेन भोगेन कृतार्थौ क्षीयेते इति न्याय्यः पन्थाः न प्रमाणस्य अपेक्षा, अशरीरं वाव सन्तं न प्रियाप्रिये स्पृशत इति श्रुतिप्रमाणात्तु शरीरसम्बन्धाभावे मुक्तौ सुखदुःखयोरभाव इति सिद्ध्यति, मोक्षसाधनप्रसङ्गस्यायं ग्रन्थः, उभयमपि न्यायमतम्, प्राथमिकं युक्तिप्रदर्शनम्, द्वितीयं श्रुतिसारप्रदर्शनम् न वेदान्तस्यात्र कश्चिच्छात्रस्य प्रसङ्गः, न ग्रन्थसंदर्भोऽपि वेदान्तशास्त्रस्य, चिन्तामणिप्रभृतिषु अपि प्रसिद्धन्यायग्रन्थेषु इयं श्रुतिर्दुःखाभावमुक्तिप्रमापकतया समुदाहृता उपलभ्यते ।

अनुसन्धातुरत्र कीदृशोऽभिसंधिः संभवतीत्यप्यालोच्यतां पाठकैः—किं प्रथमं न्यायमतं द्वितीयं वेदान्तमतमभिप्रैति अनुसन्धाता ? हन्त नैवं संभवति महाविदुषः, वेदान्तनयेनापि धर्माधर्मौ उपभोगेन क्षीयेते, न्यायमतमुक्तिप्रतिपादकतया नैयायिकैरपि श्रुतिरेषा समुदाह्रियते, वेदान्ते च अशरीरपदस्य विशेषस्वारस्यप्रदर्शनयुतं समुदाह्रियते, प्रत्युत अप्रियेण साकं मोक्षे प्रियस्यापि निवृत्तिमभिदधतीयं श्रुतिर्वेदान्तप्रतिकूलतया अवभासमाना प्रियान्तरनिषेधपरकतया व्याख्याता भवेत् । वेदपर्यायशब्दान् दृष्ट्वा कोऽयमपूर्वोऽभिनिवेशो वेदान्तप्रवणतायाम् ? यदा सर्वाणि वैदिकदर्शनानि वेदमुदाहरन्ति, अलं विशेषविवृत्या, कश्चिदपि सारो नायाति ।

(५) पञ्चमाङ्कचिन्हितोऽपि लेखोऽत्रलोक्यतां पाठकैः, उदयनाचार्यस्य उपनिषच्छ्रद्धायां कस्य विवादो येन तं प्रति साध्यते ? विवादश्च प्रचलति वेदान्तशास्त्रस्य न्यायापेक्षया प्राधान्ये उदयनाचार्यलेखाभिप्रेतत्वे, तत्र न कश्चित्प्रसङ्ग उपनिषच्छ्रद्धायाः, तत्र च ग्रन्थे तादृशप्रसङ्गे 'वैषयिकसुखातिरिक्ते लौकिकानां सुखव्यवहारो नास्ति' इति वाक्यं नास्ति, सुखपदप्रवृत्तिनिमित्तोपपादनपुरस्सरम्—औपनिषदसुखपदस्य मुक्तात्मशक्तत्वं सोपपादनं निवारितं वर्तते ग्रन्थे, ग्रन्थश्च प्रदर्शीयो व्याख्यायुतो मम प्राक्तनलेखेषु समुद्धृतो वर्तते, सन्दर्भोऽप्ययं प्राधान्येन वेदान्तमतखण्डनाय प्रवृत्त इति स्फुटमस्ति एवं वेदान्तखण्डनपरो ग्रन्थो वेदान्तप्रवणतां साधयतीति लिखतो हठात् प्रवृत्तौ किं क्रियेत मम अन्यस्य वा लेखेन ?

(६) एतच्चिन्हेऽपि कीदृशस्य प्रश्नस्य किमुत्तरं दीयत इति दीयतां दृष्टिः, अष्टाविंश २८ वर्षस्य षड्विंशेऽङ्के २६ प्रथमस्तम्भे 'तादृशसर्वज्ञत्वस्य योगजधर्मजन्यत्वेन अनित्यत्वेनानीश्वरापादकत्वं बौद्धानां पक्षः' इति भूमिका लेखः प्रकाशितः ।

तदुपरि मम विचारलेखः—सर्वज्ञं बुद्धं बौद्धा ईश्वरं मन्यन्ते, बौद्धग्रन्थेषु ईश्वरत्वेन बहुधा उल्लेख आयाति, लेखकेन च बौद्धानां पक्ष इति लिख्यते न स्वात्मनोऽन्यस्य वा, बौद्धानां लेखमन्तरा बौद्धानां पक्ष इति कथं विश्वसनीयम् ?, अतो बौद्धग्रन्थसंदर्भेण साधनिकामर्हतीति लिखितवानस्मि । तदुपरि कीदृशमनुसन्धत्ते अनुसन्धाता ? भूमिकालेखस्य अक्षराणि परिवर्तयति तथापि न समाधानं स्पृशति, सर्वज्ञत्वमीश्वरत्वमेव मन्वन्ते बौद्धाः; योगजधर्मजन्यं सर्वज्ञत्वम् ईश्वरत्वफलकमेव, अतो बौद्धग्रन्थसम्वादमन्तरा बौद्धानां पक्ष इति लेखो मिथ्याप्रचार एव ।

बौद्धानां पक्षोऽयमिति कुसुमाञ्जलिलेखमात्रेण न विश्वसनीयतामर्हति बौद्धग्रन्थसम्वादमन्तरा, अस्तु वा तथा, एवं सति 'बौद्धानां पक्ष' इति भूमिकालेखः कुसुमाञ्जलिग्रन्थविरुद्धोऽपि बौद्धग्रन्थे कुसुमाञ्जलौ च सर्वज्ञस्येश्वरत्वमुच्यते, भूमिका च तद्विपरीतमाचरति । मया तु बौद्धग्रन्थविरोध एव प्रदर्शितः, अनुसन्धाता तु कुसुमाञ्जलिग्रन्थविरोधमपि स्मारयति । विचित्रमिदं गुरुलेखसमर्थनं यत्र अनुक्तोऽपि दोषः स्मार्यते । धन्या चेयं भूमिका या कुसुमाञ्जलिं सेवमाना बहुधा तद्विरोधमेव प्रचारयति, अत्र पाठकाः सावधाना विवेचयन्तु यत् 'न्यायकुसुमाञ्जलिः' शीर्षकेण किमीदृशी भूमिका युज्यते ? यत्र कुसुमाञ्जलिसिद्धान्तस्य हत्या क्रियते ।

कर्मणो जडस्य परिणतिमात्रत्वमीश्वरतत्वं मीमांसकानां पक्ष इति भूमिकालेखे मीमांसकभट्टपादकृतं सर्वज्ञत्वखण्डनं विरुध्यते इति मम विचारलेखः । तस्य किं समाधानमिति याथार्थ्यानुसन्धानलेखे पाठका एव गवेषयन्तु ।

(७) इति चिन्हेऽपि न लेखनीयमस्ति, (६) चिन्हलेखेनैव गतार्थन्तत् । अनित्यमात्रस्यैव कर्मफलतया परिणतिशब्दो भूमिकास्थो विशेषार्थक इति पाठकानां कल्पनाक्लेशकरो मुधैव प्रयुक्त इति प्रतिभाति ।

(८) अत्र एतावदेव लिखामि यद् अस्तु मम अन्वेषणे मम आलस्यम्, परं बौद्धानां मीमांसकानां पक्ष इति ग्रन्थोद्धरणं विनैव लिखितम्, । ग्रन्थोद्धरणस्य जिज्ञासायां प्रकटितायामपि ग्रन्था न उद्ध्रियन्ते तत्र आलस्यं तादृशग्रन्थाभावो वा मूलमिति ऊहनीयम् ।

(९) नवमचिह्नलेखेन किं साध्यते ? इति तावदालोच्यताम् । जीवेश्वराभेदं उदयनाचार्यस्य भूमिकालेखो वर्णयति तदा तत्साधनाय उदयनाचार्यवचांसि एवोपयुज्यन्ते न दीधितिकारस्य मुक्तावलीकारस्य भूमिकालेखकस्य वा ? वक्तुस्तात्पर्यनिर्णये तद्वचःसंदर्भ एव साक्षादुपयुज्यते इति प्रसिद्धो न्याय्यश्च पन्थाः तेऽपि तदभिप्रायस्यैव प्रदर्शका इति चेत् अन्यथाऽपि अन्ये तदभिप्रायं प्रदर्शयन्ति इति कृत्वैव । अयं लेखविवादः समुपस्थित इत्यनुसन्धेयमस्ति । अन्यप्रदर्शितस्य मूलग्रन्थाभिप्रायस्य याथार्थ्यायाथार्थ्यपरीक्षायां मूल-

वचांसि एव साक्षादुदाहरणीयानि स्वाभिप्रायेणापि मूलग्रन्थं टीकाकारा नयन्तीति किं न प्रसिद्धम् ? न वाऽस्य संस्कृतसाहित्ये उदाहरणं दुर्लभम् ।

न वा एतादृशोऽत्रावसरः । मुक्तावलीकारस्तु नोदयनग्रन्थं टीकते । अतिसंक्षिप्ता दीधितिरपि व्याख्या न क्वापि जीवेश्वराभेदे उदयनाचार्यस्य तात्पर्यम् वेदान्तसम्मत एवायमीश्वरो न्यायकुसुमाञ्जलिसम्मतः इति भूमिकानुकूलं लिखति । न्यायसिद्धान्तानुसारमेव उदयनवचांसि व्याख्याति । मुक्तिदशायां जीवेश्वरयोर्विशेषसादृश्यं न्यायसिद्धान्तः । तदतिशयसादृश्यमूलकाभेदव्यवहारो लोकवेदयोरिति बहूनां नैयायिकानां लेखाः । तादृशी च दीधितिः । ईश्वराभिन्नतया आत्मभावनं मोक्षहेतुरिति वेदविहितो नैयायिकसम्मतश्च । अभिन्नभावनया सादृश्यं प्राप्यत इति प्रागेव लिखितवानस्मि । अन्यैरपि तथा लिख्यते नैयायिकैः । वैदिकी अपि सा भावना मोक्षहेतुर्भवन्ती अपि अन्नं ब्रह्मेत्यादि प्रतीकोपासनादिवत् न यथार्था, येन वस्तुतो जीवेश्वरयोरभेदः स्याद्यथा वेदान्ते वर्तते, शास्त्रबोधिता अपवर्गप्रदाऽपि भगवन्मूर्तेः स्नानाद्युपचारसमुपासना न यथार्था यथा, न तेन वस्तुतो भगवान् स्नाति आचामति भुंक्ते वा । तथैव अभेदोपासनाया उपादेयत्वेऽपि जीवेश्वराभेदज्ञानं न्यायनये मिथ्याज्ञानं तथैव चोदयनाचार्यवचोऽभिप्रेतम् ।

(१०) मुक्तावल्यां स्फुटं जीवेश्वराभेदखण्डनं वर्तते, मुक्तावली च उदयनवचोऽभिप्रेतं प्रदर्शयति इति याथार्थ्यमनुसन्धीयते चेत् भूमिकोल्लेखविरोधोऽपि क्रियत इत्यपि नान्तरीयकमङ्गीक्रियतां, कृतं समर्थनप्रयासेन ।

(११) अत्र चिन्हे दीधितिग्रन्थस्योद्धरणेन किं साध्यते ? परीक्षकस्योल्लेखो न्यायादिदर्शनानि बुभुक्षुदर्शनानि इति लेखेन दर्शनेषु आक्षेपः कृतः, अत्र दीधितिकारास्तु प्रसङ्गोपात्तवस्तुव्याख्यानपरा अपि न मीमांसादर्शनं बुभुक्षुदर्शनमिति आक्षिपन्ति । भारतीयानि सर्वाणि दर्शनानि मोक्षोद्देशेन प्रवृत्तानि मोक्षमार्गमपि परिष्कुर्वन्ति, चार्वाकदर्शनन्तु यद्यपि ऐहिकभोगे अनुकूलमाभासते तथापि न तदुद्देश्यतां गतम् । शान्तिलाभ एव तस्यापि परमार्थः । अवान्तरविचारे तु भोगाः सर्वत्रैव दर्शनेषु यथाकथमपि आयान्ति, अतः परीक्षकस्य बुभुक्षुदर्शनमिति आक्षेपो न सम्यक् ।

(१२) शारदातनयादीनामभिनवगुप्तप्रदर्शितमार्गोपजीवकत्वेऽपि अभिनवगुप्ताचार्या एव रसमार्गस्य प्रवर्तका इति कथं भवेत् ? शारदातनयस्य का वार्ता ? शारदाऽपि वदेत् तदपि नाङ्गीकर्तव्यमस्ति । भरतनाट्ये शास्त्रे रसविषयाः स्फुटतो वर्णिताः नाट्यशास्त्रश्च तद् व्याख्यातुरभिनवाचार्यस्योपजीव्यम् इत्यपि किं तिरोहितम् ? नाट्यशास्त्रप्रदर्शितपथस्य परिष्कर्ता वैशिष्ट्यप्रदर्शको महान् विद्वान् अभिनवगुप्ताचार्य इति को न जानीते ? कस्तत्र विवादः ? यः कोऽपि अध्यापनपद्धतिं निर्मिमीत, परं छन्दोभाषाज्ञानार्थं काव्याध्ययनमिति असत्यं वचः छन्दोभाषाज्ञानानन्तरमेव काव्याध्ययनेऽधिकारः, काव्यस्य काव्याध्ययनस्य

च प्रयोजनं 'काव्यं यशसेऽर्थकृते व्यवहारविदे' इत्यादिना ग्रन्थेषु वर्णितमेव सम्यक्। तादृशप्रयोजनाय काव्याध्ययने वृत्ते भाषासौष्ठवमपि जायत इति त्वन्यत्। 'काणादं पाणिनीयञ्च सर्वशास्त्रोपकारकमिति' समुचितः पन्थाः अतः कियतो न्यायशास्त्रपदार्थज्ञानस्यापि आवश्यकता आलङ्कारिकग्रन्थाध्ययने विद्वद्भिरनुभूयते एव, अतो न्यायशास्त्रे कवीनामेवाधिकार इत्यनुचितमेव।

(१३) अत्र चिह्ने 'प्रमाता तदभेदेन' इत्यादिसाहित्यदर्पणवचसा अत्रेदमभिनिविशते अनुसन्धाता, परं तत्रैव अभेदोभयनिरासपरं 'न परस्य परस्येति न ममेति ममेति च' वचनं वर्तते, तन्न अनुसन्दधातीत्येव वच्मि। अन्यत्तु परीक्षणनिरीक्षणलेखलिखितमेव पर्याप्तम्।

(१४) अत्रापि विषयान्तरे विवादः प्रयातीति नाधिकं ब्रवीमि। रसप्रक्रिया नानाविधाः तत्तद्दर्शनप्रक्रियानुगुणाश्चिरात् प्रवृत्ताः सन्ति। स्वीयभावनावशेन या दर्शनप्रक्रिया यस्मै रोचते तदनुसारिणी रसास्वादप्रक्रियाऽपि तस्मै रोचेत, किं कुर्वीत? यस्य यादृशी भावना तादृशी एवाभिरुचिः। रसास्वादप्रक्रियायाः सामीचीन्ये दर्शनप्रक्रियासामीचीन्यं प्रयोजकम्। का दर्शनप्रक्रिया समीचीनेति नाद्यावधि निर्णीतम्। अग्रेऽपि न तत्संभवः। विदुषां विभिन्नभावनावशाद् विभिन्नैव सामीचीन्यभावना। यत्रैव येषामधिका भावना तदेव दर्शनं सर्वापेक्षया उत्तमं मन्यन्ते। अभिनवगुप्तस्य प्रत्यभिज्ञादर्शनम्, चिराच्च यदत्र अपरिचितमभूद् विदुषाम्। वेदान्तप्रभावाद् बहवो विद्वांसो वेदान्तप्रक्रियानुसारं मूलग्रन्थे टीकासु च अभिनवमतं व्याचक्षते। वेदान्तप्रत्यभिज्ञादर्शनयोर्महान् प्रक्रियाभेदः, अतोऽभिनवगुप्तमतमेव गुहायां निहितमिति निःसंकोचं वच्मि।

(१५) अभिनवगुप्तग्रन्थे 'स्थायिभावो न रसः' यदा उपलभ्यते तदा स्थायिभावस्य रसत्वमभिनवसम्मतमित्युक्तिरसत्यैव, अधिकन्तु परीक्षणनिरीक्षणलेखे समुदाहृतमनुसन्धेयं पाठकैः।

(१६) न्यायातिरिक्तदर्शनापेक्षया अद्वैतदर्शने उदयनाचार्यस्य महानादर इति प्रसक्तल्लिखितवानस्मि, अतो गौडब्रह्मानन्दादयो न प्रत्यवायभागिनः, परं न्यायकुसुमाञ्जलिग्रन्थस्य वेदान्तसम्मतेश्वरस्वरूपजीवेश्वराभेदादौ तात्पर्यमिति असत्यं वचो यस्य कस्यापि भवेत् प्रत्यवायकरमेव।

(१७) भूमिकायाः स्वरूपप्रकाशनस्य किं तात्पर्यं यत्र ममाशक्तिमनुसन्धत्ते? न्यायचरमभूमिकातः प्राक्तनभूमिकायां वेदान्तचरममतं मनुते उदयनाचार्य इत्येव तु मया साध्यम्। आत्मतत्त्वविवेकप्रदर्शितां भूमिकान्तु समुदाहारमेव। ततोऽधिकस्वरूपप्रदर्शनस्य प्रसङ्ग एव नास्ति, परं स्वरूपप्रदर्शने अनुसन्धातुः परमा अशक्तिरनेन व्याकरणेन व्यक्तिं गता, द्विविधा अत्र अद्वैतवेदान्तस्य भूमिका आचार्येण प्रदर्शिता। प्रथमा 'केवल आत्मा

प्रकाशत इत्यत्राद्वैतमतोपसंहार उक्तः, द्वितीया 'केवलोऽपि न विकल्पते' इति कृत्वा चरम-वेदान्तोपसंहार उक्तः। द्वयोश्चानयोः स्वरूपभेदमनाकलयन्नेव वेदान्तभूमिकां व्याख्याति, प्रसिद्धनैयायिकस्यास्य विदुष इमानि वाक्यानि अतिखेदावहानि यदत्र न्यायभूमिकायां सर्वविशेषगुणशून्यायां मुक्तावपि योग्यविभुविशेषगुणानां स्वोत्तरवर्तिगुणनाश्यत्वनि-यमस्योपयोगं पश्यति।

(१८) अत्रत्यविषये मम परीक्षणनिरीक्षणलेखोऽवधातव्यः पाठकैः। अत्र तु अनुसन्धानलेखे किमपि लेखनीयं जना ज्ञास्यन्ति यत्समाधानं करोति इत्यनुसन्धातैव किमपि लिख्यते। पश्यन्तु तावत् 'योग्यानुपलब्धिस्तावद् आत्मनि नित्यसुखस्वीकार एव संभवति' इत्यादीनि वाक्यानि, केयं विचित्रा योग्यानुपलब्धिर्या नित्यसुखस्वीकार एव संभवति? यस्य योग्यानुपलब्धिस्तस्य स्वीकार एव कथम्? यश्च स्वीक्रियते योग्यश्च तस्य योग्यानुपलब्धिरेव कीदृशी? इति किमु विवेचनीयमत्र?

(१९) दीधितिलेखोद्धरणमपि किं साधयतीति पश्यन्तु पाठकाः वेदान्तिमत-खण्डनप्रसङ्गे वेदान्तिमतमुपपादनीयं भवति। तच्च दीधित्या टीकया क्रियते। मूल-सम्मतमिदं वेदान्तिमतं न खण्ड्यते इति तु दीधितिर्न वक्ति।

(२०) अत्र न्यायशास्त्रस्य निन्दावाक्यानि समुद्धरति अनुसन्धाता। मम तु नास्ति कस्मिंश्चिदपि दर्शने विद्वेषो येन अद्वैतमतनिन्दावाक्यानि समुदाहरेयम्। आनन्द-रामायणविषये प्रागेव लिखितवानस्मि। एतावदेव सूचयामि यद् विपरीतं कथं न भवेत्? अद्वैतमतस्यापि निन्दा आयाति। प्रच्छन्नबौद्धमतं बहुभिर्गीयते सांख्यभाष्यप्रारम्भे विज्ञान-भिक्षुः पौराणिकानि तादृशनिन्दावाक्यानि उदाजहरत्यपि अतोऽद्वैतदर्शनस्य सार्थक्याय उदयनाचार्यप्रदर्शितैकवाक्यतामुद्रया न्यायसम्मतमुक्त्युपयोगप्रकारेणापि अद्वैतदर्शनस्योप-योगः कथं न क्रियेत। दर्शनानि मोक्षमार्गं परिष्कुर्वन्ति दर्शनानां परमोद्देश्यतां गतायां परमुक्तौ आत्यन्तिकदुःखनिवृत्तौ नास्ति विवादः, अतो नास्ति वस्तुनि विकल्पः। मार्गा-स्त्वेकस्यापि कृतेऽनेके भवन्त्येव। वेदान्तदर्शनव्याख्यातारो गौडब्रह्मानन्दादयो न्यायो वेदाङ्गमिति वदन्ति। तत्तु तेषां स्थानं। अत्र तु भूमिकायामनुचितं क्रियते। लेखस्य 'न्यायकुसुमाञ्जलिः' शीर्षकम्। तत्कर्तुरुदयनस्य तात्पर्यं वेदान्तसम्मतपदार्थे वर्ण्यते। उदयनेन च आत्मतत्त्वविवेके वेदान्तमतं खण्डितम्, वेदान्तमतञ्च चरमं न्यायस्य अङ्गमिति वर्णितम्। तत्तु गोप्यते, पाठका विचारयन्तु। एतादृशशीर्षके लेखे उदयनमतस्य गोपनं गौड़ब्रह्मानन्दमतस्य उदयनमतविरुद्धस्य च प्रकाशनं किं युज्यते? प्रचारणीयश्चेदुदयनमत-विरुद्धं तद् उदयनग्रन्थनाम्ना कथं प्रचार्यते?

नैयायिकस्यापि एकदेशिनो नित्यसुखाभिव्यक्तिर्मुक्तिरस्ति, परं न उदयनाचार्यस्य उदयनग्रन्थे आत्मतत्त्वविवेके नित्यसुखस्य खण्डनम् आत्यन्तिकदुःखनिवृत्तेर्मुक्तित्वञ्च

सोपपादनं युक्तिशास्त्रसमन्वयपुरसरं वर्णितमास्ते। तन्मुक्तिस्वरूपमादाय उदयनस्य वेदान्त-प्रवणतावर्णनमत्यन्तविरुद्धम्।

तदेवं यः कश्चिदपि यत् किञ्चित् कल्पयतु, न तेन काचिद्धानिः कस्यचिद् ग्रन्थस्य तात्पर्यवर्णनन्तु नैतादृग्विपरीतमुचितम्। यस्तु संसारमेवासारं मन्यमानोऽसारलेखनान्नविरन्तुमीहते तस्य लेखस्य विशेषविवरणेनापि किं करिष्यामीति विरमाम्येव।

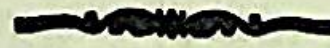
श्रीविद्यावैजयन्ती गुरुवरमनसः प्रोद्यता रत्नमाला
सम्पूर्णा दर्शनानामभिनवकुसुमैः सञ्चितैः सन्निबन्धैः।
हिन्दीभाषाविरावा सरससुरगवीसूत्रबद्धा विशाला
दृष्टा प्रातान्तरङ्गं विशतु लसतु वः शास्त्रसारा रसाला॥ १॥

श्रीविश्वनाथदयया सदयाः सहायाः
विज्ञाः भवन्तु सततं मयि दुर्गतेऽस्मिन्।
पङ्गुर्गदी धनविहीनजराशुजीर्णः
काशीनिवासमधुना सफलं लभेय॥ २॥

वेदरामनभोनेत्रमिते (२०३४) विक्रमवत्सरे।
मकरकुम्भगे भानौ वसन्तपञ्चमीरवौ॥ ३॥

सरस्वतीमहापूजा सामग्रीघटिका सती।
दर्शनीया निबन्धानां वैजयन्ती प्रकाशते॥ ४॥

विहारराज्य-सिवाननवमण्डलगम्हरियाकाश्यपनिवेजवंशश्रीरामगोविन्दौझातनूज-
श्रीयमुनादेवीगर्भजकेदारनाथौझाकृता विद्यावैजयन्तीनिबन्धमाला-
प्रथमभाग-दार्शनिकनिबन्धमाला समाप्ता।



अयोध्यासंस्कृतंपत्र ८।४।५८ ई० संख्या संस्कृतमयप्रकाशित हिन्दी

न्यायकुसुमाञ्जलिः विचारपरीक्षण निरीक्षण याथार्थ्यानुसन्धानसमीक्षणम्

गई हुई संस्कृतं पत्र की २०-२१-२२ तीन संख्याओं में पं० श्री हरिरामशुक्ल महोदय का याथार्थ्यानुसन्धानलेख प्रकाशित हुआ है, पाठक इसको उसी का समीक्षण समझे। उसका पहला सम्बन्ध २० वी संख्या के आरम्भ में सम्पादक महोदय से ही व्यक्त किया गया है। अनुसन्धान में जिस संख्या के क्रम से लेख है उसी संख्या के अनुसार ही समीक्षण का सम्बन्ध पाठकों को जानना चाहिये।

(१) नित्य एक ज्ञानरूप ईश्वर तत्व नैयायिक वेदान्ती-तान्त्रिक तथा दूसरे आस्तिकों का सिद्धान्त है, ऐसा भूमिका का लेख है, उसके उपर उदयनाचार्य के मत के अनुसार ज्ञान आदि रूप ईश्वर तत्त्व नहीं है, ऐसी मेरी विरोध स्थापना है, उसके उपर यह याथार्थ्यानुसन्धान है, पाठक देखें यह यथार्थ है या अयथार्थ है ?

अनुसन्धाता क्या करते हैं ? रूप शब्द का धर्म अर्थ करके भेदान्वय में आग्रह करते हुए ज्ञान धर्म वाला ईश्वर भूमिका लेख से अभिमत सिद्ध करते हैं। उदनाचार्य के मत के अनुसार हुआ, किन्तु वेदान्त के अनुसार नहीं हुआ। वेदान्त में ज्ञानरूप ईश्वर है। न्यायवेदान्त दोनों का एक नहीं हुआ। भूमिकालेख में दोनों मत में ज्ञान-रूप कहा गया है इस प्रकार भूमिका लेख का विरोध करते हैं।

उस पर भी भूमिका में ज्ञानादिरूपत्वं लिखा है, त्वप्रत्यय की क्या गति होगी ? किसी प्रकार समर्थन का आग्रही कल्पना क्लेशों से नहीं डरते हुए बहुव्रीहि करके त्व प्रत्यय करें तो भी वेदान्त से समान गति कैसे हुई ? यदि अनुसन्धान करने वाले ऐसा व्याख्या न करते हैं तो भूमिका लेख की कैसी गति होगी ? इसको सोचना चाहिये। इस पर अधिक समाधान से क्या ? नित्य ज्ञान आदि रूप ईश्वर उदयनाचार्य सम्मत है इस भूमिका लेख का अर्थ यदि अनुसन्धाता नित्य ज्ञान आदि वाला ईश्वर करते हैं

तो मैं उदयनाचार्य के विरोध को नहीं कहूँगा, किन्तु वेदान्त सम्मत ईश्वर को उदयनाचार्य सिद्ध करते हैं, ऐसे भूमिका लेख के उद्देश्य को अनुसन्धाता विरोध करते हैं, क्या करूँ? आपस के लेखों के व्याख्यान कलह से क्या प्रयोजन? दूसरे ग्रन्थों का संवाद दिखाना भी अधिक क्या करेगा? वक्ता के तात्पर्य की अनुपपत्ति बहुत समर्थ है? इस अनुसन्धान लेख से पाठकों को आभास होगा कि वेदान्तसम्मत ही ईश्वर सिद्धकर रहे हैं किन्तु वेदान्त से विपरीत ज्ञान वाला ईश्वर अनुसन्धान में बताया जाता है, पाठक क्या करें? जैसा लिखा है वैसा ही समझना चाहिये। यहाँ इन दोनों वचनों का विरोध दिखाना व्यर्थ है। और यहाँ का लेख प्रकृत में उपयोगी नहीं है। रूप शब्द का अर्थ तथा अन्वय का प्रकार का विवेचन करने पर अनुसन्धान में दिये गये ग्रन्थों के उल्लेख भी लेखक के इष्ट साधक नहीं हो सकेंगे, बहुत लेख वृद्धि होगी तथा प्रकृत का उपयोगी नहीं है इसलिये छोड़ देता हूँ। गौड ब्रह्मानन्द महोदयतो भूमिका लेख के पथ का निर्माता ही हैं। किन्तु उन्होंने नित्य ज्ञान रूप ईश्वर उदयनाचार्य सम्मत है ऐसा नहीं लिखा इसलिये उनका यहाँ साक्षाद् विरोध नहीं है; हाँ उदयनाचार्य वेदान्त पर श्रद्धा रखते हैं, वेदान्त का विरोध नहीं करते, नित्य सुख का खण्डन भाट्ट मत का खण्डन है इत्यादि उन्हीं का प्रचार है। नित्य सुख के खण्डन-स्थल में उदयनाचार्य की योग्यानुपलब्धिका अनुचित व्याख्यान गौडब्रह्मानन्दजी ने किया है, वहाँ अति संक्षिप्त उदयनाचार्य की पङ्क्ति ठीक है तथा नित्य सुख का खण्डन ठीक है, वहां का गौड़ ब्रह्मानन्दी का व्याख्यान व्युत्पन्न नैयायिक पसन्द नहीं करेगा। मेरे पहले गौड़ ब्रह्मानन्दी के मार्ग का विरोध काशीस्थ दयानन्दवेदविद्यालय के अध्यापक न्यायाचार्य दाक्षिणात्य श्रीढुण्ढिराजजी ने किया है, वह आत्मतत्त्वविवेक की भूमिका या टीप्पणी में छपा था।

दीधितिकार का बार-वार शुक्ल जी द्वारा उल्लेख तो साधारण पाठकों को व्यामोह में डालने का धूलि प्रक्षेप है, यह न माने तो असावधानी कहें, नित्य ज्ञानरूप ईश्वर, नित्यसुख ईश्वर का, इत्यादि न्याय मत है अथवा उदयनाचार्य सम्मत है; ऐसा दीधितिकार कहीं नहीं लिखें, दीधितिकार टीकाकार है। मूल में जो मत है उसका टीका में उपपादन करते हैं, जैसे आत्मतत्त्व विवेक में नित्य सुख को लेकर वेदान्त का पूर्वपक्ष है, वहां श्रुतियों से वेदान्त मत का उपपादन किया। उत्तर पक्ष में उदयनाचार्य

नें जैसा श्रुतिओं के तात्पर्य का वर्णन किया वैसे ही दीधितिकार भी किये। यह भी पाठक समझें कि नित्य सुख का पूर्वपक्ष भाट्टमत का है, ऐसा गोड़ ब्रह्मानन्द ने लिखा, किन्तु दीधितिकार वेदान्त के अनुसार पूर्व पक्ष का उपपादन किये। इसलिये वहां का दीधिति ग्रन्थ परीक्षण अनुसन्धान लेख का विपरीत है।

परीक्षण और अनुसन्धान लेख में मुक्तावली की चर्चा केवल लेखवृद्धि पाठकों के विमोह आदि के लिये धूलि प्रक्षेपमात्र है, अतिसंक्षिप्त उदयन वचनों का नवीन शब्दों द्वारा मुक्तावली व्याख्यान है, आचार्य सिद्धान्त के अनुसार ही वेदान्त का खण्डन और न्यायमत का उपपादन है, न्यायवेदान्त की एकता का विरोध करती है, वेदान्त के अनुसार उदयनमत का विरोधी मुक्तावली का एकता के लिये लाना कैसा कहा जायेगा।

सूत्रभाष्य से लेकर वेद को सुरक्षित करने वाला वेद के अनुसार पदार्थ व्यवस्था करने वाला वेद व्याख्याता यह परिपूर्ण स्वतन्त्र न्यायशास्त्र मोक्षशास्त्र है, इसकी कहीं वैदिकों द्वारा निन्दा नहीं है, कहीं समान शब्दों को लेकर निन्दा का आभास होता है, वास्तविक तात्पर्य उसका दूसरा है।

(२) जैसे परस्पर विरूद्धमत वाले तीनों मीमांसक तीनों मतों को संग्रह करने वाला शब्द को ढूढ़कर उसका उपयोग किया, अनुमिति से ग्राह्य, अपने से ग्राह्य, इत्यादि आपसी विरोधी शब्दों का प्रयोग नहीं किया, वैसे ही न्याय वेदान्त के साधारण अविरोधि वस्तु और शब्द को खोजकर भूमिका में प्रयोग करना चाहिये, जैसे कि जगत् का कर्तृत्व न्याय वेदान्त दोनों का अविरोधि है, इत्यादि। ऐसा नहीं कहना चाहिये कि नित्यज्ञान रूप ईश्वर दोनों का अविरोधी है। क्योंकि इसमें न्याय वेदान्त का फरक है।

जब यहां अनुसन्धाता लिखते है कि अवान्तर भेद रहने पर ऐसा कहा गया है तब तो इस पर क्या कहना है। तब पाठक समझे कि नित्यज्ञान रूप ईश्वर स्वरूप में उदयनाचार्य और वेदान्त का अभेद नहीं है, भूमिका और परीक्षण तथा अनुसन्धान लेख का उस अभेद या अविरोध में तात्पर्य नहीं है, विचार लेख में लिखा हुआ मेरा ठीक है।

(३) तीसरे अङ्क पर उदयनाचार्य का सुषुप्ति में ज्ञानाभाव साधन वेदान्त से विरूद्ध नहीं है ऐसा सिद्ध करने का प्रयास अनुसन्धान लेख में किया गया है, यत्न को ज्ञानरूप बताने का साहस किया गया है। उसपर मेरे नीचे के विचार को देखें जिससे इस अनुसन्धान का मूल्य मालूम पड़े।

(क) नैयायिकों के यहां विना विषय भान ज्ञान नहीं माना जाता- सुषुप्ति में विषयभान न होने से सुषुप्ति में ज्ञान का खण्डन किया जाता है, वेदान्ती लोग विना विषयभान का आत्मचैतन्य रूप ज्ञान मानते हैं। अविद्यावृत्ति से सुषुप्ति में भी आनन्द और अज्ञान का अनुभव करते हैं, इसी अनुभव ज्ञान का सुषुप्ति में उदयनाचार्य खण्डन करते हैं। इस प्रकार दोनों दर्शनों का स्फुट विरोध है, वह भी विरोध शब्द मात्र से नहीं है किन्तु वस्तुओं में विरोध है। ज्ञान पद का अर्थ भेद से अनुसन्धाता का अभीष्ट विरोध परिहार असंभव है, पदार्थों का स्पष्ट विरोध है।

(ख) जीवन योनि यत्न का प्राण सञ्चार मात्र फल है, उतने ही से वेदान्तियों को सन्तोष नहीं है, वे लोग सुषुप्ति में आत्मरूप ज्ञान की अनुवृत्ति और आनन्द के अनुभव तक जाते हैं, तार्किक निर्विषयक आत्मा की अनुवृत्ति मानते हुए भी ज्ञान की अनुवृत्ति नहीं मानते, स्वरूप आनन्द के अनुभव का भी विरोध करते हैं। उसका जीवन योनि यत्न से समन्वय नहीं होगा। सुषुप्ति प्रक्रिया में न्याय वेदान्त का विरोध आत्मा की सुखरूपता तथा ज्ञानरूपता का विरोध मूलक है।

(ग) जीवन योनि यत्न के खण्डन में वेदान्त ग्रन्थों में दो प्रकार अपनाया गया है, ज्ञान से अथवा यत्न से प्राण सञ्चार का उपपादन नहीं किया गया है, तब अनुसन्धान लेख का जीवन यत्न तथा ज्ञान की सरूपता और समानफलता का साहस कैसे ठीक है।

(घ) वेदान्त में अज्ञान आवरण का भञ्जन ज्ञान से माना गया है इच्छा या यत्न से नहीं, तब ज्ञान से इच्छा यत्न का स्फूट भेद माना गया, रत्नावली अथवा किसी के लेख से इच्छा यत्न को ज्ञानरूप मानना कैसे होगा, इच्छा कृत्ति वृत्तियां जब आवरण भञ्जक नहीं है तब रत्नावली प्रदर्शित साक्षी के विशेषण इच्छा कृति वृत्तियों में अज्ञान के अविषयत्व का प्रयोजकत्व कैसे गया? जहां कहीं ज्ञान से अज्ञान आवरण हटने पर अतिशीघ्र पैदा हुए इच्छायत्न वृत्तियों से भी आवरण का अनुभव यद्यपि नहीं होता तो भी वहां ज्ञान ही अज्ञान के अविषयत्व का प्रयोजक माना जाता है; इच्छा यत्न नहीं, क्यों कि इच्छा यत्न अन्यथा सिद्ध हैं। कारणता का अवच्छेदक ही अन्यथासिद्ध प्रयोजक माना जाता है सभी अन्यथा सिद्ध नही, इसलिये अज्ञान के अविषयत्व का प्रयोजक ज्ञान ही है इच्छा यत्न नहीं, यदि इच्छा आदि से भी आवरण का निवारण

मानें तो वेदान्ती लोग श्रवण आदि के प्रयास के विना ही ब्रह्म जिज्ञासा से ही सफल हो जायेंगे साक्षात्कार का समादर क्यों करें ?

(ङ) कहीं ज्ञान के समकालिक यत्न को ज्ञान मान भी ले किन्तु सुषुप्तिकाल वाला जीवनयत्न अज्ञान और अज्ञान विषयत्व के साथ है, उसमें अज्ञान के अविषयत्व का प्रयोजकत्व मुग्धा रत्नावली को भी कैसे रुचे ?, इसलिये यह धूलिप्रक्षेप मात्र है।

(च) जीवन योनि यत्न और सुषुप्ति में ज्ञानाभाव जीव में माना जाता है, ईश्वर के ज्ञान कृतियों को अभिन्न मानने पर भी जीव में सुषुप्ति ज्ञान उदयनाचार्य सम्मत कैसे आता है ?।

(छ) उदयनाचार्य सुषुप्ति में जीवन योनि यत्न मानते हैं तथा ज्ञान का खण्डन करते हैं। अनुसन्धान लेख में ज्ञानयत्न का अभेद वेदान्तमत बताया गया। आचार्य ने दोनों में भेद बताये, इससे अनुसन्धाता उदयनाचार्य का वेदान्त से विरुद्ध आचरण अच्छाही ला दिये।

(ज) ज्ञान इच्छा कृति को एक मानने वाला अनुसन्धान लेख के विरुद्ध लोक प्रसिद्ध अनुभव सिद्ध कार्य कारण का विरोध पाठक समझ लें; पहले जानता है तब चाहता है, तब उसके लिये यत्न करता है यह अनुभव है; ज्ञान इच्छा का कारण, इच्छा यत्न का कारण इत्यादि तीनों एक कैसे।

(झ) जो भगवान् भीतर प्रवेश करके मेरी सूती हुई वाणी को जागृत करते हैं इत्यादि भागवत के अनुसार भगवत् कृति को परम भक्त नैयायिक भी मानते हैं। किन्तु जीवन योनियत्न और उसका फल प्राणसञ्चार जीवत्व लाने वाले हैं, भगवान् के ऐसे यत्न को आस्तिक नैयायिक कैसे पसन्द करें। ईश्वर के यत्न से जीवन योनि यत्न की अन्यथा सिद्धि भी नहीं हो सकती, ईश्वर यत्न साधारण कारण है, जीवन यत्न विशेष कारण है।

(ञ) परिणामी माया की अनित्य वृत्ति को वेदान्ती लोग भगवान् की इच्छा कहते हैं, वह कर्म से जन्य होकर धर्म हो। परम आस्तिक नैयायिक भगवान् में अनित्य इच्छा कैसे मानें ? ऐसी अनित्य इच्छा को नही मानता हुआ अदृष्ट को सिद्ध करनेवाला कुसुमाञ्जलिकार वेदान्त धर्म को तिलाञ्जलि दे रहा है, शुक्लजी ने उदयनाचार्य द्वारा वेदान्त आदर का अच्छा अनुसन्धान किया।

(४) चौथे अङ्क में लिखा हुआ भी व्यर्थ ही मालूम पड़ता, यहां अनुसन्धान में लिखा है कि न्यायमत लिखते समय भी अपनी वेदान्तप्रवणता आचार्य द्योतित करते हैं, वेदान्तविरोध का अनेक स्थल दीखा चुका हूं तब वेदान्तप्रवणता की क्या आशा है।

न्याय की अपेक्षा वेदान्त की अप्रधानता बताते हुए भी आचार्य अन्य दर्शनों की अपेक्षा वेदान्त की प्रधानता वर्णन करते है, वेदान्त की अन्तिम विद्या को मोक्ष नगर की गोपुर उपमा देते हैं इससे वेदान्त प्रेम उनका है ऐसा अनेक बार लिख चुका हूं, किन्तु प्रसङ्ग से आये हुए न्याय विरुद्ध वेदान्त सिद्धान्त का खण्डन करने में थोड़ा भी संकोच नहीं करते, वेदान्त की अपेक्षा न्याय की स्फुट प्रधानता वर्णन करते हैं इसको प्रमाण के साथ लिख चुका हूं, फिर ग्रन्थों के उद्धरण से लेख नहीं बढ़ाता। न ग्राह्यभेदम् इत्यादि पद्य के विषय में मेरे पहले के दोनों लेखों को देखने का पाठक प्रयास करें, उससे अधिक की अपेक्षा नहीं देखता हूं। प्रसङ्ग देखिये, वेदनय वाले उदयनाचार्य वेदनय के विरोधी बौद्धों का खण्डन कर रहे हैं, वहां वेदनय में विजयश्री का वर्णन प्रस्तुत है न कि वेदान्तनय में, इसलिये वेदनय शब्द का प्रयोग किया वेदान्तनय का नहीं, वेदनय में तर्क बल की प्रौढि बताने के लिये बलिनि शब्द का प्रयोग किया। वहां बौद्धों के साथ कथा में वेदार्थ वर्णन की अपेक्षा नहीं है किन्तु तर्क बल की अपेक्षा है, पीछे वेदनय शब्द का तात्पर्य से वेदान्तनय में ही पर्यवसान है, यह दूसरी बात है, प्रसङ्ग वेदनय शब्द का है। उससे इतना ही निकलता है वेदान्त वैदिक दर्शन है और तर्क बल वाला है। यदि अधिक तात्पर्य निकालें तो यह भी निकालीये कि वेदान्त शब्द की उपेक्षा कर वेदनय शब्द को अपनाने वाले उदयनाचार्य का वेदनयता (वैदिकता) मात्र से आदर होने पर भी वेदान्तत्व रूप से वेदान्त में आदर नहीं है उपेक्षा है। और आत्मतत्त्व विवेक की सात भूमिका देखने से वेद का मुख्य तात्पर्य विषय न्याय है वेदान्त नहीं यह स्फुट मालूम पड़ता है। इतना ही नहीं छे वैदिक आस्तिक दर्शन हैं, सभी अपने दर्शन को वेद का मुख्य तात्पर्य विषय मानते हैं, आम्नाय वेद उपनिषद् आदि शब्दों के प्रयोग से उन दर्शन ग्रन्थों का तथा ग्रन्थकारों की वेदप्रवणता आती है, वेदान्त प्रवणता उससे नहीं आती, वेदान्त शब्द का कहीं प्रयोग होने पर भी उपनिषद् का वेदान्त शब्द से व्यवहार होने से वेदान्त शास्त्र की प्रवणता नहीं आती।

धर्म और अधर्म का समूह भोग से क्षीण होता है इत्यादि आचार्य के वचन का उल्लेख व्यर्थ किया गया है, कोई विशेषता नहीं लाता, विशेष विवेचन से अनुसन्धान का विपरीत भी होगा। धर्म अधर्म फल के लिये कल्पित होते हैं, फल भोग से नष्ट हो जाते हैं, उनके नाश के लिये दूसरे प्रमाण की अपेक्षा नहीं है यह न्याय मार्ग है यही न्याय है, इसमें फिर दूसरे प्रमाण की अपेक्षा नहीं है, शरीररहित आत्मा को प्रिय और अप्रिय स्पर्श नहीं करते इत्यादि श्रुति प्रमाण से मुक्ति में शरीर सम्बन्ध नहीं रहने से सुख और दुःख का अभाव सिद्ध होता है। मोक्ष साधन प्रसङ्ग का यह ग्रन्थ है, दोनों ही न्यायमत का प्रदर्शन है, पहला न्याय (युक्ति) प्रदर्शन है, दूसरा श्रुति प्रदर्शन है, वेदान्त शास्त्र का यहां कोई प्रसङ्ग नहीं है। वेदान्तशास्त्र का ग्रन्थ सन्दर्भ भी नहीं है, प्रसिद्ध चिन्तामणि आदि न्याय ग्रन्थों में यह श्रुति दुःखाभाव मुक्ति में प्रमाणरूप से उदाहृत होती है।

यहां अनुसन्धाता का कैसा अनुसन्धान है ? इसकी पाठक आलोचना करें। पहला न्यायमत दूसरा वेदान्त ऐसा अनुसन्धान का अभिप्राय है, बड़े विद्वान् का यह मत ठीक नहीं है, वेदान्त में भी भोग से धर्माधर्म का क्षय होता है, न्यायमत की मुक्ति बताने वाली यह श्रुति नैयायिकों से भी अपनाई जाती है। वेदान्त में विशेष स्वारस्य लेकर जीवन्मुक्त का भी अशरीरभाव मानकर श्रुति का व्याख्यान किया जाता है। प्रिय अप्रिय भी शरीर इन्द्रिय संस्पर्श से जायमान लिये जाते हैं, क्लेशकर व्याख्या है, नैयायिकों के यहां श्रुति का सरल अर्थ समन्वित होता है, अप्रिय के साथ प्रिय का भी यह श्रुति निषेध करती है तथा आत्मरूप नित्य सुख का विरोध करती हुई वेदान्त सिद्धान्त के विपरीत जाती है, यह वेदान्त विरोध का अनुसन्धान लेख है, तो भी वेद पर्याय शब्द को देखकर उदयनाचार्य की वेदान्तप्रवणता सिद्ध करने में अनुसन्धाता क अपूर्व अभिनिवेश मालूम पड़ता है, जो वेदान्त विरोध को नहीं देखने देता। सभी वैदिक दर्शन वेद का उल्लेख करते हैं। विशेष विवरण से क्या ? कोई सार नहीं आता।

(५) पांचवे अङ्क का भी अनुसन्धान लेख पाठक देखें, उदयनाचार्य वैदिक है उनकी उपनिषद् श्रद्धा में कोई विवाद नहीं जिसके लिये इसमें प्रयास किया गया, विवाद इसमें है कि उदयनाचार्य न्याय की अपेक्षा वेदान्त को प्रधान मानते हैं। उसमें उपनिषत् श्रद्धा का कोई प्रसङ्ग नहीं है, श्राद्ध और नैयायिक शब्द का स्वारस्य पहले के

लेखों में लिख दिया गया है। वैषयिक सुख से अतिरिक्त में सुखशब्द का व्यवहार लौकिकों का नहीं होता ऐसी पङ्क्ति वहां ग्रन्थ में नहीं है। वहां सुख शब्द का प्रवृत्ति निमित्त पहले बताया गया, उसके बाद उपनिषद् के सुख शब्द का मुक्तात्मा में शक्ति का खण्डन किया गया है, आत्मा की सुखरूपता को अनुपलब्धि से पराहत किया गया है। व्याख्या के साथ वहां का ग्रन्थ सन्दर्भ पहले लेखों में दिखाया गया है, वहां का ग्रन्थ सन्दर्भ वेदान्तमत के खण्डन के लिये है, वहां भट्टमत का खण्डन है ऐसे गौड़ ब्रह्मानन्दी ग्रन्थ से लोग ठगे गये हैं, दीधितिकार आदि व्याख्याता वेदान्त ही का वहां खण्डन मानते हैं। इस प्रकार वेदान्त के खण्डन ग्रन्थ से वेदान्त प्रवणता सिद्ध करने में हठ से प्रवृत्ति है उसमें मेरा या दूसरे का लेख क्या करेगा।

(६) इस पर किस प्रश्न पर कैसा समाधान करते हैं, इस पर ध्यान दिया जाय। २८ वर्ष के २६ वीं संख्या के पहले स्तम्भ पर भूमिका लेख में लिखा है कि योग धर्म से जन्य होने से अनित्य वैसा सर्वज्ञत्व अनीश्वरत्व को लाने वाला है यह बौद्धों का पक्ष है। उस पर मेरा विचार लेख है—बौद्ध लोग सर्वज्ञ ईश्वर बुद्ध को कहते हैं, बौद्ध ग्रन्थों में ईश्वर रूप से बुद्ध का उल्लेख बहुत मिलता है, लेखक बौद्धों का पक्ष लिखते हैं अपना या दूसरे का नहीं लिखते। बौद्धों का पक्ष है ऐसा विश्वास बौद्धों के लेख के बिना कैसे किया जाय ?। इसलिये लिखा गया कि बौद्धों के ग्रन्थ सन्दर्भ से सिद्ध करने लायक है। उस पर कैसा अनुसन्धान है ?। भूमिका लेख के कुछ अक्षरों को बदलता है तो भी समाधान को नहीं छूता है, वास्तव में योगज धर्म से जायमान भी सर्वज्ञत्व को बौद्ध लोग ईश्वर मानते हैं, इसलिये बौद्ध ग्रन्थ के संवाद के बिना अनीश्वरत्व फलक बौद्ध पक्ष है ऐसा लिखना मिथ्या प्रचार है।

इसके बाद २६।४।५८ ई० २६ संख्या में प्रकाशित

बौद्धों का पक्ष है ऐसा बौद्ध लेखों के बिना कुसुमाञ्जलि लेखमात्र से विश्वसनीय नहीं है, वैसा हो भी तब भूमिका लेख कुसुमाञ्जलि ग्रन्थ से भी विरुद्ध हुआ, क्योंकि बौद्ध ग्रन्थ और कुसुमाञ्जलि में सर्वज्ञको ईश्वर कहा जाता है। भूमिका लेख उससे विपरीत लिखता है। मैंने तो बौद्ध ग्रन्थों का विरोध दिखाया, अनुसन्धाता तो कुसुमाञ्जलि के विरोध को भी याद दिलाते हैं। यह विचित्र गुरु लेख समर्थन है जहाँ

नहीं कहा हुआ भी दोष स्मरण कराया जाता है। और धन्य यह भूमिका भी है जो कुसुमाञ्जलि की सेवा करती हुई अधिकतर उसके विरोध का प्रचार करती है। पाठक सावधान होकर सोचें कि न्यायकुसुमाञ्जलि शीर्षक से ऐसी भूमिका ठीक है? जो कुसुमाञ्जलि सिद्धान्त की हत्या करती है।

(७) जड़ कर्मों का परिणाम ईश्वर तत्व है ऐसा मीमांसकों का पक्ष है। ऐसा भूमिका लेख है, इस पर मेरा विरोध हुआ कि यदि मीमांसक ईश्वर मानेंगे तो सर्वज्ञ मानेंगे तब मीमांसक भट्ट के सर्वज्ञत्व खण्डन की क्या गति होगी? इसका अनुसन्धान लेख में क्या समाधान है पाठक खोजें। उपासनारूप कर्म से सर्वज्ञत्व की सिद्धि का प्रयास किया गया। सर्वज्ञत्व खण्डन पर विचार छोड़ दिया गया। जब भूमिका और उसके समर्थक मीमांसक पक्ष जिसको लिखते हैं उस पर मीमांसाग्रन्थ सन्दर्भ दिखाये बिना इन्हीं के लेखों से मीमांसा का पक्ष कैसे मान लिये जाय?। जड़ परिणति आदि शब्द देकर व्यर्थ लेख बढ़ाया गया, और सभी का समाधान पहले दे दिया है।

(८) यहाँ ग्रन्थ के अंशों के खोज में मेरा आलस्य व्यङ्ग करने का प्रयास किया गया है। लेकिन पाठक सोंचें, बौद्धों का मीमांसकों का पक्ष लिखकर ग्रन्थ सन्दर्भ नहीं दिखाया गया, मेरी जिज्ञासा प्रकाशित होने पर भी ग्रन्थ सन्दर्भ नहीं दिखाया गया, वहां इन लोगों का आलस्य है? अथवा वैसे ग्रन्थों का अभाव है?, यदि दूसरा है तो उसका फल क्या है?।

(९) नवम चिन्ह लेख से भी अनुसन्धाता क्या सिद्ध करते हैं? ऐसा देखना चाहिये, जीव ईश्वर के अभेद में उदयनाचार्य का तात्पर्य है, ऐसा भूमिका लेख वर्णन करता है, उसकी सिद्धि के लिये उदयनाचार्य के वचन उपयोगी होंगे, न कि दीधितिकार मुक्तावलीकार अथवा भूमिकाकार। वक्ता के तात्पर्य निर्णय में वक्ता का वचन सन्दर्भ साक्षाद् उपयोगी होता है यह उचित न्याय मार्ग है। वे लोग भी आचार्य के अभिप्रायों के प्रदर्शक हैं ऐसा नहीं कह सकते दूसरी तरह भी वर्णन करते हैं इसीलिये यह लेख विवाद उपस्थित हुआ है इसको याद रखना चाहिये। भूमिका लेख अथवा मेरे द्वारा प्रदर्शित अभिप्राय के यथार्थता अयथार्थता निर्णय के लिये मूल वचनों का ही उदाहरण उचित है, अपने अभिप्राय से भी टीकाकार मूल की योजना कर देते हैं यह क्या नहीं प्रसिद्ध है?। संस्कृत साहित्य में भी इसका उदाहरण दुर्लभ नहीं है।

अथवा यहां वैसा अवसर भी नहीं है; मुक्तावलीकार उदयनाचार्य के ग्रन्थ की टीका नहीं करते, बहुत संक्षिप्त दीधितिकार भी जीव ईश्वर के अभेद में उदयनाचार्य का तात्पर्य है, अथवा वेदान्त सम्मत्त ईश्वर तत्त्व उदयनाचार्य मान्य है ऐसा वहीं नहीं लिखे हैं। न्यायमत के अनुसार ही उदयनाचार्य के ग्रन्थों का व्याख्यान करते हैं, मुक्तिदशा में जीव-ईश्वर का विशेष सादृश्य न्यायसिद्धान्त है, उस अतिशय सादृश्य के कारण लोक वेद में भाक्त अभेद व्यवहार है ऐसा अनेक नैयायिकों का लेख है वैसा ही दीधिति का लेख है। जीव की ईश्वर से अभिन्न रूप से भावना मोक्ष हेतु है यह वेद विहित है तथा न्याय सम्मत है, अभेद भावना से सादृश्य प्राप्य है ऐसा पहले लिख चुका हूँ। दूसरे नैयायिकों से भी वैसा लिखा जाता है। वेदविहित भी ईश्वर से अभेद भावना मोक्ष कारण है तो भी अन्न की ब्रह्म उपासना की तरह यथार्थ नहीं है, जिससे वास्तविक जीव-ईश्वर का अभेद हो सके, जैसे कि वेदान्तमत में वास्तविक है, जैसे कि शास्त्र से बोधित मोक्ष देने वाली भगवान् की मूर्ति की स्नान आदि पूजा उपासना यथार्थ नहीं है, उससे वास्तव में भगवान् स्नान आचमन और भोजन नहीं करते, उसी प्रकार अभेद उपासना उपादेय है तो भी जीव-ईश्वर का अभेद ज्ञान तत्त्वज्ञान नहीं है किन्तु मिथ्याज्ञान है, वैसे ही उदयनाचार्य के वचन का अभिप्राय है, वैसा ही दीधितिकार से वर्णित है।

इसके बाद १३।५।५८ ई० २७ संख्या में प्रकाशित

(१०) मुक्तावली में जीव-ईश्वर के अभेद का स्पष्ट खण्डन है, मुक्तावली उदयनाचार्य के ग्रन्थ के अभिप्राय को स्फुट नव्य भाषा से वर्णन करती है। वास्तविक अनुसन्धान करें तो यह भी अवश्य स्वीकार करें कि मुक्तावली भूमिका लेख का विरोध करती है। उससे समर्थन प्रयास व्यर्थ है। यह भी पाठक ध्यान रखें कि जो मुक्तावली और दीधिति भूमिका लेख का विरोध करती हैं उनका प्रसङ्ग भूमिका समर्थन लेख में कैसे हैं ?। व्यर्थ कुछ कुछ लिखना है।

(११) इस चिह्न पर दीधिति ग्रन्थ के उल्लेख से क्या सिद्ध करते हैं ? सो पाठक देखें, परीक्षण लेख में बुभुक्षु दर्शन से न्याय आदि द्वैत दर्शनों पर आक्षेप किये हैं, उसका मेरे द्वारा प्रतिवाद किया गया कि सभी वैदिक द्वैत दर्शन मोक्ष के उद्देश्य से प्रवृत्त हैं, तब यह आक्षेप ठीक नहीं है।

उस पर उनका यह अनुसन्धान लेख है, उनके लेख का अभिप्राय मालूम होता है कि दीधितिकार पूर्वमीमांसा दर्शन को बुभुक्षु दर्शन कहे हैं, सो सर्वथा असत्य है, उनसे दिखाई गई पङ्क्ति भी देखिये वैसा शब्द नहीं है, बुभुक्षुता दशा शब्द है। भोग के अभिलाषा की दशा उसका अर्थ है, सोचा जाय, कौन संसार में दर्शन होगा ? जिसके व्याख्यान में बुभुक्षुता तथा मुमुक्षुता दशा का प्रसङ्ग नहीं होगा ?। इसलिये व्यर्थ आडम्वर है, दीधितिकार तो प्रसङ्ग से आये हुए के व्याख्यान में तत्पर हैं, उन से मीमांसादर्शन के बुभुक्षुदर्शन शब्द से आक्षेप का क्या प्रसङ्ग है ?। भारतीय सभी दर्शन मोक्ष के लिये प्रवृत्त हैं, मोक्षमार्ग को परिष्कृत करते हैं। चार्वाक दर्शन तो यद्यपि इस लोक में भोग के अनुकूल मालूम पड़ता है तौ भी वह उसका उद्देश्य नहीं है। शान्ति का लाभ उसका परमार्थ है, अवान्तर व्याख्यान में तो सभी दर्शनों में जिस किसी प्रकार भोग आता ही है, इसलिये परीक्षक का यह आक्षेप ठीक नहीं है।

(१२) शारदातनय आदि अभिनवगुप्त से प्रदर्शित मार्ग के अनुयायी हैं इससे अभिनवगुप्त ही रसमार्ग के प्रवर्तक हैं यह कैसे हुआ ?। शारदातनय की क्या बात हैं ? शारदा भी कहें तौ भी नहीं माना जाय। भरत नाट्यशास्त्र में रसों का निरूपण है, वह नाट्यशास्त्र व्याख्याता अभिनवगुप्त का आधार है, क्या यह भी छीपा है ?। नाट्यशास्त्र से प्रदर्शित पथ को परिष्कृत करने वाले विशिष्टता को दिखाने वाले वड़े विद्वान् अभिनवगुप्तपादाचार्य हैं यह कौन नहीं जानता ?। इसमें क्या विवाद है ? इसके लिये क्यों लेख बढ़ाना ?। जो कोई अध्यापन की पद्धति बनावें किन्तु छन्द भाषा आदि ज्ञान के लिये काव्य पढ़ना यह झूठी बात है, छन्द भाषा आदि ज्ञान के बाद काव्य के अध्ययन में अधिकार है। काव्य के पढ़ने का फल चमत्कार है, काव्य के प्रयोजन तो यश-अर्थ व्यवहार आदि ग्रन्थों में वर्णित हैं, उसमें भी कुछ काव्य पढ़ने के फल हैं। उन प्रयोजनों के लिये काव्य के अध्ययन से भाषा में सौन्दर्य भी आता है यह दूसरी बात है। काणाद और पाणिनीय सभी शास्त्रों के उपकारक हैं यह समुचित मार्ग है। नव्यन्याय के प्रचार के बाद नव्यन्याय से प्रभावित सभी शास्त्रीय ग्रन्थों के अध्ययनों में नव्यन्याय की आवश्यकता अनुभव की जाती है। इसलिये न्यायशास्त्र में कवि का अधिकार है यह अनुचित है। ईश्वर कवि हैं इसलिये कवि या कविता की प्रशंसा है, उसका यहाँ कोई प्रसङ्ग नहीं है।

(१३) इस चिह्न पर साहित्यदर्पण के वचन से प्रमाता के अभेद से अनुसन्धाता का अभिनिवेश मालूम पड़ता है। किन्तु वहीं गद्यभाग में भेद और अभेद दोनों के खण्डन पर उनका अनुसन्धान नहीं जाता, जिसमें पर का नहीं, यह भी नहीं, मेरा नहीं, मेरा नहीं यह भी नहीं, इत्यादि कहा गया है, उसको कह देता हूँ। और दूसरे तो मेरे परीक्षण निरीक्षण लेख में पूरे हैं।

(१४) यहाँ पर भी दूसरे विषय में विवाद प्रस्तुत करते हैं इसलिये मैं थोड़ा बोलता हूँ। भिन्न भिन्न दर्शन प्रक्रियाओं के अनुसार अनेक प्रकार से रसास्वाद प्रक्रिया चिरकाल से प्रचलित हैं। अपनी भावना के अनुसार जो दर्शन प्रक्रिया जिसको पसन्द है; वह उस दर्शन प्रक्रिया के अनुसार ही रसास्वाद प्रक्रिया को पसन्द करता है। इसमें क्या किया जाय ? जैसी जिसकी भावना वैसी रुचि। जो दर्शन प्रक्रिया अच्छी है उसके अनुसार वह रसास्वाद प्रक्रिया अच्छी है ये सब भावना से होते हैं। अच्छाई खराबी रसास्वाद प्रक्रिया में भावना तथा दर्शन प्रक्रिया के अनुसार हैं। किस दर्शन की प्रक्रिया अच्छी है यह आज तक तय नहीं हुआ, आगे भी शायद ही हो, जिस दर्शन में जिसकी अधिक भावना है उसी को वह सबसे अच्छा मानता है। अभिनव गुप्त का प्रत्यभिज्ञा-दर्शन है वह बहुत काल तक विद्वानों के अपरिचित के ऐसा रहा। वेदान्त के प्रभाव से वेदान्त प्रक्रिया के अनुसार बहुत विद्वान् अभिनव गुप्त के मत को मूल और टीकाओं में दिखाते हैं। वेदान्त और प्रत्यभिज्ञा दर्शन की प्रक्रियाओं में बड़ा भेद है। इसलिये अभिनव गुप्तमत गुहा में निहित है यह निःसंकोच कहता हूँ।

(१५) जब अभिनव ग्रन्थ में स्थायीभाव रस नहीं है ऐसा साफ़ मिलता है तब स्थायिभाव रस को अभिनव गुप्त मत कहना असत्य है। और अधिक तो मेरे परीक्षण निरीक्षण लेख में दिखाया गया है; पाठकों को अनुसन्धान करना चाहिये।

इसके बाद २७।५।५८ ई० २८ संख्या में प्रकाशित

(१६) न्याय से भिन्न और दर्शनों की अपेक्षा वेदान्त दर्शन में उदयनाचार्य की विशेष प्रीति है यह कई बार लिख चुका हूँ। इसलिये गौड़ ब्रह्मानन्दी आदि प्रत्यवाय के भागी नहीं हैं, किन्तु न्याय कुसुमाञ्जलि का वेदान्तसम्मत ईश्वर स्वरूप, और जीव ईश्वर अभेद आदि में तात्पर्य है ऐसा असत्य वचन जिसका है उसको दोष होगा ही।

(१७) भूमिका के स्वरूप प्रकाशन का क्या तात्पर्य है ? जिसमें मेरी अशक्ति का अनुसन्धान करते हैं ? न्याय की अन्तिम भूमिका से पहली भूमिका में वेदान्त के अन्तिम मत का उपसंहार उदयनाचार्य मानते हैं यही तो मुझे सिद्ध करना है, आत्म-तत्त्व विवेक में दिखाई गई भूमिकाओं को तो लिख चुका हूँ। उससे अधिक स्वरूप के प्रदर्शन का कोई प्रसङ्ग ही नहीं है, किन्तु स्वरूप प्रदर्शन में अनुसन्धाता की विशेष अशक्ति इस विश्लेषण से व्यक्त हुई है। दो प्रकार की अद्वैत वेदान्त की भूमिका यहाँ आचार्य ने दिखाया है। पहली केवल आत्मा प्रकाश करता है, यहाँ अद्वैत मत का उपसंहार कहा है, दूसरी केवल भी विकल्प नहीं है, इन दोनों के स्वरूपभेद को नहीं समझते हुए अनुसन्धाता वेदान्त भूमिका का व्याख्यान करते हैं। प्रसिद्ध नैयायिक इस विद्वान् के ये वाक्य विशेष खेदजनक हैं जिनमें यहाँ विशेषगुणशून्य मुक्ति रूप न्याय भूमिका में योग्य विभु के विशेष गुण अपने उत्तरवर्ति विशेष गुण से नाश्य होते हैं इस नियम के उपयोग को देखते हैं।

(१८) इस विषय में मेरे परीक्षण निरीक्षण लेख को पाठक देखें। यहाँ तो अनुसन्धाता कुछ कुछ ऐसे ही लिख रहे हैं, ऐसा अनुसन्धानकर लिखते हैं कि लोग समझें कि समाधान करते हैं। देखें उनका लेख—आत्मा में नित्य सुख का स्वीकार करने पर योग्यानुपलब्धि हो सकती है इत्यादि वाक्य कैसे हैं ?। कौन यह विलक्षण योग्यानुलब्धि है जो आत्मा में नित्य सुख स्वीकार करने पर ही होगी ?, जिसकी योग्य अनुपलब्धि है उसका स्वीकार कैसे ?, जिस को स्वीकार कर रहे हैं उस योग्य की अनुपलब्धि कैसे ?, यहाँ क्या विचार किया जाय ?। वास्तव में वहाँ आत्मतत्त्व विवेक की पङ्क्ति के व्याख्यान में गौड ब्रह्मानन्दी कुछ धूलीप्रक्षेप की उससे विभ्रान्त अनुसन्धाता मूल का अभिप्राय तो दूर रहा, गौड़ ब्रह्मानन्दी के अभिप्राय को भी यहाँ नहीं कह पा रहे हैं।

यहाँ दीधिति ग्रन्थ के उल्लेख से क्या सिद्ध करते हैं अनुसन्धाता ? सो देखें, दीधिति टीका है, मूल में वेदान्त मत का पूर्वपक्ष है, पूर्वपक्ष रूप से वेदान्त मत का उपपादन दीधिति करती है। यह नहीं लिखती कि यह न्यायमत है या उदयनाचार्य का अभिमत है ? वेदान्त के खण्डन वाले उत्तर पक्ष का मूल के अनुसार व्याख्या करती है। इस वेदान्त मत का खण्डन नहीं किया जाता यह भी नहीं लिखती। इतना पाठ ;

स्मरण रखें कि नित्यसुख के खण्डन प्रसङ्ग में दीधिति वेदान्त मत से पूर्वपक्ष का उपपादन करती है। अनुसन्धान लेख में बार बार भाट्टमत का खण्डन कहा है वह दीधिति से विरुद्ध है, भाट्टमत लिखना भी गौड़ ब्रह्मानन्दी का अनुसरण है। दीधितिकार का लेख अनुसन्धान लेख का विरोधी है तौ भी अपने पक्ष में दीधितिकार को लिखना कैसा है ?, यह भी पाठक समझें।

(१९) इस चिह्न पर जो भावना उपासना उपनिषद् की चर्चा अनुसन्धान लेख में हैं, उस पर इतना ही कहना है कि ऊपर की समीक्षा से स्पष्ट हो गया है कि ग्रन्थ ग्रन्थकारों के नाम के उल्लेख में अनुसन्धाता विश्वसनीय नहीं हैं। विशेष विवरण प्रस्तुत करने पर ही उस पर विचार किया जा सकता है। पाठक इतना ही समझें कि वेदान्त में ज्ञाता, ज्ञान एक है, किन्तु व्यवहार में भेद है, उसके अनुसार वेदान्त में वह भावना उपयोगी है, न्याय में इसका उपयोग नहीं न वैसा पदार्थ है। न्याय में व्यवहार के अनुसार ज्ञाता-ज्ञान में भेद ही है।

(२०) न्यायशास्त्र के निन्दावाक्यों को अनुसन्धाता उठाते हैं, मुझे किसी दर्शन में द्वेष नहीं कि अद्वैत वेदान्त की निन्दा को उठाऊँ। आनन्दरामायण के विषय में पहले लिख आया हूँ, इतना ही सूचित करता हूँ कि इससे विपरीत व्यवस्था क्यों नहीं हो। वेदान्त की निन्दायें भी आती हैं, विज्ञानभिक्षु पुराण वचनों को भी दिखाते हैं। इसलिये अद्वैत दर्शन की सार्थकता के लिये उदयनाचार्य से प्रदर्शित एकवाक्यता प्रणाली से न्याय सम्मत मुक्ति में उपयोग करके वेदान्त का उपयोग क्यों नहीं किया जाता ? मोक्ष के उद्देश्य से प्रवृत्त वैदिक दर्शनों का मोक्ष दशा में दुःख का अत्यन्ताभाव है इसमें किसी का विवाद नहीं है, इसलिये वस्तु में विवाद नहीं है। एक के लिये भी अनेक मार्ग होते ही हैं। वेदान्त दर्शन के व्याख्याता गौड़ ब्रह्मानन्द न्याय को वेदान्त का अङ्ग बनाते हैं वह ठीक है। भूमिका लेख में यहाँ अनुचित किया जाता है, लेख का शीर्षक न्यायकुसुमाञ्जलि है; उसके कर्ता उदयनाचार्य का तात्पर्य वेदान्त दर्शन में बताया जाता है, उदयनाचार्य आत्मतत्त्व विवेक ग्रन्थ में वेदान्त मत का खण्डन करते हैं, वेदान्त की अन्तिम विद्या को न्याय का अङ्ग बताते हैं, उसको भूमिका में छिपाया जाता है। पाठक विचार करें क्या ठीक है ?, उदयनाचार्य वेदान्त ग्रन्थ अथवा वेदान्त की टीका भी नहीं लिखे। ऐसे शीर्षक पर नैयायिक उदयनमत को छिपाना और उदयन मत से

विरुद्ध गौड़ ब्रह्मानन्द का प्रचार करना क्या ठीक है ?। यदि गौड़ ब्रह्मानन्दी के मत का प्रचार करते हैं तो उदयनाचार्य के मत से विरोधी उस मत का उदयनाचार्य के ग्रन्थ के नाम से प्रचार नहीं करना चाहिये।

नैयायिक एकदेशी का भी नित्यसुख की अभिव्यक्ति मत है किन्तु उदयनाचार्य का मत नहीं। उदयनाचार्य के आत्मतत्त्व विवेक ग्रन्थ में नित्यसुख का खण्डन है, आत्यन्तिक दुःख निवृत्ति स्वरूप मुक्ति का अच्छा उपपादन और युक्ति-शास्त्र समन्वय के साथ वर्णन है। उस मुक्ति रूप को लेकर भी उदयनाचार्य की भूमिका में वेदान्त प्रवणता वर्णन अत्यन्त विरुद्ध है। और लेखों में इसका पर्याप्त विवेचन समझकर इसको समाप्त किया जाता है।

श्रीविद्यावैजयन्तीगुरुवरमन की अद्भुता रत्नमाला
सम्पूर्णों दर्शनों के अभिनव बहुलेख वर्गों सजाये।
हिन्दीवाणी सहाई सरससुरगिरा सूत्रबांधी विशाला।
देखी सूंघी जुड़ाये मन बहुरुचती पाठकों को लुभाये ॥ १ ॥
पङ्गु होई उत्तर से दक्खिन काशी फिरों निवास।
स्थान न पाता इधर उधर भटकत होत हताश ॥ २ ॥
निर्धन भृत्य विना नहीं रहता सहता कष्ट अपार।
रोगी भेषजबल पर जीवन भोजन नहीं सुधार ॥ ३ ॥
जरा जीर्ण काशी मरू यह अभिलाषा भारी।
विश्वनाथ अनुकम्पा बल से विज्ञ सहाय दया डारी।
सर्वस ढारी पुस्तक छपी अनुपूर्णा बलिहारी ॥ ४ ॥
काशी मुमुक्षुभवन अभी रहत कथञ्चन दीन।
हीन सुविधाओं से जीता बला बना धन हीन ॥ ५ ॥
काश्यप सरयूपारीण वंश केदारनाथ।
इसको कभीं कोई पढ़ी सके सफल परिश्रम नाथ ॥ ६ ॥
दो हजार चौतीसवा वैक्रम संवत् मकरकुम्भपर संक्रम
वसन्तपञ्चमी रवि के वारे देवी सरस्वती पूजासंभारे।
दर्शन के निबन्ध की माला वैजयन्ती प्रकटी वरभाला
दर्शकपाठक मन हूं भावे दयादृष्टि लेखक पर आवे ॥ ७ ॥

विद्यावैजयन्ती निबन्धमाला प्रथमभाग दर्शननिबन्धमाला समाप्त।

शुद्धि-पत्र

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
२	१६	निर्वाहिकत्व	निर्वाहकत्व
४	८	तादशानां	तादृशानां
,,	२२	वयवाब्धा	वयवारब्धा
,,	२३	पेक्षिकानय	पेक्षिकापन
५	३	त्वेतित्यु	त्वेत्यु
८	४	पक्षप्रसिद्ध्या	पक्षाप्रसिद्धया
९	६	पृथिवित्व	पृथिवीत्व
,,	१०	सम्प्रति	सत्प्रति
,,	२९	नयज्ञेर	नयज्ञैर
११	२२	परमाणुसाधनम्	त्रसरेणुसावयवत्वसाधन-पुरस्सरं परमाणुसाधनम्
१३	७	व्याप्यत्वसिद्धि	व्याप्यत्वासिद्धि
,,	८	महत्याद्	महत्त्वाद्
,,	१६	चाक्षषे	चाक्षुषे
१४	७	ऽपीय	ऽल्पीय
,,	२०	परमाणो	परिमाणो
१५	२६	नाभावो	नाभासो
१६	१६	गातम	गौतम

नोट :—साधारण अशुद्धि आरम्भ में करीब दो फर्मों मे अनेक जगह णु-ण में उ और ऊ की मात्रा टुटी है। त् की जगह त पूरा म् की जगह पूरा म त्व की जगह त्व हो गया है।

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
१६	२५	परमाणुव्यवस्थापनम्	किरणावलीपरमाणुव्य-वस्थापनम्
,,	२६	तदव्याव्	तद्व्याव्
१८	१२	दारम्भक	दारम्भकः
२०	१	अव्यहा	अव्यूहा
,,	८	स्योत्त सू	स्योत्तरसू
,,	२५	नित्यक	नित्यैक
२२	१२	भावापंन्य	भावादन्य
,,	१६	नादश्यक	नावश्यक
,,	२७	पमाण	परमाणु
२३	१२	न्त्यत्र	न्तीत्यत्र
२६	१४	क्मणे	क्मेणे
,,	२३	भो ।	भोग
२६	८	हिताात्तर	हितोत्तर
३०	४	तस्यावत्ते	तस्यावृत्तेः
,,	६	वनुमध्य	वनुगमध्य
,,	१६	क्मेणति	क्मेणेति
,,	,,	नैययिका	नैयायिका
,,	२०	प्र ाक्षणं	प्रतिक्षणं
३१	१	तुर्भदेव	तुर्भवेदेव
,,	१४	को पि	कोऽपि
,,	,,	रक्तनया	रक्ततया
३२	३०	लोष्ठदयी	लोष्ठद्वयी
,,	३१	गरुत्ववती	गुरुत्ववती
३३	२७	कुत्रचिद	कुत्रचिद्
३४	२४	कार्योत्पत्ति	कार्योत्पत्ति

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
३७	१६	पद्यतैति	पद्यतेति
४१	२१	पश्यन	पश्यन्
,,	२३	परमाणुना	परमाणूना
४३	२२	द्रव्येष	द्रव्येषु
४७	२	रुद्धाधर्मा	रुद्धधर्मा
४८	६	एवासो	एवासौ
४९	६	उत्पन्न प्रध्वं	उत्पन्नाः प्रध्वं
,,	२५	तदघटित	तद्घटित
५०	२	पेक्षा सम	पेक्षाः सम
५१	१	सर्थं	समर्थं
,,	६	आपद्या	आपाद्या
५४	१७	तदनप	तदनुप
,,	१९	भिधया	अभिधया
५६	१५	तह	तर्हि
,,	१८	रोधामति	रोधानति
५८	१९	च समवा	चा समवा
५९	१	वनादिश्चे	अनादिश्चे
६०	२०	इत्युक्तम्	इत्ययुक्तम्
,,	२४	संसतेर	संततेर
६२	९	पद्यप्युत्प	यद्यप्युत्प
,,	११	बी·विनाशः	बीजविनाशः
,,	३०	स्वीकारो	स्वीकरो
६३	१३	काश्ययो	काश्यपो
७३	२५	परिमाणु	परिमाण
९८	१३	मप	यव

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
११३	२३	समवहित	समर्थं
१२३	१७	जो या	जो लिया
१२४	१६	उपादान	उपपादन
१२६	८	नष्ट होत	नष्ट होते
,,	२१	प्रका क्षणि	प्रकारक्षणि
१२७	८	इ ण रूप	इरणरूप
१२८	२	क लीन	कालीन
,,	१४	अयुगपद	अयुगपद्
,,	२०	विना के	विनाश के
१३०	१६	इस का	इस को
१३४	२१	वान ही है	वान् नहीं है
१३५	१५	कारिषो के	कारियों के
१३७	१७	इस प्रका	इस प्रकार
१४८	१	सर्वनाश	सर्पनाश
१५३	२१	मरी०	मरीच
,,	२६	नाया	माया
१५७	१८	श्रोत्रभावः	श्रोत्रभावः
,,	२२	यत्र गुण	यत्र सगुण
१५८	२	शेष्याद	शेष्याद्
,,	१७	पुञ्जजाय	पुञ्जैर्जाय
,,	२१	इत कृतं	इति कृतं
,,	२४	तद दर्शनम्	तद्दर्शनम्
,,	२५	अन्यान	अन्यान्
,,	२६	किमाश्चर्यें	किमाश्चर्यं
१६०	२१	लब्धक्रियाः	लब्धक्रियः

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
,,	२८	लक्षण्यमास्थ	लक्षण्यमात्रस्य
१६१	१४	प्रतिपादिम्	प्रतिपादितम्
१६२	२५	नवं संयोग	नैवं संयोग
१६३	३	वरणमेवं	वरणमेवं
,,	४	शब्दा	शब्दानां
१६४	१७	भूतगण	भूतगुण
१६५	३	चक्षुस्तद	चक्षुस्तत्
१६७	२६	प्राम यम	प्रामाण्यम
१६८	१७	भाति यद	भातियद्
१७५	२६	मक्ष में	पक्ष में
१७६	१७	करत	करता
१९२	१०	विक्षेप	विक्षेपः
१९३	६	नुपत्त्या	नुपपत्त्या
१९४	५	ग्यत्वपनि	ग्यत्वमनि
,,	१०	परानन्दं	परानन्दः
,,	२६	चतुविशति	चतुर्विंशति
१९५	३	स्तरि को	स्तर्हि को
,,	८	श्रौतम	श्रौतम्
१९६	९	श्रति	श्रुति
२०२	१४	मिथ्याज्ञन	मिथ्याज्ञान
२०३	१८	विवेन	विवेचन
२०४	५	ग्रार	ग्रौर
२०५	१६	स्वय	स्वयं
२०६	३	होत है	होता है
,,	२३	जा परि	जो परि
२०७	१३	वर्त्तनशल	वर्तनशील

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
२०८	२	कालत्रबाध्य	कालत्रयाबाध्य
,,	६	अभाव का	अभाव को
,,	२२	ज्ञानवान् क्ा	ज्ञानवान् को
२१२	२४	सुखदुखादि	सुखदुःखादि
२१४	७	जीवत	जीवन
२१६	२५	वसा	वैसा
२२४	२०	रागदिर्हि	रागादिर्हि
,,	२१	मुक्तौ च	मुक्तौ चा
,,	२३	सङ्गऽपि	सङ्गेऽपि
२२७	२	विशिट	विशिष्ट
,,	२६	चवं	चैवं
,,	३०	प्रया भिज्ञा	प्रत्यभिज्ञा
२४६	१८	बहिर्था	बहिरर्था
२४७	७	भरण पाषण	भरणपोषण
२४८	५	स्वयप्रकाश	स्वयंप्रकाश
२४६	१०	आत्पज्ञान	आत्मज्ञान
२५३	१६	तनभित्यादि	तनमित्यादि
२५५	१५	परभ	परम
,,	२६	भमस्थले	भ्रमस्थले
२५६	५	ब्रह्मान्देन	ब्रह्मानन्देन
२५७	११	शेबताम	शेबताम्
,,	१६	निपेदुः	निषेदुः
२५८	३	नार्थनम्	नार्थम्
,,	,,	धनार्थम	धनार्थम्
२५६	२	वेदं सवं	वेदं सर्वम्
,,	२६	नापयो	नानयो

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
२६२	२१	नगरं त्था	नगरं तथा
२६३	५	नीवता	लीनता
,,	११	वैषयक	वैषयिक
,,	१६	वस्तुतः	वस्तुतः
,,	१८	समेषा	समेषां
,,	१६	विदघति	विदधाति
२६४	३	ता ा	तानि
,,	,,	प्रकाशितानानि	अप्रकाशितानि
,,	६	यनासर	यनसर
,,	१५	वणनं	वर्णनं
२६५	१६	वेदान्तिकत्व	वेदान्तित्व
२७८	१४	ग्रन्था	ग्रन्थस्यास्य
,,	२३	अनरञ्ज	अनुरञ्ज
२८०	६	कलहा	कलहाः
,,	१७	उपरितम्	उपरितनम्
,,	२३	स्विद घन	स्विद्धन
२८१	१०	चीकरत्	चीकटत्
,,	१५	प्यान्तर्बा	प्यन्तर्बा
२८२	२४	भिप्राय	भिप्रय
२८३	१०	अपाकृतं	अव्याकृतं
,,	२५	निपेधति	निषेधति
,,	२८	सांख्ययोगी	सांख्ययोगौ
२८४	१०	आत्मानं	आत्मनः
२८७	२०	शद्धात्मो	शुद्धात्मो
२९३	१३	अप्रत्यक्ष	प्रत्यक्ष

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
२९९	१९	कार्यों से	कार्यों की
३००	१४	रूप हो	रूढ हो
३०२	६	संसार एक	संसार के एक
३०३	१३	प्रकार	प्रकाश्य
३०९	१५	बाघ	बाध
३१३	४	विशेष्यता	विशेष्यिता
३१४	१४	हुआ का	हुआ कि
,,	१६	रहता हुई	रहती हुई
३२०	७	भाससत्व	भासस्त्व
,,	२४	भावाद	भावाद्
३२२	२७	शिवाद	शिवाद्
३२३	१७	सन्निध्य	सान्निध्य
३२४	१५	कादी तदा	कादीनां तदा
३३१	२३	विज्ञान	विज्ञानं
,,	३१	संभवाद	संभवाद्
३३२	३०	विषयेष	विषयेषु
३३४	१७	मंशच्चिद्	मंशच्चिद
,,	१८	जायत इति	जायत
३४०	२८	कारिणी	कारीणी
३४६	२४	ओर	और
,,	८	प्रत्यभज्ञा	प्रत्यभिज्ञा
,,	१२	स्वय	स्वयं
३४७	१२	कश्चिद	कश्चिद्
,,	१३	तद	तद्
,,	१४	श्वारोप	श्यतेरोप

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
,,	२२	शक्तिर्माया	शक्तिर्माया
३४९	१६	उपयज्य	उपयुज्य
३५०	११	निरस्यन	निरस्यन्
,,	२२	स्योच्छद	स्योच्छेदः
,,	२३	त्वादासी	त्वौदासी
,,	२५	मुक्तान	मुक्तान्
३५१	१२	पथग	पृथग्
३५२	१	पञ्चविंश	पञ्चविंश
,,	४	यावद	यावद्
,,	१०	शाकल्य	साकल्य
३५४	१२	मया	माया
३५८	२५	काय	कार्य
३६१	५	चु। है	चुका है
३६७	१०	दृष्टिरव	दृष्टिरेव
३६८	१३	दृष्टश्च	दृष्टिश्च
,,	१९	कालीत्वाभ्यां	कालीनत्वाभ्यां
,,	२२	सृष्टेश्चभा	सृष्टेश्चाभा
३६९	१५	आयलैंड	आर्यलैण्ड
३८६	१	बाध	अबाध
,,	२	जागरण	स्वाप्निक जागरण
३८८	५	उपन्न	उपल
३८९	७	विमर्श	विमर्शस्य
३९०	१६	तत्कायणां	तत्कार्याणां
,,	३०	वथान	वस्थान
३९१	६	कालादी	कलादी
३९४	२१	स्वकाश	स्वप्रकाश

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
३९७.	१९	शब्दवनाता	शब्दवताता
४००	११	किन्तु ७ लोक	किन्तु लोक
,,	२३	लक्षणो	लक्षणा
४०२	२	सालस्बे	सालस्बे
,,	४	लण्ठना	लुण्ठना
,,	८	मनोवत्ते	मनोवृत्ते
४०७	३	शृण	शृणु
४०९	१६	दपणम्	दर्पणम्
,,	१७	लाकिकं	लौकिकं
४११	२७	र्निविकल्प	र्निविकल्प
४१८	१५	आनन्ददेव	आनन्दादेव
४२२	१६	दुःखभाव	दुःखाभाव
४२८	१७	दवत्त	देवदत्त
४३२	२४	परिमाण	परिणाम
४३६	२२	परिवर्तत	परिवर्तन
४३९	१८	हेता	होता
४५२	२१	दर्शने	दर्शनेन
,,	,,	वैषम्याभ्यां न	वैषम्याभ्यां
,,	२२	भूयान्	न भूयान्
४५६	२	अनृत्वं	अनृतत्वं
४५७	६	उभ	उभौ
४५७	६	प्रसङ्गे विचाणीयः	प्रसङ्गेऽविचारणीयः
,,	७	भेदाद	भेदाद्
,,	६	शोंऽशाः	सोंऽशा
४५९	५	स्याव्ययात्	स्यान्वयात्
,,	७	मायाया	मायायां

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
४६०	५	ब्रह्मति	ब्रह्मेति
४६८	१५	दर्शनिको	दार्शनिकों
४७१	२२	दीपस्य	प्रदीपस्य
४८०	२७	नारूपात्मकं	नामरूपात्मकं
४८०	२९	प्रिय	प्रियगो
,,	३०	नाम	नाम
५०१	७	द्वैतमामम्	द्वैतभानम्
५०४	१९	एकत्वत्वे	एकत्व लेख
५०७	१७	नुः	न
५०९	२६	अघना	अधूना
५१५	२४	भूतों	भूतों के
५१७	६	व्याखयान	व्याखयान न
५२७	१८	जयमानं	जायमानं
५३८	२१	दात्यतुष्टच	दात्म्यतुष्टचै
५३९	२७	प्राणमत्स्थि-	प्राणिमत्स्थि
५४३	१५	प्राणमत्स्थि	प्राणिमत्स्थि
५५४	१९	आकार	आकर
,,	१८	उनने	उतने
५५६	५	कभी	भी
५६५	१६	अपत्रय	अपचय
५६७	१	मान	भान
५६८	२५	रूक्ष्मतया	सूक्ष्मतया
५६९	११	दातनि	दात्मनि
५७०	३	चिहञ्च	चिन्हञ्च
,,	९	स्वानि	खानि
५७१	१७	चास्थम्	चासुस्थमे

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
५७२	६	शरीमेव	शरीरमेव
,,	३०	स्वग	स्वर्ग
,,	३१	शरीरसुख	शरीरसुखं
५७३	३	वशाद	वशाद्
,,	,,	व्यासाद	व्यासाद्
,,	३०	मलका	मूलका
५७५	१४	आकार	आकर
५८२	२१	जनकत्व	जनकत्वं
५८६	७	पिपि	नापि
,,	६	चेष्टामय	चेष्टाश्रय
,,	१६	शरीस्य	शरीरस्य
६०१	६	वत्वमीयात्	वत्वमियात्
६०७	२	ग्राम आदि	आदि
६१३	६	कियान	कियान्
६१५	२१	नातिवाक्या	नीतिवाक्या
६१८	१६	चल ञ्चला	चलचञ्चला
६२४	११	तण्डुलोद्दशेन	तण्डुलोद्देशेन
६२५	१६	सदुपदेश	सदुपदेशे
,,	२०	मुमुक्षो	मुमुक्षवो
,,	२७	तदर्थानां	तदर्थां
६२७	११	लोकषणा	लोकैषणा
,,	१२	वर्तेयं	वर्तेय
,,	१६	नोकक	लोकक
६३८	१८	सत्व	सत्त्व
६३६	४	सत्वसञ्चय	सत्त्वसञ्चय
६४१	३	न्नाङ्कुरीत्पत्ति	न्नाङ्कुरोत्पत्ति

५६

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
६४३	६	मुदितै तेन	मुदिता तेन
,,	६	मनुष्यात्वाद्य	मनुष्यत्वाद्य
६४७	१९	साक्षात	साक्षात्
,,	२०	चैतन्यां सू	चैतन्यांशसू
,,	२१	सभाहितं	समाहितं
६४८	१८	वेदन्तव	वेदान्तव

६५३ से ६६१ तक प्रकरण—सान्वयवाद का अतिसंक्षिप्तसार—सान्वयवादः ।

६६०	११	विश्व	नित्य
६६१	२०	पार्थित्व	पार्थिवत्व
६६८	२	महान	महान्
६६६	२१	अङ्गीकुर्वन्ते	अङ्गीकुर्वंते
६८८	५	स्फोट	स्फुट
६६४	१५	मतन	मनन
६९५	१७	ज्ञा का	ज्ञान का
६६९	१२	निर्णेतु	निर्णेतुं
७००	८	निश्चयोः प्यु	निश्चयोप्य
७०५	११	कथिपर्येऽ-	कतिपयेंऽ
७०७	२६	रथयन्दि	रथनन्दि
७१५	१६	नास्ति भावः	नास्तीतिभावः
७२५	२०	सूचयेश्च	सूचयँश्च
७२९	२३	एवम् प्रामाण्य	एवमप्रामाण्य
७३१	३१	प।	परं
७३२	१२	प्रामाण्यमभ्रान्त	प्रामाण्यमभ्रान्त
७३५	२६	निश्चयपुरा	निश्चयदुरा
७३६	५	निश्ययो	निश्चयो

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
,,	११	निश्चस्यस्य	निश्चयस्य
७४१	२२	परले	पहले
७४४	६	औरऽभ्यास	और अभ्यास
,,	१६	हीं कहा	नहीं कहा
७४५	२०	अभास	अभ्यास
७५०	३	भी भी	भी
७६०	१०	प्रमाण्य	प्रामाण्य
,,	१९	व्यवपाय	व्यवसाय
७६२	१३	अभ्यासद्दशा	अभ्यासदशा
७६४	१७	बोधशद्ध्यर्थं	बोधशुद्ध्यर्थं ।
७६५	२४	कथाकन्धाश्चवा	कथाकन्धाश्च
७६६	८	दोषसञ्चयमिथं	दोषसञ्चयमिदं
७६८	१६	क्वचिच्वप्रामा	क्वचिच्चप्रामा
,,	२४	परैश्यानियमो	परैश्चानियमो
७७२	८	विशुनयति	पिशुनयति
७७२	२१	अतिस्थल	अतिस्थूल
७७३	३१	प्रवक्तृणां	प्रवक्तॄणां
७८५	५	ज्ञनों का	ज्ञानों का
७८६	१३	पण्डितानानां	पण्डितानां
७८७	१६	सिद्धान्तया	सिद्धान्ततया
,,	२३	ज्ञानस्वापच्छि	ज्ञानत्वापच्छि
,,	२६	नैययिक	नैयायिक
७८८	२	पादयेत	पाद्येत
७९१	७	च त्रत्या	च तत्रत्या
,,	१०	नाशङ्ग्येत्यदि	नाशङ्क्येत्यादि
,,	३०	विवल्पज्ञानं	विकल्पज्ञानं

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
७९२	१	प्राकप्रामा	प्राक्प्रामा
७९३	१०	तस्य	तस्य किं
,,	११	प्रयजनम्	प्रयोजनम्
,,	२६	सामान्यं ज्ञान	सामान्यज्ञान
,,	३०	अत वि	अत एव
,,	३१	परिक्रियते	परिच्छिद्यते
,,	,,	क्व	क्वचिच्च
७९४	३	ज्ञनग्रहसामग्रय	ज्ञानग्रहसामग्र्या
,,	१०	व्यव्यवर्तक	व्यव्यावर्तक
,,	२६	जालाहला	हालाहला
७९५	९	प्रमाणनिश्चये	प्रामाण्यनिश्चये
,,	१०	दोषादिज्ञनं	दोषादिज्ञानं
,,	११	ज्ञानग्रह	ज्ञानग्रहं
७९६	२१	महानग्रह	महानाग्रह
७९७	१६	पाधिद्वारऽपि	पाधिद्वाराऽपि
७९८	१४	असेयं	अवसेयं
,,	२३	भिन्ननुमान	भिन्नानुमान
,,	२५	प्रमादपदर्शनं	प्रमादोपदर्शनं
,,	२७	सन्दर्भ	सन्दर्भस्य
७९९	२	तत्यसंग्रह	तत्त्वसंग्रह
८००	१०	प्रवृत्ति तु	प्रवृत्तिस्तु
,,	१८	खण्डन	खण्डनं
८०१	१९	वेतुमसवेद	क्वेतुमसंवेद
८०३	११	व्यवितक्रम	व्यतिक्रम
८०७	१८	च्छेद । स्वत	च्छेदः स्वतः
८०८	३	अबधित	अबाधित

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
८०९	६	अप्रामाण्ययोजक	अप्रामाण्यप्रयोजक
,,	२७	प्रत्यक्ष	प्रत्यय
८११	५	हर गई	हट गई
,,	१६	निर्यास	निर्भास
८१४	२३	द्धान्त	सिद्धान्त
८१६	१४	दानो	दोनों
,,	१५	बेचरी	बेचारी
,,	१८	ह काय	ही कार्य
८३०	२३	विषयास्य	विषयस्य
८३१	१६	त्यन्वदेतत्	त्यन्यदेतत्
,,	२२	सत्येन्ये	सत्यान्ये
,,	२३	सदेहः	संदेहः
८३२	६	ज्ञातस्ये	ज्ञानस्ये
,,	९	विरिन्द्रिय	निरिन्द्रिय
,,	१२	साध्यत्वादेवा	साध्यत्वादेव
,,	१६	विश्वतो	विश्वतो
,,	२८	त्वग्सृङ्	त्वगसृङ्
८३४	८	तद्व्यख्यात्	तद्व्याख्यात्
८३५	१३	मसीदिति	मासीदिति
,,	१९	वाक्यत्सङ्ख्या	वाक्यात्सङ्ख्या
८४०	८	ईश्वर	ईश्वरत्व
८४१	२४	प्राणदानादि	प्राणदानाडी
८४४	२१	उपयाविरु	उभयाविरु
,,	३१	नैतवदेव	नैतावदेव
८४६	२५	प्रतीनाम्	श्रुतीनाम्

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
८४८	२	षिक्तमनात्मना	षिक्तमना
,,	६	तत्वज्ञाना	तत्त्वज्ञाना
,,	१६	कष्ठचासी	कण्ठचाभी
,,	३१	यानाश्रित्य	यामाश्रित्य
८६३	२८	मरणदेस्त	मरणादेस्त
८७०	५	धिना	धिनी
८७१	२६	न न्यायमत	न्यायमत
८७४	१८	दीक्षितिकार	दीधितिकार
८७७	२३	नाम पात	नाम पाता
८८६	२१	दीक्षितिकार	दीधितिकार
८८७	२	भूमिक अश	भूमिका अंश
८९५	१०	अनुवृत्ति	अनुवृत्ति
८९६	१५	लिखिताबान	लिखितवान
८९८	४	नुसन्धते	नुसन्धत्ते
९००	२९	मुदाहारमेव	मुदाहरमेव
९०१	१९	उदाजहरत्यपि	उदाहरत्यपि

इति शुद्धिपत्रं समाप्तम् ।



पुस्तकप्राप्तिस्थान :—

काशी के प्रायः सभी प्रसिद्ध पुस्तक विक्रेता, उनको कमीशन दिया जायेगा।

काशी के बाहर जो लेखक के उत्तराधिकारी हैं उनके यहाँ पुस्तकें मिल सकती हैं।

१—श्रीजगदीशओझा प्रोफेसर, जीव-वनस्पतिविज्ञान विभाग, एस. सिन्हा कालेज, औरंगाबाद, ८२४१०१ बिहार।

२—डा० श्रीअवधेशओझा भौतिक (फिजिक्स) विज्ञानविभाग जोधपुर विश्वविद्यालय, जोधपुर ३४२००३ राजस्थान।

३—प्रोफेसर श्रीहृषीकेशओझा एम० ए० आचार्य संस्कृतविभाग राजा शिवप्रसाद कालेज, झरिया, बिहार।

४—श्रीचतुरानन ओझा प्रायोगिक अध्यापक जीवविज्ञान गयाकालेज गया, बिहार।

५—हमारे स्नेही डा० श्रनेकासार्य पं० श्रीनारायणलालशास्त्री काकूर सुमेरकर्णमार्ग-रामगंज-जयपुर ३ (३०२००३)

आवश्यकपरामर्श हेतु लिखें—

केदारनाथ ओझा
मुमुक्षुभवन
अस्सी
वाराणसी
२२१००५

(४८) Rs. 48/-

मूल्य अड़तालीस रुपये, डाक खर्च पृथक्। कोई भी ... १० ... के मूल्य पर ११ ग्यारह पुस्तक